العرف الفیاح

فی شرح

مقدمۃ ابن الصلاح

تالیف

حضرت مولانا مفتی عبداللہ معروفی صاحب

استاذ تخصص فی الحدیث الشریف دارالعلوم دیوبند

تدوین و معاونت

مشاہد الاسلام امروہی

فاضل و تخصص فی الفقہ [illegible] دارالعلوم دیوبند

ناشر

مکتبہ عثمانیہ، دیوبند یوپی

العرف الفیّاح

فی شرح

مقدمۃ ابن الصلاح

تالیف

حضرت مولانا مفتی عبداللہ معروفی صاحب
استاذ تخصص فی الحدیث الشریف دارالعلوم دیوبند

تدوین ومعاونت

مشاہدالاسلام امروہی
فاضل شعبہ تخصص فی الحدیث دارالعلوم دیوبند

ناشر

مکتبہ عثمانیہ، محلّہ خانقاہ، نزد اندرا پارک دیوبند، سہارن پور

تفصیلات

نام کتاب: العرف الفیاح فی شرح مقدمة ابن الصلاح

نام مؤلف: حضرت مولانا مفتی عبداللہ معروفی صاحب
استاذ تخصص فی الحدیث الشریف دارالعلوم دیوبند

تدوین ومعاونت: مشاہداالاسلام امروہی، فاضل شعبہ تخصص فی الحدیث دارالعلوم دیوبند

صفحات: ٦٨٨

تاریخ طبع اوّل: جمادی الاولیٰ سنہ۱۴۴۱ھ/ مطابق جنوری سنہ۲۰۲۰ء

ناشر: مکتبہ عثمانیہ، محلّہ خانقاہ، نزداندراپارک، دیوبند، موبائل نمبر: ۹۲۳۵۶۴۵۹۰۲

ایصال ثواب

الٰہی! اس حقیر خدمت کو قبولیت سے سرفراز فرما کر اس کا ثواب میرے محسن ومربی عم محترم حضرت مولانا زین العابدین صاحب (رحمه الله تعالى رحمةً واسعة) سابق استاذ ومشرف شعبۂ تخصص فی الحدیث جامعہ مظاہر علوم سہارن پور کے نامۂ اعمال میں شامل فرما، جن کی غیر معمولی شفقت وتوجہ کی بدولت علوم حدیث کا پاک مشغلہ نصیب ہوا اور اس کتاب کی تالیف ہوسکی۔

اللهم لا تحرمنا أجره ولا تفتنا بعده ، وصلى الله تعالى على سيدنا ومولانا محمد، وعلى آله وصحبه وبارك وسلم .

عبداللہ معروفی غفرلہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

الحمد للّٰه رب العالمین، والصلاة والسلام علی سید الأنبیاء والمرسلین، سیدنا ومولانا محمد مِلأ السماوات والأرَضین ، وعلی آله وصحبه أجمعین إلی یوم الدین، وبعد:

سب سے پہلے اس علیم وقدیر ذاتِ مطلق کا شکر ادا کرتا ہوں جس نے اپنے بے شمار احسانات سے اس عاجز وکم مایہ کونوازا ہے، اس کے بعد اپنی کوتاہیوں کی، اوران نعمتہائے مالک کی ناقدری کی معافی مانگتا ہوں جن کا صحیح استعمال کبھی نہیں کرسکا، الٰہی! میری تو نیکیاں بھی برائیاں ہیں؛ بھلا میری برائیاں کیوں کر نہ برائیاں ہوں گی؟ اگر تو نے معافی نہ دی! اور میری ہلاکت میں کیا شبہ ہے؟ اگر تو نے دستگیری نہ فرمائی!

اللہ عز شانہ نے عرصہ پچیس سال سے علوم الحدیث کے مبارک مشغلہ سے وابستگی عطا فرمائی ہے، اور الحمد للہ اتنے ہی عرصہ سے اس فن کی ام الکتاب ''**معرفة أنواع علم الحدیث**''، معروف بہ ''مقدمہٴ ابن صلاح'' بندہ کے زیر درس ہے، پانچ سال مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور میں'' **تدریب الراوي**'' زیر درس رہی جو کہ مقدمہ کی ہی شرح وتحقیق ہے، اس کے بعد بیس سال سے مادرِ علمی دارالعلوم دیوبند کے شعبہٴ تخصص فی الحدیث میں اصل مقدمہ زیر درس ہے۔

دارالعلوم دیوبند میں یہ کتاب تکمیلِ علوم اور تکمیلِ تفسیر کے شعبوں میں بھی داخل نصاب ہے، عرصہ سے طلبہ کا تقاضا تھا کہ اس کتاب کی کوئی مناسب شرح لکھ دی جائے، مگر اپنی نالائقی اور کچھ عدیم الفرصتی اس کی اجازت نہیں دیتی تھی، تا آں کہ اس کی ایک جبری صورت نکل آئی۔

ہوا یوں کہ مادرِ علمی کے ایک ہر دل عزیز جید الاستعداد طالب علم عزیزم مولوی مشاہد الاسلام امروہی سلمہ اللہ تعالیٰ (جو اس وقت شعبہٴ تکمیلِ افتاء کے طالب علم ہیں) کا شوال سنہ ۱۴۳۸ھ میں شعبہٴ تخصص فی الحدیث میں داخلہ ہوا، موصوف کو تصنیف وتالیف کا کچھ ذوق پہلے سے تھا، چنانچہ ''رکعاتِ تراویح'' مصنفہ حضرت مولانا حبیب الرحمٰن

محدث اعظمی رحمہ اللہ (متوفی ۱۴۱۲ھ) پرانہوں نے حواشی ومراجعت کا کام بھی انجام دیا ہے، اُس سال ''مقدمۂ ابن صلاح'' کی درسی تقریر انہوں نے قلم بند کی ہوگی، اور پھر رمضان المبارک کی تعطیل میں بعجلت تمام چند انواع کی تقریر حوالوں سے مزین کر کے کمپوز شدہ شکل میں غالباً محرم الحرام سنہ ۱۴۴۰ھ میں بندہ کے پاس لے آئے، ان کی رائے بل کہ خواہش تھی کہ اس پر نظر ثانی کر کے شائع کر دی جائے تا کہ طلبہ کا فائدہ ہو، ان کی محنت، شوق اور خلوص کی بنا پر دل سے دعا نکلی، اللہ تعالیٰ موصوف کے علم وعمل میں ترقی عطا فرمائے، خدمت علم دین کے لئے قبول فرما کر ان کے دین ودنیا میں برکت فرمائے۔

بندہ نے چند مقامات بغور دیکھے تو اندازہ ہوا کہ یہ کام مراجعت، تنقیح، حذف واضافہ، استدراک، تعبیر کی درستگی وغیرہ متعدد پہلوؤں سے توجہ طلب ہے۔

ایک طرف بندہ کی عدیم الفرصتی کہ ''العرف الذكي شرح جامع الترمذي'' کی تالیف کا کام جاری ہے جس کی اب تک بفضل اللہ تعالیٰ پانچ جلدیں (اواخر ابواب صوم تک) زیورِ طبع سے آراستہ ہو کر منظر عام پر آچکی ہیں، دوسری طرف عزیز موصوف کی محنت وخلوص اور علم دوستی کی قدر دانی کا تقاضا تھا کہ فوری طور سے اس کام میں لگ جایا جائے۔

بالآخر ''العرف الذكي'' کو فی الحال موقوف کر کے یہ کام شروع کر دیا گیا، تدریس اور بعض دوسرے تقاضوں کی تکمیل کے ساتھ یہ کام تسلسل کے ساتھ ہوتا رہا، اور ایک سال سے زائد وقت صرف ہونے کے بعد اب بفضلہ تعالیٰ تیئسویں نوع (جو اصول جرح وتعدیل پر مشتمل ہے) تک کی شرح مکمل ہوگئی، جو چھ سو (۶۰۰) سے زائد صفحات پر مشتمل ہے، طلبہ کے شدید انتظار اور مسلسل تقاضوں پر سرِ دست اتنا کام ''جلد اوّل'' کی شکل میں شائع کیا جا رہا ہے۔

علامہ برہان الدین ابناسی (متوفی ۸۰۲ھ) کی شرحِ مقدمہ ابن صلاح: ''الشَّذَا الفيَّاح'' اور اپنی شرح ترمذی ''العَرْفُ الذَّكي'' دونوں کے ناموں سے ایک ایک جزء مستعار لے کر اس شرح کا نام ''العَرف الفيَّاح في شرح مقدمة ابن الصلاح'' تجویز کرتا ہوں، اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے اس کو ''اسم بامسمّیٰ'' بنا دے، آمین۔

قابل لحاظ امور:

۱- چوں کہ بنیادی کام عزیزم مولوی مشاہد الاسلام سلمہ کا ہے، اور اس کی تہذیب وتنقیح کے عمل میں بھی کافی حد تک وہ شریک ومعاون رہے؛ اس لئے پوری کتاب کی زبان واسلوب میں اس کا لحاظ رکھا گیا ہے اور مقدمہ بعنوان: ''علومِ

حدیث، تعارف وتاریخِ تدوین'' کے علاوہ پوری کتاب ان ہی کی زبان میں لکھی گئی ہے، نیز ''تدوین ومعاونت'' کے عنوان سے کتاب کی نسبت مولوی مشاہد الاسلام صاحب کی جانب اور ''تالیف'' کے عنوان سے اس کی نسبت بندہ راقم الحروف عبداللہ معروفی کی جانب کی جاتی ہے۔

۲- ''مقدمہ ابن صلاح'' کی حیثیت ''علومِ حدیث'' کی بنیادی کتاب کی ہے، اس سے پہلے بھی متعدد کتابیں لکھی گئیں تھیں اور اس کے بعد بھی بہت سی لکھی گئی ہیں، شرح کے ضمن میں اس کے مآخذ ومراجع نیز اس کی فروعات ومتعلقات کا بار بار ذکر آتا ہے، اسی طرح ''علوم حدیث'' کی تعریف وحقیقت اور مشمولات سے واقفیت بھی طالب حدیث کے لئے ضروری ہے؛ اس لئے مناسب معلوم ہوا کہ شروع میں ''علوم حدیث، تعارف وتاریخِ تدوین'' کے موضوع پر ایک مفصل تمہیدی مضمون لکھ دیا جائے جو مقدمۃ الکتاب اور مقدمۃ العلم کا کام دے، مضمون اختصار کی کوشش کے باوجود خاصا طویل ہوگیا، اور مستقل کتاب بن گیا، امید ہے کہ اہلِ علم کو پسند آئے گا۔

۲- ''مقدمہ ابن صلاح'' کی زبان میں قدرے تعقید پائی جاتی ہے، اس کے ترجمہ میں طلبہ کو پریشانی ہوتی ہے، اس لئے کوشش کی گئی ہے کہ ترجمہ، عبارت کے الفاظ کی رعایت کے ساتھ سلیس اور عام فہم ہو، اور ترجمہ ہی سے مصنف کا رحمہ اللہ کا مقصد واضح ہوجائے۔

۳- ''**العرف الفیاح**'' میں درج ذیل مقامات خصوصیت سے حضرات اہلِ علم کے لئے توجہ طلب ہیں:

(**الف**) صحیح کی تعریف میں شذوذ وعلت سے نفی کی قید کتنی ضروری؟ کتنی غیر ضروری؟ اور شذوذ وعلت کی حقیقت اور ان کی مراد کیا ہے؟

(**ب**) صحیح کی ہفت گانہ تقسیم پر تبصرہ، نیز احادیثِ صحیحین کے مفید قطع ویقین ہونے کے مسئلہ پر قدرے مفصل اور مدلل تبصرہ کیا گیا ہے۔

(**ج**) حسن کی تعریفات میں امام خطابی کی تعریف پر اعتراضات کیے گئے ہیں، اور تعریف کے مشہور الفاظ پر واقعتاً اعتراضات ہیں بھی، تعریف کے اصل الفاظ دریافت کرنے کی کوشش کی گئی، پھر اس کی معقولیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

(**د**) امام ترمذی رحمہ اللہ کی تعریف کے فوائدِ قیود بیان کرتے ہوئے اس کی جامعیت واضح کی گئی ہے، جس سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ ''حسن'' کے متعلق حضرات امام رحمہ اللہ نے اپنی مستقل اصطلاح قائم فرمائی ہے، جو

اصطلاح عام سے اعم ہے، جو کہ صحیح، غریب یا دونوں کے ساتھ بآسانی جمع ہوسکتی ہے۔

(**ھ**) معاصر غیر مدلس کے عنعنہ کو اتصال پر محمول کرنے کے لئے استاذ وشاگرد دونوں کے مابین لقاء کا ثبوت ضروری ہے یا نہیں؟ مشہور ہے کہ امام مسلم اس مسئلہ میں ایک طرف اور امام بخاری، علی بن مدینی اور جمہور دوسری طرف ہیں، اس مسئلہ پر مفصل بحث کرتے ہوئے دلائل کے ساتھ واضح کیا گیا ہے کہ مسئلہ میں مذکورہ بالا حضرات کے مابین کوئی اختلاف ہی نہیں ہے، اور امام بخاری، ابن مدینی اور جمہور، سب کا مسلک وہی ہے جو امام مسلم رحمہ اللہ کا دعویٰ ہے، یہ بحث ایک مستقل رسالہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

(**و**) تدلیس کی بحث میں تدلیس اور ارسال خفی کے درمیان فرق پر گفتگو کرتے ہوئے ابن صلاح رحمہ اللہ کی بات کو ہی مناسب سمجھتے ہوئے اس کی مزید تشریح کر دی گئی ہے، اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے بیان کردہ فرق کا مرجوح ہونا واضح کیا گیا ہے، نیز صحیحین میں مدلسین کے عنعنوں پر بھی تفصیلی روشنی ڈالی گئی ہے۔

(**ز**) شاذ کی مختلف تعریفات پر سیر حاصل کلام کیا گیا ہے، اور یہ واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ حضرات امام شافعی، امام حاکم اور امام خلیلی تینوں حضرات کی تعریفات میں کوئی خاص فرق نہیں ہے، بل کہ ایک مفہوم کی مختلف تعبیرات ہیں، اس ضمن میں حافظ ابن صلاح کی جانب سے حاکم وخلیلی پر وارد کیے گئے اعتراض کا تشفی بخش جواب بھی دیا گیا ہے۔

(**ح**) ضعیف حدیث کی استدلالی حیثیت پر مفصل گفتگو بھی قابل ملاحظہ ہے۔

(**ط**) تئیسویں نوع اصول جرح وتعدیل سے متعلق ہے، حافظ ابن صلاح نے ان اصول پر لمبی بحث کی ہے، اور کیوں نہ کرتے کہ یہ خود ایک مستقل فن ہے، مصنف کے مذکورہ مباحث میں بعض پہلوؤں سے جو تشنگی محسوس ہوئی اسے دور کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

(**ي**) نیز اس ضمن میں بعض غلط فہمیوں کے ازالہ کی بھی کوشش کی گئی ہے، خاص طور سے ''مجھول'' کی سہ گانہ تقسیم (مجھول العین، مجھول الحال، مستور) جو حافظ ابن صلاح نے فرمائی ہے اس پر وارد ہونے والے اشکال کو حل کیا گیا ہے، نیز ''صدوق'' کی حقیقت اور مفہوم کے متعلق بھی کچھ غلط فہمیاں عام ہوگئی ہیں، ان کا بھی ازالہ کرتے ہوئے ''صدوق'' کا صحیح مفہوم ومطلب واضح کیا گیا ہے۔

(**ک**) نیز سند پر حکم لگانے کا آسان اور محفوظ طریقہ بھی بیان کیا گیا ہے، اس سلسلہ میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی

"تقریب التهذیب"، جو کہ مختصر ہونے کے ساتھ دستیاب بھی ہے، اس کے ذریعہ اسانید کو بآسانی کیسے پرکھا جاسکتا ہے؟ مختصر اور آسان پیرایہ میں بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

اور بھی متعدد ایسے مسائل ہیں جو حضرات اہل علم کی توجہ کے طالب ہیں، ممکن ہے بعض مواقع پر راقم سطور سے ہی ناواقفیت، غلط فہمی یا کم فہمی کے نتیجہ میں غلطی سرزد ہوگئی ہو، اس لئے حضرات اہل علم سے مخلصانہ گذارش ہے کہ "الدین النصیحة" کے بہ موجب ایسے مواقع کی نشاندہی بوضاحت اور بے تکلف فرمادیں، ہم ان شاء اللہ تصحیح طلب امور کی تصحیح کرلیں گے۔

آخر میں ان دوستوں کا بھی شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہوں جنہوں نے مراجعت، تخریج یا کتابت شدہ مواد کی تصحیح میں بندہ کا تعاون کیا، خاص طور سے عزیزم مولوی زید المستقیم سلمہ اللہ کا کہ آج کل یہ میرے علمی کاموں میں معاون ورفیق ہیں، اگر ان کا عملی تعاون ساتھ نہ ہوتا تو اس کام کی انجام دہی میں شاید اور بھی تاخیر ہوجاتی، اللہ تعالی ان کے اور جملہ معاونین کے علم وعمل میں برکت عطا فرمائے اور مستقبل میں علم دین کی نمایاں خدمات انجام دینے کی توفیق مرحمت فرمائے، آمین۔

عبداللہ معروفی غفرلہ

خادم طلبہ شعبہ تخصص فی الحدیث

دارالعلوم دیوبند

۳/ جمادی الاولیٰ/ ۱۴۴۱ھ، مطابق ۳۰/ ۱۲/ ۲۰۱۹ء

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علومِ حدیث

تعارف وتاریخِ تدوین

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين سيدنا ومولانا محمد الرسول الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين إلى يوم الدين، وبعد:

''العرف الفيّاح في شرح مقدمة ابن الصلاح'' نامی کتاب حضرات ناظرین کے ہاتھوں میں ہے، نام سے ہی ظاہر ہے کہ یہ کتاب علم اصول حدیث کی بنیادی وجامع کتاب ''مقدمة ابن الصلاح'' کی شرح ہے،'' مقدمة ابن الصلاح '' تو عرفی نام ہے، ورنہ اس کا اصل نام ''معرفة أنواع علم الحديث'' ہے، جو اس کے موضوع کے عین مطابق ہے، جیسا کہ خود مصنف رحمہ اللہ نے اپنے مقدمۂ کتاب میں یہی نام ذکر فرمایا ہے، بعض لوگ اختصار کی غرض سے ''علوم الحديث'' کے لفظ سے بھی ذکر کردیتے ہیں۔

''علم الحديث'' ایک بہت بڑا سمندر ہے، صحابہؓ سے لے کر آج تک علماء کرام اِس بحر ناپیدا کنار میں موتیاں تلاش کرتے رہے ہیں، اور یہ صرف ایک علم نہیں ہے بلکہ ''علوم الحدیث'' یعنی حدیث کے بہت سے علوم کا مجموعہ ہے۔

علم کے لغوی معنیٰ آتے ہیں معرفت اور جاننے کے، لیکن یہاں علم سے مراد فن ہے، کسی بھی چیز کا فن یا ہنر کہا جاتا ہے ان قواعد وضوابط اور مباحث ومسائل کے مجموعہ کو جو اس فن کے متعلق بیان کئے جاتے ہیں، علم حدیث مختلف الجہات علم ہے، چنانچہ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے اس کتاب میں گنتی کے پینسٹھ (۶۵) علومِ حدیث ذکر فرمائے ہیں، اور فرمایا کہ ان پر مزید اضافہ بھی ہوسکتا ہے، چنانچہ حافظ سیوطی رحمہ اللہ (ت ۹۱۱ھ) نے ''تدريب الراوي'' میں یہ تعداد بڑھا کر ترانوے (۹۳) تک پہنچادی ہے۔

ان ہی علوم کے مجموعے کا نام ''علمُ أصولِ الحديث'' یا ''علمُ مصطلحِ الحديث'' یا ''عُلوم الحديث'' ہے۔ اس علم کو جو شرف حاصل ہے وہ اس کے مضاف الیہ ''الحديث'' کی وجہ سے ہے، اس لئے حدیث کے لغوی

واصطلاحی معنی کی وضاحت کے ساتھ ''علم الحدیث'' مرکب کی بھی تعریف وتقسیم ضروری ہے۔

لغوی تحقیق

(۱) حدیث کے لغوی معنی کلام اور بات کے آتے ہیں ﴿فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين﴾، حضور ﷺ کی حدیث صرف کلام اور بات میں ہی منحصر نہیں ہے، بلکہ لفظ حدیث اقوال کے ساتھ آپ ﷺ کے افعال اور تقریرات کو بھی شامل ہے، اور حضور ﷺ کے فطری احوال جیسے قد وقامت، رنگ اور حلیہ وغیرہ کو بھی شامل ہے، اسی طرح آپ ﷺ کے وہ احوال جو عادات وخصائل سے متعلق ہیں وہ بھی اس کا مصداق ہیں، چونکہ اکثر حدیثیں اقوال کے قبیل سے ہیں اس لئے تغلیباً تمام کو حدیث کہا گیا۔

(۲) حدیث بمعنی جدید بھی آتا ہے، بعض حضرات نے حدیث نبوی کو اس دوسرے معنی کے اعتبار سے بھی مناسب ٹھہرایا ہے، اور وہ یوں کہ حدیث حقیقت میں حضور ﷺ کے الفاظ ہوتے ہیں اور معنی اللہ کی جانب سے ہوتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿وما ينطق عن الهوىٰ﴾، اگر الفاظ بھی اللہ کی جانب سے ہوں تو وہ قرآن ہے، چوں کہ ذات باری تعالیٰ قدیم ہے اور قرآن کلام اللہ اس کی صفت ہے اس لیے قرآن قدیم ہے، جب اللہ کے نبی ﷺ حادث ہیں، وہ الوہیت کی صفات سے متصف نہیں ہیں، تو ان سے منسوب اقوال وافعال بھی حادث ہیں، چنانچہ یہ حدیث بمعنی جدید کے مصداق ہیں۔

لیکن پہلے معنی زیادہ درست ہیں اس لئے کہ ''المطلق اذا أطلق يراد به الفرد الكامل'' اور حدیث کے معنی ہیں کلام، اور مخلوق کے کلاموں میں فرد کامل کلامِ رسول اللہ ﷺ ہی ہے۔

اصطلاحی تعریف

''ماأضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خَلْقيّةً أو خُلُقيةً؛ سواء تعلق بما كان قبل البعثة أو بما بعدها'' یعنی نبی کریم ﷺ کی جانب جو کچھ منسوب ہو خواہ وہ آپ کا قول ہو، یا فعل ہو، یا تقریر (یعنی ایسا کام جس کو صحابہؓ نے آپ کے سامنے انجام دیا، یا آپ کو اس کی اطلاع دی گئی اور آپ نے اس پر سکوت فرمایا) ہو۔

محدثین کے یہاں حدیث عام ہے، اور فقہاء کے یہاں خاص، اس لئے کہ ان کے سامنے استنباط مسائل ہے، اس

لئے فقہاء تعریف کرتے ہیں: ” أقوال النبي ﷺ ، و أ فعاله، وتقریراته بعد النبوة“ یعنی ان کے نزدیک حدیث صرف ان اقوال، افعال اور تقریرات کا نام ہے جو آں حضرت ﷺ سے منصب نبوت پر فائز ہونے کے بعد صادر ہوئے ہوں، کیوں کہ بعثت سے پہلے کے اقوال وافعال سے شریعت کا تعلق نہیں ہوتا۔

علم حدیث کے ذیلی علوم بہت ہیں، اس لیے اس کی اگر جامع تعریف کرنا چاہیں تو یوں کرسکتے ہیں کہ: ”هو علم باحث عن القواعد والأمثلة المتعلقة برواية الحديث ودرايته معاً“. ”کہ یہ ایک ایسا فن ہے جو روایتِ حدیث، اور درایتِ حدیث سے متعلق جملہ اصول وقواعد اور مباحث وامثلہ کو جامع ہو“۔

مثلاً حدیث بیان کرنے کا طریقہ، آداب، تدوین وکتابت، تصحیح، تضعیف اور تحسین کے سلسلہ میں محدثین کے طریقے اور مناہج، رواۃ حدیث کی جرح وتعدیل کے اصول جن کے برتنے سے حدیث کا سندی حیثیت سے ثبوت وتحقق جانا جاتا ہے۔

اسی طرح غریب الحدیث، فقہ الحدیث، مشکل الحدیث، مختلف الحدیث، ناسخ الحدیث ومنسوخہ، حدیث کا زمانی ومکانی پس منظر وغیرہ، وہ تمام امور جن کا تعلق حدیث کی نص فہمی اور درایت سے ہو۔

علوم حدیث کی بنیادی قسمیں

علامہ ابن الاکفانی رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۹ھ) سب سے پہلے شخص ہیں جنھوں نے علوم حدیث کو دو موٹی قسموں میں تقسیم کیا جن کے گرد تمام انواع علوم حدیث دائر ہیں۔ (۱) علم رواية الحديث. (۲) علم دراية الحديث۔

علم روایتِ حدیث

علامہ ابن الاکفانی رحمہ اللہ نے اس کی تعریف بایں الفاظ کی ہے: ”هو علم بنقل أقوال النبي ﷺ وأفعاله بالسماع المتصل، وضبطها، وتحريرها“، یعنی آں حضرت ﷺ کے اقوال وافعال وغیرہ کو سماع متصل، ضبط صحیح، اور تنقیح وتثبت کے ساتھ نقل کرنے کے طریقوں کو جاننا۔ یہ تعریف گنجلک ہے۔ (تدريب الراوي)

حاجی خلیفہ نے کشف الظنون (۱/۶۳۵) میں اس کی تعریف یوں کی ہے: ”هو علمٌ يُبحث فيه عن كيفية اتصال الأحاديث برسول الله ﷺ من حيث أحوال رواتها ضبطاً وعدالةً، ومن حيث كيفية السند

اتصالاً وانقطاعاً وغير ذلك"، یعنی ایسا علم جس میں حدیث نبوی کی آں حضرت ﷺ کی جانب نسبت کے تحقق کو جاننے کی کوشش کی جاتی ہے، رُوات کی عدالت وضبط کے پہلو سے اور سند کے انقطاع واتصال وغیرہ پہلوؤں سے۔

دونوں تعریفوں کا حاصل جس کو واضح تعریف کہہ سکتے ہیں یہ ہے: "**علم رواية الحديث هو: علم بقواعد يُعرف بها حال الراوي والمروي من حيث الثبوت نقلاً**"، یعنی: ایسے قواعد واصول کا جاننا جن کے ذریعہ راوی اور مروی کے وہ احوال جانے جاسکتے ہیں جن کا تعلق مروی کے ثبوت واستناد سے ہوتا ہے۔

اور یہی "**علم رواية الحديث**" درحقیقت "**علم أصول الحديث**" یا "**علم مصطلح الحديث**" کا بھی مصداق ہے جو مقدمۂ ابن صلاح وغیرہ کا موضوع ہے۔

فائدہ وغرض وغایت: علم روایتِ حدیث کے فوائد میں سب سے اہم فائدہ یہ ہے کہ اس فن کے ذریعہ حدیثوں میں سے ثابت اور غیر ثابت کی پہچان ہوتی ہے، تاکہ ثابت کے موجب پر عمل کیا جائے، اور غیر ثابت سے پرہیز کیا جائے۔

حکم: اس فن کا سیکھنا امت پر فرض کفایہ ہے، اگر امت میں کوئی بھی اس کو پڑھنے پڑھانے والا نہ ہوگا تو پوری امت گنہ گار ہوگی۔

غرض وغایت: احادیث کو وضع اور کذب سے محفوظ رکھنا، نتیجتاً شریعت اسلامیہ کی تحریف وتبدیل سے حفاظت کرنا ہے۔

علم درایتِ حدیث

علامہ ابن الاکفانی رحمہ اللہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: "**هو علم يتعرف منه أنواع الرواية، وأحكامها، وشروط الرواة، وأصناف المرويات، واستخراج معانيها**"، یہ ایک ایسا علم ہے جس کے ذریعہ روایت کے اقسام، احکام، رُوات کی صفات، مرویات کی اصناف، اور ان سے معانی کے استخراج کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ (تدریب)

ابن جماعہ رحمہ اللہ (متوفی ۸۱۹ھ) نے اس کی تعریف بایں الفاظ کی: "**هو علم بقوانين يعرف بها أحوال السند والمتن**"، یعنی ایسا علم جس سے سند اور متن کے احوال جانے جائیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کی تعریف یوں کی: ’’ هو القواعد المعرِّفة بحال الراوی والمروي‘‘، یعنی یہ ان قواعد وضوابط کا نام ہے جو راوی اور مروی کے حالات پہچاننے کا ذریعہ ہوتے ہیں۔

لیکن ناظرین واضح طور پر محسوس کریں گے کہ درایتِ حدیث کی مذکورہ تعریفات درحقیقت روایت حدیث پر صادق آرہی ہیں، اوران میں ایسی کوئی قید نہیں ہے جو درایت کو روایت سے ممتاز کرے۔(تدریب)

البتہ حاجی خلیفہ چلپی نے کشف الظنون (۱/۶۳۶) میں درایت کی جو تعریف کی ہے وہ بے شک درایت کو روایت سے ممتاز کرنے والی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: ’’هو علم باحث عن المعنى المفهوم من ألفاظ الحديث، وعن المراد منها مبنيًّا علىٰ قواعد العربية ، وضوابط الشريعة، ومطابقاً لأحوال النبي ﷺ ‘‘ یعنی: ایسا علم ہے جو الفاظ حدیث کے مدلول لغوی اور معنی مرادی سے بحث کرتا ہے جس کی بنیاد عربیت کے قواعد، اور شریعت کے بنیادی اصول پر ہوتی ہے بایں طور کہ وہ معنی نبی کریم ﷺ کے احوال ومزاج سے میل بھی کھاتا ہو، یہ تعریف ’’درایت حدیث‘‘ کے لغوی معنی سے زیادہ قریب ہے۔

فائدہ ومقصد: ’’علم دراية الحديث‘‘ کا فائدہ یہ ہے کہ اس کی مدد سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ کونسی حدیث قابلِ عمل ہے اور کونسی نہیں؟ کیوں کہ یہ علم حالات وزمانہ کو سامنے رکھ کر حدیث کے ساتھ اس کے مناسب معاملہ کرنے کی راہ ہموار کرتا ہے، اسی لیے حاجی خلیفہ فرماتے ہیں: ’’منفعته أعظم المنافع كما لايخفى علىٰ المتفطن‘‘۔

اوراس کی غایت یہ ہے کہ اس کے ذریعہ حدیثوں میں سے قابل عمل اور نا قابل عمل کی شناخت کر کے قابلِ عمل پر عمل کیا جائے اور دنیا وآخرت کی سعادت اور نیک بختی حاصل کی جائے۔

مطلق علمِ حدیث کا مقصد: اور مطلق علوم حدیث (خواہ ان کا تعلق روایت سے ہو یا درایت سے) کا مقصد تأسّی وتشریع ہے، یعنی نبی کریم ﷺ کی ثابت شدہ سنت کی اتباع کرنا، اوراس سے ہمیشہ ہمیش کی صلاح وفلاح کا قانون اخذ کرنا۔

نوٹ: روایتِ حدیث اور درایتِ حدیث کی مذکورہ بالا تقسیم وتعریف دونوں میں فرق وامتیاز کو واضح کرنے کے لئے تھی، ورنہ واقع کے اعتبار سے اصولِ روایت کے بیان میں ضمنی طور سے بعض قواعدِ درایت کا بھی ذکر آجاتا ہے، مثلاً:

غریب الحدیث،مشکل الحدیث،مختلف الحدیث اور ناسخ ومنسوخ کی بحثیں۔

اسی طرح درایت کے اصول جب بیان کیے جاتے ہیں تو ضمنی طور سے صحیح ،حسن ،ضعیف ،اور مرسل ومسند کا تذکرہ بھی آجاتا ہے۔

علومِ حدیث،آغاز وارتقاء

جیسا کہ یہ واضح ہو چکا کہ اصولِ روایت کا استعمال روایتوں کی صداقت وواقعیت کو پرکھنے کے لئے ہوتا ہے،جس کا مطلب ہے کہ روایت کا وجود پہلے ہوگا، پھر بوقت ضرورت اس کی واقعیت کو جاننے کے لئے ان اصول وقواعد کی ضرورت پڑے گی جن سے پتہ چلے گا کہ پیش نظر روایت کہاں تک واقع کے مطابق ہے؟

حضرت نبی کریم ﷺ نے ایک طرف جہاں اپنے اقوال وافعال (احادیث مبارکہ) کو بکثرت دوسروں تک پہونچانے کی ترغیب وتاکید فرمائی ہے اور حدیث کو محفوظ کر کے دوسروں تک پہونچانے پر خوشحالی وشادابی کی دعا بھی دی ہے؛ وہیں دوسری طرف نقل وروایت میں انتہائی احتیاط ملحوظ رکھنے کی بھی ہدایت فرمادی ہے،بل کہ جان بوجھ کر آپ کی جانب غلط بات منسوب کرنے پر جہنم کی سخت سزا بھی بیان فرمادی ہے،جو تواتر کے ساتھ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے واسطہ سے امت کے آخری طبقہ تک پہونچ گئی۔

اس میں شبہ نہیں کہ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے قلوب براہِ راست شمع رسالت سے فیض یاب ہونے کی وجہ سے انتہائی پاکیزہ اور ہر قسم کی کھوٹ سے محفوظ تھے، وہ نہ جھوٹ بولتے تھے اور نہ ہی آپس میں ایک دوسرے سے متعلق کذب بیانی کا انھیں شبہہ ہوتا تھا، چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

"واللّٰہ ما کل ما نحدثکم عن رسول اللّٰہ ﷺ سمعناہ منه، ولکن لم یکن یکذب بعضنا بعضا".کہ بخدا! جو کچھ ہم تمہیں رسول اللہ ﷺ کے حوالے سے بیان کرتے ہیں وہ سب ہم نے آپ ﷺ سے سنا نہیں ہوتا، بل کہ بات یہ ہے کہ ہم میں سے کوئی ایک دوسرے سے غلط بیانی نہیں کرتا تھا۔(مجمع الزوائد ۱/ ۱۵۳ نقلاً عن الطبراني في الکبیر، وقال الھیثمي: رجاله رجال الصحیح)

تاہم خطا،نسیان اور سبقتِ وہم سے وہ حضرات مبرّا ومنزہ نہیں تھے، یہی وجہ ہے کہ نبی کریم ﷺ سے منسوب اقوال وافعال کی جب انھیں اطلاع دی جاتی تو وہ اس کی مراد اور اصلیت جاننے کے لئے کچھ اصول کا استعمال ضرور

کرتے تھے، کیوں کہ انھیں اللہ تعالیٰ نے نقدِ رجال، یعنی ذریعۂ خبر کی عدالت و وثاقت کو جانچ کر خبر کی صداقت معلوم کر لینے کی ہدایت فرمادی تھی، قرآن کریم کی آیت کریمہ ﴿یا أیها الذین آمنوا إن جاء کم فاسق بنبأ فتبینوا اَن تصیبوا قوماً بجهالة فتصبحوا علیٰ ما فعلتم نادمین﴾[حجرات، ٦] کے اشارۃ النص سے، اور آیت کریمہ ﴿ولا تَقْفُ ما لیس لك به علم﴾[الاسراء، ٣٦] کی عبارۃ النص سے اللہ تعالیٰ نے مومنوں کو اس ذمہ داری کی جانب متوجہ فرمایا ہے۔

جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے بھی اپنے اس صحیح اور مشہور ارشادِ گرامی میں اس ذمہ داری کا احساس امت کو دلایا ہے: "من حدث عني بحدیث یُری أنه کذب فهو أحد الکاذبِین"[مقدمہ صحیح مسلم] کہ جس شخص نے میری جانب منسوب کسی ایسی حدیث کو بیان کیا جس کو وہ سمجھتا ہے کہ اس کی نسبت میری جانب صحیح نہیں ہے تو وہ دوسرے نمبر کا جھوٹا ہے۔

درایتِ حدیث میں صحابہ کی احتیاطی تدابیر

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کو نقد حدیث کے لئے اصولِ روایت سے پہلے اصولِ درایت کو استعمال میں لانے کی ضرورت پڑی، کیوں کہ جن ذرائع سے ان حضرات تک رسول اللہ ﷺ کی احادیث پہونچتی تھیں وہ صحابہ ہی ہوتے تھے جو سب کے سب بہ تعدیل الٰہی عادل وثقہ ہیں، اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے انھیں یہ ہدایت فرمادی تھی کہ ہر بات جو ان کے کان میں پڑتی ہے اسے اولِ وہلہ میں تسلیم نہ کرلیں، غور وفکر کر کے دیکھ لیں کہ کیا یہ بات اللہ ورسول کے بتائے ہوئے اصول سے میل بھی کھاتی ہے یا نہیں؟ چنانچہ سورۂ نور میں ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی برأت کے اعلان کے ضمن میں فرمایا گیا:

﴿لَوْلَا اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بِاَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوْا هٰذَا اِفْكٌ مُّبِيْنٌ . لَوْلَا جَآءُوْا عَلَيْهِ بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاِذْ لَمْ يَأْتُوْا بِالشُّهَدَآءِ فَاُولٰٓئِكَ عِنْدَ اللّٰهِ هُمُ الْكٰذِبُوْنَ. وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِيْ مَا اَفَضْتُمْ فِيْهِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ . اِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِاَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُوْلُوْنَ بِاَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُوْنَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللّٰهِ عَظِيْمٌ . وَلَوْلَا اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ قُلْتُمْ مَا يَكُوْنُ لَنَا اَنْ نَتَكَلَّمَ بِهٰذَا سُبْحَانَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ﴾ (النور، آیات: ١٢ تا ١٦)

ترجمہ: جب تم لوگوں نے یہ بات سنی تھی تو مسلمان مردوں اور مسلمان عورتوں نے آپس والوں کے ساتھ نیک گمان کیوں نہ کیا؟ اور یوں نہ کہا؟ کہ: یہ صریح جھوٹ ہے، یہ لوگ اس پر چار گواہ کیوں نہ لائے؟ سو جس حالت میں یہ گواہ نہیں لائے تو اللہ کے نزدیک یہ جھوٹے ہیں، اور اگر تم پر اللہ تعالیٰ کا فضل وکرم نہ ہوتا دنیا وآخرت میں؛ تو جس شغل میں تم پڑے تھے اس میں تم پر سخت عذاب واقع ہوتا؛ جب کہ تم اس کو اپنی زبانوں سے نقل در نقل کر رہے تھے، اور اپنے منہ سے ایسی بات کہہ رہے تھے جس کی تم کو مطلق خبر نہیں، اور تم اس کو ہلکی بات سمجھ رہے تھے؛ حالاں کہ وہ اللہ کے نزدیک بہت بھاری بات تھی۔

اور تم نے جب اس کو سنا تھا تو کیوں یوں نہ کہہ دیا کہ ہم کو زیبا نہیں کہ ایسی بات منہ سے بھی نکالیں؟ معاذ اللہ! یہ تو بڑا بہتان ہے۔

جس کا مطلب یہ ہوا کہ ام المومنین رضی اللہ عنہا پر جو کچھ بھی تہمت لگائی گئی وہ حرم نبوی کے شایان شان ہرگز نہ تھی؛ کیوں کہ یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ نبی کے نکاح میں معاذ اللہ کوئی غلط کار فاحشہ عورت ہو، قرآن کہتا ہے کہ مؤمنین کو چاہئے تھا کہ اس بات کو سنتے ہی رد کر دیتے اور اس کو بہتان مانتے خواہ اس بات کو بیان کرنے والا کتنا ہی ثقہ اور سچا شخص ہو، اس سے معلوم ہوا کہ کسی بات کا بیان کرنے والا اپنے ثقہ ہونے کے باوجود اگر ایسی بات بیان کرے جو عقلاً وشرعاً محال ہو تو یہ بات اسے رد کرنے کے لئے کافی ہے۔

اسی طرح متعدد احادیث میں بھی درایت کے اصول اپنانے کی ترغیب دی گئی ہے، مثلاً:

امام احمدؒ نے مسند (۳/ ۴۹۷، ۵/ ۴۲۵) میں حضرت ابوحمید وابواسید رضی اللہ عنہما سے یہ حدیث روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

”إذا سمعتم الحديث عني تعرفه قلوبكم، وتلين له أشعاركم وأبشاركم، وترون أنه منكم قريب؛ فأنا أولاكم به، وإذا سمعتم الحديث عني تنكره قلوبكم، وتنفره منه أشعاركم وأبشاركم، وترون أنه منكم بعيد؛ فانا أبعدكم منه“

حضور پاک ﷺ نے صحابہ کو مخاطب فرما کر جو کہ مزاج شناس نبوت ہیں یہ ارشاد فرمایا کہ: ”اگر تم کو میرے حوالہ سے کوئی ایسی حدیث پہونچے جس کو تمہارے قلوب اوپری اور انوکھی نہ جانیں، نیز اس حدیث کے مضمون سے تمہارے بال وکھال نرم ہو جائیں (یعنی وہ تمہارے ظاہر کو متاثر کرے) اور وہ حدیث تمہارے دین سے تمہیں قریب نظر آئے تو میں اس حدیث کے بولنے کا زیادہ مستحق ہوں، اور اگر معاملہ برعکس ہو تو ایسی حدیث کے صدور سے میں زیادہ بعید

ہوں، (یعنی وہ میری حدیث نہیں ہوسکتی)۔

حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر (۲/۲۵۵) میں اس حدیث پر جید الاسناد کا حکم لگایا ہے۔ دیکھئے اس حدیث میں بھی نبی کریم ﷺ نے حدیثوں کی صحت کو پرکھنے کے لئے ایک درایتی معیار (حدیث کا اپنے پاس محفوظ ذخیرۂ حدیث سے موازنہ کرنے) کی جانب رہ نمائی فرمائی ہے، خواہ اس حدیث کا روایت کرنے والا ثقہ اور قابل اطمینان ہی کیوں نہ ہو۔

یہی وجہ ہے کہ ہم متعدد کبارِ صحابہ کو دیکھتے ہیں کہ وہ ان تک نقل کی جانی والی احادیث کا اپنے پاس موجود کتاب وسنت کی نصوص سے موازنہ کرتے، بل کہ عقلی اعتبار سے بھی ان کی معنویت میں غور فرماتے تھے۔

صحابہ رضی اللہ عنہم نے احادیث شریفہ کو پرکھنے کے لئے جو درایتی معیار اختیار فرمائے انھیں درج ذیل قسموں پر تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱-حدیث کا قرآن کریم سے موازنہ

۲-حدیث کا دوسری احادیث سے موازنہ

۳-حدیث کا عقل سلیم کے مقتضی، یا قیاس سے موازنہ

۱-قرآن کریم سے موازنہ

اس میں شک نہیں کہ اصل کتابِ ہدایت قرآن کریم ہے اور حدیث نبوی اس کی شرح وبیان کا درجہ رکھتی ہے اور جیسا کہ معلوم ہے قرآن کریم کے الفاظ ومعنی دونوں اللہ تعالیٰ کی طرف سے منزل ہیں جس میں بالمعنی روایت کا احتمال ہی نہیں ہے، جب کہ حدیث نبوی کا معنی تو اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہوتا ہے، اور الفاظ رسول اللہ ﷺ کے ہوتے ہیں، اور عام طور سے ان کی روایت بالمعنی ہوتی ہے۔

یہ ممکن نہیں ہے کہ قرآن کریم اور اس کی شرح ''حدیث نبوی'' جو من جانب اللہ ہے دونوں آپس میں متناقض ومتعارض ہوں، پس اگر کسی حدیث کا مفہوم قرآن کے معنی سے معارض ہوتا ہے تو اسکا صاف مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کی روایت میں کوئی خلل اور نقص ہے، لہٰذا قرآن کے مقابلہ میں حدیث رد کردی جائے گی۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے حکم کو رد کیا جارہا ہے، بلکہ یہ کہا جارہا ہے کہ جس کلام کو آپ ﷺ کی طرف

منسوب کیا گیا ہے وہ آپ کا نہیں ہے، بلکہ راوی کی جانب سے کسی خطا ونسیان، یا پوری بات نہ نقل کرنے، یا اصل مراد نبوی کو نہ سمجھ کر اپنے الفاظ میں بیان کرنے کا نتیجہ ہے، جس کی دلالت مراد نبوی کے علاوہ دوسرے مفہوم پر ہونے لگی ہے، جب کہ قرآن کریم اس طرح کے تمام احتمالات سے منزہ ہے، اسی وجہ سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے متعدد احادیث کو قرآن کریم سے موازنہ کرتے ہوئے ان کی صحت اور خطاء کا فیصلہ کیا ہے، جس کی چند مثالیں پیشِ خدمت ہیں۔

(**الف**) دیکھئے یہ امیر المؤمنین عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ ہیں کہ جب ان کے سامنے فاطمہ بنت قیسؓ کی حدیث جس کے بموجب مطلقہ بائنہ کا نفقہ اس کے طلاق دینے والے شوہر پر نہیں ہے؛ پیش کی جاتی ہے تو آپ قرآن کریم کی آیت سے اس کا موازنہ کرتے ہوئے رد فرما دیتے ہیں، کیوں کہ وہ قرآن کے ظاہر کے خلاف تھی۔

امام مسلم نے ابواسحٰق سبیعی کے طریق سے روایت کیا، فرماتے ہیں کہ میں اسود بن یزید کے ساتھ کوفہ کی مسجد اعظم میں بیٹھا تھا ہمارے ساتھ عامر شعبی بھی تھے، تو شعبی نے فاطمہ بنت قیس کی حدیث بیان کی کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کے لئے رہائش اور نفقہ (شوہر پر) مقرر نہیں فرمایا، تو اسود نے ایک مٹھی کنکری لے کر شعبی کو مارا، اور کہا کہ: ناس ہو تمہارا، تم اس جیسی حدیث بیان کرتے ہو جب کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ہم اللہ کی کتاب اور اپنے نبی ﷺ کی سنت کو نہیں چھوڑ سکتے ایک ایسی عورت کے بیان پر جس کے متعلق ہم نہیں جانتے کہ آیا اس نے بات صحیح یاد رکھی یا بھول گئی، مطلقہ بائنہ کے لئے رہائش اور نفقہ ہوگا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة**﴾۔ (صحیح مسلم، کتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، ۱۴۸۰)

(**ب**) اسی طرح ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ جب انہیں معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ آں حضرت ﷺ کے حوالہ سے یہ حدیث بیان کرتے ہیں: "**إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه**" (کہ میت کو اس کے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے) تو ام المؤمنینؓ نے فرمایا: اللہ عمر پر رحم کرے! قسم بخدا رسول اللہ نے یہ نہیں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کسی مومن کو کسی کے رونے کی وجہ سے عذاب دیتے ہیں، بلکہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کافر کو اس کے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے اور زیادہ عذاب دیتے ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں تمہیں (ان کے قول کی صداقت جاننے کے لئے) کافی ہے قرآن کی یہ آیت ﴿**ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾۔ (صحیح البخاری، کتاب الجنائز، رقم ۱۲۸۸)

(ج) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی سے متعلق یہ قصہ بھی منقول ہے کہ: دو شخص ام المؤمنین عائشہؓ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ: حضرت ابو ہریرہؓ آں حضور ﷺ کے حوالہ سے یہ حدیث بیان کررہے ہیں: "إنما الطیرة فی المرأة والدابة والدار" (نحوست تو عورت، جانور اور گھر میں ہوتی ہے)، اس پر وہ انتہائی ناراض ہوئیں، اور فرمایا: "قسم اس ذات کی جس نے قرآن کریم ابوالقاسم ﷺ پر نازل کیا! وہ یوں نہیں فرما سکتے، انھوں نے تو یوں ارشاد فرمایا ہے کہ: لوگ زمانۂ جاہلیت میں کہا کرتے تھے: "الطیرة في المرأة والدابة والدار" پھر ام المؤمنین رضی اللہ عنہا نے یہ آیت کریمہ تلاوت فرمائی (جس سے مذکورہ حدیث ابو ہریرہؓ صریح معارض ہے): ﴿مَا اَصَابَ مِنْ مُّصِیْبَةٍ فِی الْاَرْضِ وَلَا فِیْٓ اَنْفُسِکُمْ اِلَّا فِیْ کِتٰبٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ نَّبْرَاَهَا﴾، (روئے زمین پر یا تمھاری جانوں میں کوئی مصیبت نازل نہیں ہوتی مگر قبل اس کے کہ ہم اسے نازل کریں وہ نوشتۂ تقدیر میں لکھی ہوتی ہے)۔ (الإجابة فی ما استدرکته عائشة علی الصحابة، ص ۱۱۵، تاویل مختلف الحدیث لابن قتیبة، ص ۹۸)

۲- دیگر احادیث سے موازنہ

اس میں شبہہ نہیں کہ بسا اوقات آں حضرت ﷺ سے ایک ہی مسئلہ میں ایک سے زائد حکم منقول ہوتا ہے، کبھی تو ان میں تقدم و تأخر کے ثبوت کی وجہ سے ناسخ و منسوخ کی بات سامنے آجاتی ہے اور کبھی ایسا نہیں ہوتا، ایسی صورتِ حال میں کون سی حدیث عمل کے لیے منتخب کی جائے اور اسے سنت کا درجہ دیا جائے؟ یہ ایک حل طلب سوال ہے، صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان اس طرح کے واقعات بکثرت پیش آئے کہ ایک صحابی نے اپنے علم کے مطابق ایک حدیث پر عمل کیا یا اس کے مطابق فتویٰ دیا، جب کہ اسی مجلس میں دوسرے صحابی کی معلومات کے مطابق آں حضور ﷺ سے اس مسئلہ میں دوسرا حکم تھا، چنانچہ ان میں اختلاف ہوتا ہے، اور باہمی تصفیہ کے لیے وہ متفقہ طور سے کوئی ایسا طریقہ اختیار کرتے ہیں کہ ان کا نزاع ختم ہو جاتا ہے پھر وہ ایک نکتے پر متفق ہو جاتے ہیں، ترجیح کے اُن طرق یا اصولوں کو ہم مندرجہ ذیل قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں:

(۱) مسئلہ کے ساتھ خصوصیت رکھنے والے صحابی کی روایت کو فیصل قرار دینا۔

(۲) متعارض حدیثوں یا دلیلوں میں سے ایک کو دوسری پر دیگر ایک یا چند احادیث کی تائید سے ترجیح دینا۔

(۳) صاحبِ واقعہ کے بیان کو مقدم رکھنا۔

(۴) متعارض حدیثوں کو تعدد واقعہ پر محمول کرنا۔

پہلا اصول: مسئلہ کے ساتھ خصوصیت رکھنے والے صحابی کی روایت کو فیصل قرار دینا، اس کی متعدد مثالیں موجود ہیں، بیشتر کا تعلق آں حضور ﷺ کی گھریلو یا اندرونی زندگی سے ہے، چنانچہ گھریلو و معاشرتی مسائل سے متعلق نبی کریم ﷺ سے جتنا سابقہ ازواج مطہرات کو پڑتا تھا دوسرے لوگوں کو نہیں پڑتا تھا، بلکہ دوسرے لوگ تو اس طرح کے مسائل کو اتنی باریکی گہرائی اور توجہ سے حاصل بھی نہیں کر سکتے تھے جتنا کہ ازواج مطہرات کر سکتی تھیں، چنانچہ جب صحابہؓ کے درمیان اس طرح کے مسئلہ میں اختلاف ہوتا تو فوراً خود یا کسی قاصد کے ذریعہ ازواج مطہرات میں سے کسی سے معلوم کرتے، اور وہ حضرات جو کچھ بیان فرماتیں اسی کو حرفِ آخر قرار دیتے، کیوں کہ انھیں کو اس مسئلہ میں اختصاص حاصل تھا، مثلاً:

(**الف**) حضرت ابو بکر بن عبد الرحمٰن کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابو ہریرہؓ کو یہ حدیث بیان کرتے ہوئے سنا کہ: جس شخص کی جنابت کے ساتھ صبح ہو جائے وہ روزہ نہ رکھے، میں نے عبد الرحمٰن بن حارثؓ سے اس کا ذکر کیا تو انھوں نے اس کا انکار کیا، پھر ہم دونوں امہات المومنین عائشہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہما کے یہاں گئے، ان سے عبد الرحمٰن نے اس سے متعلق پوچھا، تو دونوں نے بتایا کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کی بغیر کسی بدخوابی کے اس حالت میں صبح ہوتی تھی اور آپ روزہ رکھتے تھے، کہتے ہیں کہ پھر ہم مدینہ کے گورنر مروان بن حکم کے پاس گئے اور ان سے قصہ بیان کیا تو انھوں نے کہا: میں تاکیداً کہتا ہوں کہ تم ابو ہریرہؓ کے پاس جاؤ اور ان کی تردید کرو، چنانچہ ہم حضرت ابو ہریرہؓ کے پاس گئے، اور عبد الرحمٰن نے ان کو پوری بات بتائی تو انھوں نے فرمایا: کیا ان دونوں امہات المومنین نے تم سے یہ بات بیان فرمائی ہے؟ کہا: جی، تو انھوں نے فرمایا: پھر تو وہی زیادہ جانتی ہیں، اور اپنی بات کو حضرت فضل بن عباسؓ پر محول کرتے ہوئے فرمایا کہ انھوں نے مجھے بتایا تھا اور میں نے خود آں حضور ﷺ سے نہیں سنا تھا، اس واقعہ کے بعد ابو ہریرہؓ نے اپنی حدیث سے رجوع کر لیا۔ (صحیح مسلم، کتاب الصیام، باب صحۃ صوم من طلع علیه الفجر وهو جنب)

(**ب**) حضرت عبید بن رفاعہ انصاری کہتے ہیں کہ: ہم لوگ صحابہؓ کی ایک مجلس میں تھے جس میں حضرت زید بن ثابتؓ بھی موجود تھے، ان کے درمیان بغیر انزال کے غسل واجب ہونے، نہ ہونے کی بحث چھڑ گئی، حضرت زیدؓ نے فرمایا کہ مجامعت کے دوران انزال نہ ہو تو اس سے زیادہ ضروری نہیں کہ آدمی شرم گاہ دھو کر وضو کر لے، اہل مجلس میں سے ایک صاحب اٹھے اور حضرت عمرؓ سے جا کر بیان کر دیا، آپؓ نے فرمایا تم خود جا کر انھیں بلا لاؤ تا کہ تم ہی ان کے خلاف

گواہ بنو، وہ صاحب انھیں بلا کر لے گئے دراں حالے کہ حضرت عمرؓ کے پاس حضرت علیؓ و معاذؓ سمیت چند صحابہ موجود تھے، حضرت عمرؓ نے فرمایا: ارے اپنی جان کے دشمن! تم لوگوں کو ایسا فتویٰ دیتے ہو؟

انھوں نے عرض کیا: میں نے اپنی جانب سے گھڑا نہیں ہے، بلکہ اپنے خاندان کے بڑوں رفاعہ بن رافع اور ابو ایوب انصاری وغیرہ سے سنا ہے۔

تو حضرت عمرؓ نے اپنے پاس موجود صحابہ سے پوچھا: آپ حضرات کی اس بارے میں کیا رائے ہے؟

تو ان میں بھی اختلاف ہونے لگا، حضرت عمرؓ نے کہا: ارے اللہ کے بندو! تم اصحاب بدر اور امت کے عمدہ ترین ہو کر اختلاف کر رہے ہو؟

تو حضرت علیؓ نے کہا کہ: امیر المومنین! ازواجِ مطہرات کے پاس بھیج کر تحقیق کرا لیجئے، اگر اس طرح کی کوئی بات ہوگی تو انھیں اس کا ضرور علم ہوگا۔

انھوں نے حضرت حفصہؓ کے پاس آدمی بھیجا، ان کو اس کا علم نہیں تھا، پھر حضرت عائشہؓ کے پاس بھیجا تو انھوں نے بتایا کہ جب ختنہ ختنہ سے آگے بڑھ جائے تو غسل واجب ہو جائے گا اگر چہ انزال نہ ہو، تب حضرت عمرؓ نے فرمایا: اب اگر میرے علم میں یہ بات آئی کہ کسی شخص نے ایسا کیا اور پھر بھی غسل نہیں کیا تو میں اسے عبرت ناک سزا دوں گا۔

(صحیح مسلم، کتاب الحیض ، باب نسخ الماء من الماء. الإجابة للزرکشی ص ۷۸)

دوسرا اصول: دو متعارض حدیثوں یا دلیلوں میں سے ایک کو دوسری پر دیگر ایک یا چند احادیث کی تائید سے ترجیح دینا۔ اس اصول کی بھی متعدد مثالیں دورِ صحابہ میں ملتی ہیں، مثلاً:

(الف) صحیحین میں یہ حدیث ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے بیان کیا گیا کہ حضرت ابو ہریرہؓ یہ حدیث بیان کرتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''جو شخص جنازے کے پیچھے پیچھے جا کر (تدفین میں شرکت کر لے) تو اسے ایک قیراط ثواب ملتا ہے، تو ابن عمرؓ نے فرمایا: ابو ہریرہؓ کچھ زیادہ ہی حدیث بیان کرنے لگے ہیں (یہ بات انھوں نے اس لیے کہی کہ انھیں صرف نماز جنازہ میں شرکت پر ثوابِ قیراط کی حدیث معلوم تھی، اس کے بعد جنازے کے ساتھ جا کر تدفین میں شرکت پر بھی ایک قیراط ملتا ہے یہ بات معلوم نہ تھی)

چنانچہ اس کی تحقیق کے لیے انھوں نے اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس آدمی بھیجا تو انھوں نے ابو ہریرہ رضی اللہ

عنہ کی تصدیق فرمائی، تو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے افسوس کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا: تب تو ہم نے بہت سارے قیراط ضائع کردیئے۔ (صحیح مسلم ، فضل الصلاۃ علی الجنازۃ واتباعھا)

دیکھئے ابن عمرؓ نے اپنی دانست پر حدیث ابو ہریرہؓ کو راجح تسلیم کرلیا کہ ان کی بیان کردہ حدیث کی تائید حدیث عائشہؓ سے بھی ہورہی تھی، یہاں یہ پہلو بھی نہیں ہے کہ حضرت عائشہؓ کو اس مسئلہ میں زیادہ جانکاری ہوگی، کیوں کہ اتباعِ جنازہ مردوں کا کام ہوتا ہے نہ کہ عورتوں کا۔

(ب): حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن اور ابن عباسؓ حضرت ابو ہریرہؓ کے یہاں جمع تھے، بات آگئی اس کی کہ شوہر کی وفات کے چند ہی دنوں بعد اگر اسکی حاملہ بیوی پیدائش سے فارغ ہوجائے تو کیا اس کی عدت پوری ہوجائے گی جیسا کہ آیت کریمہ ﴿و أولات الاحمال أجلهن﴾ الآیة کا تقاضا ہے؟ یا پورے چار مہینے دس دن مکمل کرنے پڑیں گے؟

ابن عباسؓ نے کہا کہ دونوں میں سے بعد والی جو مدت ہوگی اتنی مدت عدت قرار پائے گی۔

ابوسلمہ نے کہا کہ نہیں، وضع حمل کے بعد عورت عدت سے نکل جائے گی، حضرت ابو ہریرہؓ نے کہا میں اپنے بھتیجے (یعنی ابوسلمہ) کے ساتھ ہوں۔

اس پر ان حضرات نے کریب مولی ابن عباسؓ کو ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس بھیج کر معلوم کیا تو انھوں نے بتایا کہ سُبیعہ بنت حارث اسلمیہ کے شوہر کی وفات کے چند ہی دنوں بعد انھیں ولادت ہوئی، اور بنوعبدالدار کے ایک شخص ابوالسنابل نے یہ کہہ کر نکاح کا پیغام بھیجا کہ وہ اب عدت سے نکل چکی ہیں، انھوں نے کسی دوسرے آدمی سے نکاح کرنا چاہا تو ابوالسنابل نے کہلا بھیجا کہ ابھی ان کے لیے نکاح کرنا جائز ہی نہیں، کیونکہ ابھی ان کی عدت باقی ہے۔

انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ نکاح کرسکتی ہیں۔ (سنن الدارمی ، باب عدۃ الحامل المتوفی عنھازوجھا)

اس واقعہ میں بھی یہ کہنا ضروری نہیں کہ مسئلہ ایسا ہے جس کو صرف خواتین ہی یا ازواج مطہرات ہی بہتر جان سکتی ہیں، اس جیسے مسائل کا علم دیگر حضرات کو بھی بآسانی ہوسکتا ہے جیسا کہ ابوالسنابلؓ کو اس کا علم تھا، چنانچہ صحابہؓ نے ایک دلیل کو دوسری دلیل پر فوقیت صرف اس بنا پر دی کہ اس کو ایک دوسری حدیث سے تقویت مل رہی تھی۔

تیسرا اصول: صاحبِ واقعہ کے بیان کو مقدم رکھنا، صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے متعارض نصوص میں ترجیح کے لیے

اس اصول پر بھی عمل کیا ہے، صرف دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

(**الف**) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ خواتین کو یہ حکم دیتے ہیں کہ وہ حیض ونفاس یا جنابت کے غسل میں اپنے جونڈے کھول کر غسل کریں، تاکہ بالوں کی جڑوں تک پانی پہونچے، (کیوں کہ آں حضور ﷺ نے فرمایا ہے "**تحت کل شعرة جنابة**" ہر بال کے نیچے جنابت کا اثر ہوتا ہے)۔

تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا تعجب ہے ابن عمروؓ پر! وہ عورتوں سے یہ کیوں نہیں کہہ دیتے کہ وہ اپنے بال ہی منڈوالیں؟ بیشک میں اور اللہ کے رسول ﷺ ایک ساتھ ایک ہی برتن سے غسل کرتے تھے، اور میں اس سے زیادہ نہیں کرتی تھی کہ اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہالوں، یعنی جونڈے نہیں کھولتی تھیں اور آں حضرت ﷺ دیکھتے تھے اور کچھ نہیں فرماتے تھے، معلوم ہوا کہ جونڈوں کا کھولنا ضروری نہیں ہے۔

اسی مضمون کی حدیث حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے بھی مروی ہے جس میں ام سلمہؓ نے پوچھا کہ "کیا میں غسل جنابت کے لئے جونڈے کھولوں؟" تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا ، إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات ثم تفيضين الماء فتطهرين**". (صحیح مسلم ، باب حکم ضفائر المغتسلة)

(**ب**) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ سے یہ کہتے ہوئے سنا کہ: جب تم رمی کر کے حلق کرا چکو تو تمہارے لئے ہر چیز حلال ہو جاتی ہے علاوہ بیوی کے اور خوشبو لگانے کے، سالم بن عبداللہ کہتے ہیں: اور حضرت عائشہؓ کہتی تھیں کہ ہر چیز حلال ہو جاتی ہے علاوہ بیوی کے، ایک دوسری روایت میں ہے فرماتی ہیں: کہ میں نے خود رسول اللہ ﷺ کو احرام شروع کرنے سے پہلے خوشبو لگائی اور رمی جمرہ کے بعد طواف زیارت سے پہلے خوشبو لگائی، سالم کہتے ہیں: "**وسنة رسول الله ﷺ أحق أن يتبع**" (یہ حدیث صحیحین اور دوسری کتب میں مختلف الفاظ سے منقول ہے، مذکورہ سیاق حازمی کی "الاعتبار" ص ۲۸۳ سے منقول ہے)۔

اگرچہ کسی حدیث میں صراحتًا ہمیں یہ تو نہیں ملا کہ حضرت عمر اور ابن عمر رضی اللہ عنہما نے حدیث عائشہؓ کی جانب اپنے قول سے رجوع فرمالیا تاہم اتنا ضرور ہے کہ ان کی یہ حدیث بہت سے صحابہ وتابعین تک پہونچی، اور خود حضرت سالم بن عبداللہ (جو مدینہ کے سات فقہاء میں سے ایک تھے) نے اپنے باپ دادا کا قول چھوڑ کر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کو صاحبِ واقعہ اور مبتلی بہ کا بیان ہونے کی بنا پر سنت نبوی قرار دیتے ہوئے قبول فرمالیا۔

چوتھا اصول: متعارض حدیثوں کو تعددِ واقعہ پر محمول کرنا۔

بعض دفعہ ایک ہی واقعہ سے متعلق متعارض روایات آجاتی ہیں، اوران میں یہ فیصلہ کرنا مشکل ہوجاتا ہے کہ صحیح اور واقع کے مطابق کون سی روایت ہے، صحابہ رضی اللہ عنہم میں حضرت ابن عباسؓ نے اسی طرح کے ایک واقعہ سے متعلق روایات میں تعددِ واقعہ یا تعددِ محل کو ثابت کرکے ہر روایت کو اس پر بحسن وخوبی منطبق فرمایا ہے جو بعد میں آنے والوں کے لیے قابل تقلید اصول قرار پایا، سنن ابوداود میں مروی ہے:

''سعید بن جبیرؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا: ابوالعباس! مجھے تعجب ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے صحابہ آپ کے احرام (حج کی نیت) کی ابتدا، بیان کرنے میں اس قدر مختلف کیوں ہیں؟ فرمایا مجھے اس کی اصل حقیقت کا سب سے زیادہ پتہ ہے، اس میں تو شبہ نہیں کہ آں حضور ﷺ کا حج ایک ہی تھا، اسی میں لوگ مختلف باتیں کہتے ہیں، حضور ﷺ حج کے اردہ سے نکلے، جب آپ (مدینہ کے باہر) ذوالحلیفہ میں اس جگہ جہاں آپ نے احرام کی دو رکعتیں پڑھیں نماز سے فارغ ہوئے تو اسی جگہ آپ ﷺ نے حج کا احرام باندھ لیا، کچھ لوگوں نے وہاں آپ سے (نیت کے الفاظ) سنے اور محفوظ کرلیے۔

پھر آپ ﷺ اونٹنی پر سوار ہوئے اور جب اونٹنی آپ کو لے کر اٹھی تو اس وقت بھی آپ نے وہ الفاظ فرمائے، اسے کچھ دوسرے لوگوں نے سنا، اس لئے کہ لوگ آپ ﷺ کے پاس ٹولیوں کی شکل میں آتے تھے، چنانچہ اِن لوگوں نے آپ سے وہ الفاظ اس وقت سنے جب کہ آپ کو اونٹنی لے کر اٹھی تھی، تو انھوں نے یہ بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے احرام ہی اس وقت باندھا تھا جب آپ کی اونٹنی آپ کو لے اٹھی تھی۔

کچھ دور چلنے کے بعد جب آپ ﷺ بیداء پہاڑی پر چڑھے تو پھر آپ نے وہ الفاظ دہرائے، اوراس وقت کچھ دوسرے حضرات نے سنا، تو انھوں نے بھی یہی بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے احرام اس وقت باندھا تھا جب آپ بیداء کی بلندی پر چڑھ رہے تھے۔ قسم بخدا! آپ ﷺ نے تو اپنی نماز کی جگہ ہی پر احرام باندھ لیا تھا، تلبیہ اس وقت بھی پڑھا تھا جب آپ کو اونٹنی لے کر اٹھ رہی تھی، اوراس وقت بھی جب کہ آپ بیداء کی بلندی پر چڑھ رہے تھے، سعید بن جبیر کہتے ہیں کہ جو لوگ ابن عباسؓ کے قول کو تسلیم کرتے ہیں وہ مصلی ہی پر احرام باندھ لینے کے قائل ہیں۔'' (سنن أبی داود ، کتاب الحج / باب فی وقت الاحرام)

اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ یہ طریقۂ جمع وتطبیق اگر ممکن ہوتو اس سے بڑھ کر کوئی طریقہ نہیں ہے، چنانچہ بعد کے فقہائے کرام نے بھی اس کو اسوہ مانتے ہوئے متعدد مسائل میں متعارض نصوص کے درمیان جمع وتطبیق کا کام اسی نہج پرانجام دیا ہے۔

۳-حدیث کا مقتضائے عقل سے موازنہ

جب کوئی حدیث موجبات عقل کے صریح خلاف ہو،یعنی کہ کوئی حدیث اگر عقلِ سلیم (جوسنتِ نبوی سے محبت بھی رکھتی ہو) کے مقتضی کے خلاف جارہی ہوتو رد کردی جائے گی کیوں کہ شریعت ممکنات عقلیہ کو بیان کرتی ہے، محالات کو نہیں، بلاشبہہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی احادیث کو میزان عقل پر پرکھا ہے، اور جو حدیث موجبات عقل کے صریح منافی نظر آئی اس کی صحت سے انکار فرمایا ہے، مثلاً:

(**الف**) حدیث ''ولد الزنا شر الثلاثة'' یعنی زنا سے پیدا ہونے والی اولاد، زانی، مزنیہ اور ولد تینوں میں بدترین ہے۔اس حدیث کو حاکم نیساپوری نے مستدرک (۱۱۲/۳) میں روایت کرکے اس پر صحت کا حکم لگایا اور حافظ ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے، مگر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اس کو عقل کی کسوٹی پر پرکھتے ہوئے رد فرماتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

''لو كان شر الثلاثة ما استونئ بأمه أن تُرجم حتىٰ تضعه'' اگر یہ تینوں میں بدترین ہوتا تو اس کی ماں کو رجم کیے جانے میں اتنی مہلت نہ دی جاتی کہ وہ اسے جن لے۔(الإجابة للزركشي ص ۱۲۰)

(**ب**) حضرت ابو ہریرہؓ نے یہ حدیث سنائی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ''آگ پر پکی ہوئے چیز کھانے سے وضوء واجب ہے خواہ پنیر کے ٹکڑے ہی کیوں نہ کھائے ہوں'' اس پر حضرت ابن عباسؓ نے نقد کیا کہ کیا ہم گرم تیل استعمال کرکے بھی وضوء کریں، کیا ہم گرم پانی بھی استعمال کرکے وضو کریں، تو ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ ''بھتیجے! جب میں رسول اللہ ﷺ سے منسوب کوئی حدیث بیان کروں تو اس پر نظائر پیش کرکے معارضہ مت کیا کرو''۔ (سنن الترمذي، الطهارة/ باب ما جاء في الوضوء مما غيرت النار)

(**ج**) حضرت ابو ہریرہؓ ہی نے یہ حدیث بیان کی کہ ''جس شخص نے کوئی مردہ نہلایا وہ خود غسل کرلے، اور جس نے جنازہ کو اٹھایا ہے وہ وضو کرلے''۔ یہ بات حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو پہونچی تو انھوں نے فرمایا: کیا مسلمانوں کے

مردے ناپاک ہوتے ہیں؟ اس آدمی نے کیا قصور کرلیا جس نے لکڑی کی چار پائی پکڑ لی؟ اسی طرح کا نقد حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی منقول ہے۔ (الإجابة ، ص ۱۲۱ – ۱۲۲)

مذکورہ بالا تمام معیارِ نقد کی مزید وضاحت و امثلہ کے لیے دیکھئے: دکتور مسفر عزم اللہ دمینی کی کتاب ''مقاییس نقد متون السنة''۔

صحابہ رضی اللہ عنہم نے درایت کے مذکورہ بالا اصول پر احادیث و روایات کے پرکھنے کی داغ بیل ڈال دی، جس کے سلسلہ کو حضرات فقہاء و اصولیین نے مزید آگے بڑھایا، اور حضرات محدثین نے یہ شعبہ فقہاء و اصولیین کے حوالہ کر دیا جنہوں نے بعد میں اس کو مستقل علم کی حیثیت سے اصولِ فقہ کا جزء قرار دے لیا، زمانہ کی رفتار اور روایاتِ حدیث میں تنوع کے تقاضے سے بعد میں درایت کے اصول میں بھی کچھ اضافے ہوئے، ان کی تفصیل کا یہ موقع نہیں، اس کے لیے راقمِ حروف کی کتاب ''حدیث اور فہمِ حدیث'' کے آٹھویں باب ''نقدِ حدیث کا درایتی معیار'' کی مراجعت کی جائے۔

روایتِ حدیث میں صحابہ کی احتیاطی تدابیر

بنیادی طور پر اس ذمہ داری کو بھی حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے اپنے کاندھوں پر لیا اور اس کی انجام دہی کے لیے بہت سے اصول اور طریقے اختیار کیے جن کی روشنی میں آگے چل کر حضرات محدثین کرام نے حفاظتِ حدیث کا بے مثال کارنامہ انجام دیا، اس کام کو انجام دینے کے لیے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے متعدد احتیاطی تدابیر اختیار فرمائیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

۱–اس بات کا اہتمام کہ جہاں تک ہو سکے حدیث بیان کرنے سے پرہیز کیا جائے مبادا نادانستہ طور سے سہی غلط بیانی یا کسی خطا کا صدور ہو جائے، چنانچہ حضرات شیخین ابوبکر و عمر نیز عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم سے روایت حدیث کے سلسلہ میں کمی یا پرہیز کرنے کے واقعات بکثرت منقول ہیں۔ (منهج النقد للدكتور نور الدين ص ۵۲، ۵۳)

۲–اس بات کا اہتمام کہ کسی سے حدیث سنتے یا بیان کرتے وقت حد درجہ احتیاط ملحوظ رکھی جائے، اور پورے طور سے اطمینان کے بعد ہی حدیث قبول کی جائے، یا بیان کی جائے، حضراتِ شیخینؓ اس پر شدت سے عمل پیرا تھے، جیسا کہ حضرت عمرؓ اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے

ایک حدیث بیان کرنے پر باقاعدہ گواہ طلب کیا۔(بخاری ، باب الاستیذان والتسلیم ثلاثا)

۳-ان ہی احتیاطی تدابیر کی اہم ترین کڑی روایت کو قبول کرنے کے لئے سند بیان کرنے کا التزام بھی ہے، چنانچہ پہلی صدی ہجری نصف حد کو پار بھی نہیں کر پاتی ہے کہ تیسرے خلیفۂ راشد حضرت عثمانؓ کی شہادت (سنہ ۳۵ھ) کے نتیجے میں خارجیت وشیعیت کی شکل میں فتنے رونما ہونے لگے، اور اپنے اپنے نظریات کی ترویج وتائید میں وضع حدیث تک کی جسارت شروع ہوگئی تو حضرات صحابہ وکبارِ تابعین قبول روایت کے لئے سند کو ضروری قرار دینے لگتے ہیں، چنانچہ محمد بن سیرین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”**لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة، قالوا: سموا لنا رجالكم، فيُنظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم**“. کہ ویسے تو لوگ روایت کی سند اور ذریعہ کے متعلق نہیں پوچھا کرتے تھے، مگر فتنہ کے ظہور کے بعد کہنے لگے کہ بھئی اپنے رجال (ذرائع علم) کو متعین کرکے بتاؤ کہ کس نے تم سے بیان کیا، تاکہ اہل سنت ہوں تو ان کی حدیث قبول کی جائے، اہل بدعت ہوں تو ان کی حدیث نہ لی جائے۔ (مقدمة صحيح مسلم)

۴-راوی کی عدالت وضبط کو جانچنے کا اہتمام: حضرت ابن سیرین رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا عبارت سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ سند بیان کرنے کا مطالبہ اسی وجہ سے کیا جاتا تھا کہ راوی کی عدالت وضبط کے متعلق معلوم کرلیا جائے کہ ایا وہ اس قابل ہے کہ اس کی حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

نیز ابوبکر بن عیاش مغیرہ بن مقسم الضبی سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فرماتے تھے: ”**لم يكن يُصَدَّق على علي** رضی اللہ عنہ **في الحديث عنه إلا من أصحاب عبد الله بن مسعود** رضی اللہ عنہ“ کہ حضرت علیؓ سے منسوب کوئی بات اس وقت تک صحیح نہیں تسلیم کی جاتی تھی تاوقتے کہ حضرت ابن مسعودؓ کے شاگردوں میں سے کوئی اس کو روایت نہ کرتا ہو (کیوں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے تلامذہ میں بعض غلو پسندی سے متہم تھے)۔ (مقدمة صحيح مسلم)

چنانچہ صحابہؓ میں سے حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبادہ بن صامت اور حضرت انس رضی اللہ عنہم سے بعض رجال پر جرح وتعدیل کے کلام منقول ہیں۔(منهج النقد ص ٥٦)

۵-علو سند کا اہتمام: حدیث اگر کسی واسطہ سے معلوم ہوتی اور یہ ممکن ہوتا کہ اصل صاحبِ واقعہ صحابیؓ، یا خود صاحب حدیث صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی جاسکتی ہے تو باقاعدہ سفر کرکے اصل مصدر سے حدیث دریافت کرنے کا اہتمام، جیسا کہ حضرت

ضمام بن ثعلبہؓ کے خدمت نبوی میں حاضر ہوکر براہِ راست ان باتوں سے متعلق سوال وجواب کے قصہ سے معلوم ہوتا ہے جوآں حضور ﷺ کے قاصد ومبلغ کے ذریعہ پہلے سے ان کے علم میں آچکی تھیں۔ (صحیح مسلم : باب بیان الإیمان باللہ وشرائع الدین، رقم ۱۲)۔

اسی طرح حضرت جابر بن عبداللہؓ نے صرف ایک حدیث کی خاطر مہینہ بھر کی مسافت طے کرکے باقاعدہ شام کا سفر کیا اور حضرت عبداللہ بن انیسؓ سے حدیث حاصل کی۔ (صحیح البخاری:العلم/ باب الخروج لطلب العلم). معلوم ہوا کہ سماعِ حدیث کے لیے سفر کی مشقت برداشت کرنے کی طرح صحابہؓ نے ہی ڈالی ہے۔

اس اہتمام کی وجہ صرف یہ تھی کہ روایت میں جس قدر وسائط کم ہوں گے اس قدر اس میں وہم وخطا، یا غلط بیانی کے امکانات بھی کم ہوں گے، یہ بہت اہم اصول ہے۔

صحابہ رضی اللہ عنہم کے قائم کردہ خطوط پر حضرات تابعین روایت اور درایت دونوں پہلوؤں سے حدیث شریف کی خدمت انجام دیتے رہے، یہاں تک کہ پہلی صدی ہجری کے اختتام تک روایتِ حدیث کی درج ذیل قسمیں معرضِ وجود میں آگئیں:

مرفوع، موقوف، مقطوع، متصل، مرسل، منقطع اور مدلس وغیرہ، جو مجموعی طور سے مقبول اور مردود کی جانب منقسم ہیں، مقبول بعد میں چل کر صحیح وحسن میں اور مردود؛ ضعیف اور اس کی دیگر اقسام میں منقسم ہوئی۔

علوم الحدیث دوسری وتیسری صدی ہجری میں

تاریخ اسلام کی دوسری وتیسری صدیاں روایتِ حدیث کے شباب کا زمانہ ہیں، حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم عالم کے طول وعرض میں پھیل گئے تھے، ان کے شاگردانِ باصفا ان کی بیان کردہ احادیث وآثار کی بہ کثرت روایت کرنے لگے تھے، اوران احادیث وآثار کی جستہ جستہ تدوین بھی ہونے لگی تھی، جس کے نتیجے میں علومِ حدیث کی نئی نئی صورتیں سامنے آنے لگیں، مثلاً:

(۱) روایات کو مستند بنانے کی خاطر جب سند بیان کرنے کا اہتمام عمومی طور سے ہونے لگا تو اس کے نتیجے میں احادیث کی دو قسمیں: مسند اور مرسل ظہور پذیر ہوئیں، سوال یہ تھا کہ ایا مرسل حجت ہیں یا نہیں؟ زمانہ خیر القرون کا تھا، عمومی طور سے مرسل احادیث کو حجت مانا جاتا تھا جیسا کہ حضرات حنفیہ ومالکیہ کا یہی مذہب ہے۔

(۲) عہد نبوی سے دوری، فرق ضالہ کا ظہور، فطری قوتِ یادداشت وحافظہ میں کمزوری پیدا ہونے، نیز رواۃ کی کثرت کے تقاضے سے حضرات علماء نے راویوں کی تعدیل وتجریح کے سلسلہ میں بھی وسعت دینی شروع کردی، چنانچہ اس دور میں متعدد اہل علم نے راویانِ حدیث کے شخصی حالات پر کڑی نظر رکھی، اوران کی ثقاہت وضعف کو اجاگر کرنے کی جانب اپنی خصوصی توجہ مبذول فرمانے لگے، جن میں امام شعبہ بن حجاج (متوفی ۱۶۰ھ)، سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱ھ) اور عبدالرحمٰن بن مہدی (متوفی ۱۹۸ھ) وغیرہ نمایاں شخصیات ہیں، جنہوں نے عدالت وضبط دونوں اعتبار سے اپنے دور اور ماقبل کے راویوں پر خوب تبصرے فرمائے ہیں۔

(۳) جو رواۃ کہ حدیث سے شغف واشتغال میں معروف نہیں تھے، ان کی روایات قبول کرنے میں توقف کیا جانے لگا، چنانچہ ابوالزناد عبداللہ بن ذکوان (متوفی ۱۳۰ھ) فرماتے ہیں کہ: میں نے مدینہ میں سو ایسے لوگوں کو پایا کہ وہ لوگ نیک اور قابل اطمینان تھے، مگر ان سے حدیثیں نہیں لی جاتی تھیں، یہ کہا جاتا تھا کہ یہ حدیث سے اشتغال رکھنے والے لوگ نہیں ہیں۔ (مقدمۂ مسلم)

(۴) امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے صحت روایت کے لیے ایک اہم شرط یہ لگائی کہ راوی کی حدیث اسی صورت میں قبول کی جائے گی جب کہ حدیث سننے کے وقت سے لے کر بیان کرنے کے وقت تک وہ حدیث اس کے حافظے میں محفوظ رہی ہو، جیسا کہ قاضی عیاض رحمہ اللہ نے "الإلماع" میں یہ بات تحریر فرمائی ہے۔

(۵) اسی طرح روایت میں حدیث کے الفاظ کی پابندی ملحوظ رکھی جاتی تھی، اور بالمعنی روایت کرنے سے حتی الامکان اجتناب کیا جاتا تھا، تاہم بالمعنی روایت کرنے کو جائز سمجھا جاتا تھا، مگر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک راوی اگر فقیہ نہ ہوتا تو اسے بالمعنی روایت کا کوئی حق نہیں تھا۔ (مقدمة الكوثري على نصب الراية ص ١٤)

(۶) اس دور کی تعلیمی وتدریسی سرگرمیوں کا تفصیلی جائزہ لینے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان زمانوں میں حدیث کی نقل وروایت کے جو ذرائع اختیار کیے گئے وہ صرف زبانی القاء وتلقی تک محدود نہیں تھے، بل کہ کتابت وتحریر اس کا جزو لازم تھا جس کے بغیر ان ذرائع کا تصور ممکن نہیں، چنانچہ نقل وروایت کے وقت محدث کی جانب سے زبانی بیان وتحدیث اور طلبہ کی جانب سے "سماع من لفظ الشيخ" کے علاوہ، شیخ کا کتاب دیکھ کر پڑھنا، یا املاء کرانا، یا طلبہ کا شیخ کو کتاب پڑھ کر سنانا اور شیخ کا بوقت قرارت دھیان سے سننا، سبق میں طالب علم کا شیخ کی بیان کی ہوئی احادیث کو لکھنا،

پھراس کا شیخ کے نسخہ سے مقابلہ کرنا، کوئی غلطی ہوجائے تو اس کی اصلاح کرنا، املاء واستملاء کے شرائط وآداب، وغیرہ وغیرہ یہ سب کتابت وتحریر کے ذریعہ حدیث محفوظ کرنے کی پختہ تدابیر واصول ہیں جو استعمال میں لائے گئے، الغرض طرق تحمل حدیث، قراءت، سماع، املاء، نقل اور رموزِ ضبط وتقیید وغیرہ سے متعلق تمام اصول ظہور پذیر ہوگئے۔

مولانا ڈاکٹر مصطفیٰ اعظمی قاسمی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''دراسات في الحديث النبوي'' کے چوتھے باب میں احادیث شریفہ کے ان نوشتوں اور صحیفوں کا ترتیب وار ذکر کیا ہے جو حضرات صحابۂ کرام، تابعین عظام اور اتباع تابعین رضی اللہ عنہم کے ہاتھوں وجود پذیر ہوئے، حضرات صحابہ میں سے باون (۵۲) کی تعداد مولانا نے ذکر فرمائی ہے جن کے پاس ان کا اپنا صحیفہ موجود تھا، جس میں سے وہ احادیث روایت کرتے تھے، پھر ان کے ان شاگردوں کے نام بھی قلم بند فرمائے ہیں جن کے پاس ان کی احادیث مکتوبہ شکل میں موجود تھیں، پھر اسی تفصیل کے ساتھ ننانوے (۹۹) حضرات تابعین کے نوشتوں کا ذکر فرمایا ہے۔ اس کے بعد دوسو باون (۲۵۲) کی تعداد میں حضرات صغارِ تابعین یا ان اتباع تابعین کا ذکر کیا ہے جو ہجری سنہ ۱۱۰ تک پیدا ہو چکے تھے؛ اس طرح قرن صحابہ وتابعین میں بلاشبہ ہزاروں کی تعداد میں حدیثی صحیفوں یا نوشتوں کی موجودگی سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

(۷) ایک ہی حدیث کی متعدد روایات میں مختلف الفاظ کے درمیان سے منشأ نبوی کی شناخت، نیز وہم وخطا کی تحقیق ونشاندہی کے لئے طرق واسانید جمع کرنے کی کوشش، جس کے نتیجہ میں علتوں کی شناخت کا فن بھی ظہور پذیر ہونے لگا، علت کی نوعیت کے اختلاف سے الگ الگ نام کی علتیں بھی سامنے آنے لگیں، چنانچہ امام عبداللہ بن مبارک (متوفی ۱۸۱ھ)، یحییٰ بن سعید قطان (متوفی ۱۹۸))، امام علی بن مدینی (متوفی ۲۳۴ھ)، امام یحییٰ بن معین (متوفی ۲۳۱ھ) اور امام احمد (متوفی ۲۴۱ھ) وغیرہ حضرات نے احادیث کی علتیں خوب اجاگر فرمائی ہیں۔

الغرض علوم حدیث کی بیشتر انواع کا ظہور اس دوسری صدی کے اختتام تک ہو چکا تھا اور باقاعدہ عمل میں بھی آچکی تھیں، لیکن زیادہ تر زبانی اخذ وبیان تک محدود تھیں، کتابوں میں یہ اصول مدوّن نہیں تھے، ان کی تدوین کا آغاز دوسری صدی ہجری کے اواخر اور تیسری صدی ہجری کے اوائل سے ہوتا ہے۔

تدوین حدیث کے مراحل اور درایتِ حدیث

علومِ حدیث کی تدوین پر گفتگو کے سلسلہ کو آگے بڑھانے سے پہلے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ تاریخ تدوین حدیث پر

کچھ اجمالی گفتگو ہو جائے تا کہ احادیث نبویہ کے ساتھ امت کے طرزِ عمل کی نوعیت بھی آشکارا ہو جائے، اور یہ حقیقت بھی واضح ہوتی چلے کہ احادیث کی نقل و روایت میں امت نے ہر چند کہ انتہائی احتیاطی تدابیر اختیار کی ہیں تاہم درایتی پہلو سے امت کبھی بھی غافل نہیں ہوئی، نیز یہ تاثر بھی قائم نہیں ہونا چاہئے کہ اسلامی شریعت کا مدار اب صرف اور صرف اسی ذخیرہ پر ہے جو "حدثنا" اور "أخبرنا" کے طرز پر نقل ہو کر محفوظ ہو گیا ہے، جب کہ دورِ نبوی اور دورِ صحابہ سے موروثی طور پر نقل ہونے والا عمل ایک مستقل، بل کہ اخبار آحاد سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔

حضور اکرم ﷺ سے لے کر تیسری صدی کے اختتام تک تدوینِ سنت کے مراحل کی بہت مختصر تفصیل کچھ یوں ہے:

پہلا مرحلہ: جس کو ہم تدوین کی پہلی اینٹ سے تعبیر کر سکتے ہیں وہ ہے جس کو بعض صحابۂ کرامؓ نے آں حضور ﷺ سے سن کر اپنے واسطے محفوظ کر لیا تھا، جیسے حضرت عبداللہ بن عمروؓ کا صحیفۂ صادقہ، جو "**عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده**" کے طریق سے مروی و متداول ہوا۔ اور جیسے حضرت عمرو بن حزمؓ کا جمع کردہ مجموعہ جس میں زکاۃ کے نصابوں اور دیت کی مقداروں کا مفصل ذکر تھا، جو بعد میں صحابہ اور تابعین کے درمیان بہت معروف و متداول ہوا۔

دوسرا مرحلہ: وہ ہے جسے بعض حضرات تابعین نے انجام دیا، چنانچہ عامر شعبیؒ کے پاس احادیث کا جو سرمایہ پہونچا انھوں نے اسے فقہی ابواب پر جمع کر لیا، پھر ابن شہاب زہریؒ (متوفی ۱۲۴ھ) اور مدینہ کے گورنر ابوبکر بن محمد حزمیؒ (۱۲۰ھ) نے الگ الگ کچھ کتابیں جمع کیں جن میں احادیث مرفوعہ اور آثار صحابہ و تابعین سب شامل تھیں، لیکن شاید انھوں نے کسی خاص ترتیب یا تبویب کا لحاظ نہیں رکھا تھا۔

تیسرا مرحلہ: وہ ہے جسے امام ابوحنیفہؒ (متوفی ۱۵۰ھ) نے "کتاب الآثار" کی شکل میں انجام دیا، اور ان ہی کی اتباع میں امام مالکؒ (متوفی ۱۷۹ھ) نے بھی موطا کی شکل میں انجام دیا، جس میں انھوں نے ان احادیث کو جمع فرمانے کا التزام فرمایا جو معمول بہا ہوں اور ان کو تلقی بالقبول حاصل ہو، صحابہ و تابعین میں اصحابِ افتا، حضرات ان کے مطابق فتوے دیتے رہے ہوں، ساتھ ہی فتاویٰ صحابہ و تابعین کو بھی جمع فرمانے کا اہتمام فرمایا ہے۔

تدوین کا یہ طرز دوسری صدی کے اخیر تک اسی طرح چلتا رہا، چنانچہ تاریخِ اسلام کی پہلی اور دوسری صدیاں اسی طرزِ تالیف اور اندازِ تدوین سے مانوس تھیں، اور عمومی طور سے مضامینِ فقہیہ پر احادیث مبارکہ کو جمع کیا جاتا تھا، زمانہ خیر

القرون کا تھا اس لیے سند کا اتصال بھی ضروری نہیں سمجھا جاتا تھا، بلکہ مراسیل بھی قبول کی جاتی تھیں، اور موقوفات ومقطوعات (آثارِ صحابہ وتابعین) کو بھی اسی اہمیت سے لیا جاتا تھا جس اہمیت سے مرفوعات کو لیا جاتا تھا، اس دور کے مصنّفین کا انداز تصنیف یہ تھا کہ کسی ایک جامع موضوع سے متعلق حدیثوں کو ایک باب میں جمع کرتے پھر مختلف ابواب کو اپنے اپنے ذوق کے اعتبار سے مرتب کردیتے تھے۔ اس دور میں جو کتابیں تصنیف کی گئی ہیں وہ ''مصنف''، ''سنن''، ''موطأ'' اور ''جامع'' کے ناموں سے جانی جاتی ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے ''**الإنصاف في بيان سبب الاختلاف**'' اور ''**حجة الله البالغة**'' میں اس دور کے تصنیفی امتیاز اور عمل بالسنۃ کے سلسلہ میں ان کے عمومی ذوق ورجحان پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

''اس طبقہ کے علماء کا طرزِ عمل ایک دوسرے سے ملتا جلتا تھا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث سے خواہ وہ مرسل ہو یا مسند دونوں سے تمسک کیا جائے۔ نیز صحابہ اور تابعین کے اقوال سے استدلال کیا جائے کیوں کہ ان کے علم میں یہ اقوال یا تو خود آں حضرت ﷺ کی احادیث سے منقولہ تھے جن کو انھوں نے مختصر کر کے موقوف بنالیا تھا، (چنانچہ ابراہیم نخعیؒ نے ایک موقع پر جب کہ انھوں نے یہ حدیث روایت کی تھی کہ آں حضرت ﷺ نے محاقلہ اور مزابنہ سے منع فرمایا ہے اور ان سے کہا گیا تھا کہ کیا تمہیں اس کے سوا اور کوئی حدیث آں حضرت ﷺ سے یاد ہی نہیں؟ کہا تھا کہ کیوں نہیں، لیکن میں یہ کہتا ہوں کہ: ''**قال عبد الله**'' اور ''**قال علقمة**'' مجھے زیادہ پسند ہے، اسی طرح شعبی نے جس وقت ان سے ایک حدیث کی بابت سوال کیا گیا اور کہا گیا کہ اس کو رسول اللہ ﷺ تک مرفوع کردیا جائے تو یہ جواب دیا تھا کہ نہیں مرفوع نہ کرو، ہم کو یہ زیادہ محبوب ہے کہ پیغمبر ﷺ کے بعد کے کسی شخص سے اس کو نقل کیا جائے کیوں کہ اگر روایت میں کچھ کمی بیشی ہوگی تو وہ بعد کے شخص پر ہی ہوگی)

یا پھر حکم منصوص سے ان کا استنباط انھوں نے خود اپنے اجتہاد سے کیا تھا، اور ہر صورت میں صحابہ اور تابعین اپنے طرزِ عمل کے اعتبار سے بعد کے آنے والوں سے کہیں بہتر اور کہیں زیادہ صائب الرائی اور علم کے اعتبار سے سب سے بڑھ چڑھ کر تھے، لہٰذا سوائے اس صورت کے کہ ان کے باہم کسی مسئلہ میں اختلاف ہو اور آں حضرت ﷺ کی حدیث ان کے قول کے صریح خلاف موجود ہو ہر حال میں ان کے اقوال پر عمل کرنا لازم ہے۔

اور جس صورت میں کسی مسئلہ کے اندر رسول اللہ ﷺ کی احادیث مختلف ہوتیں تو اقوال صحابہ کی طرف رجوع کرتے تھے، اگر صحابہ کسی حدیث کے منسوخ ہونے کے قائل ہوتے یا اس کو ظاہری معنی سے پھیر دیتے، یا اس بارے میں کچھ صراحت نہ کرتے لیکن ترکِ حدیث پر اور اس کے بموجب عمل نہ کرنے پر متفق ہوتے تو یہ بات بھی اس حدیث میں بمنزلہ کسی علت کے ظاہر کرنے یا اس کے منسوخ ہونے یا اس کی تاویل کا حکم دینے کے تھی، بہرحال ان سب صورتوں میں اس طبقہ کے علماء نے صحابہ ہی کا اتباع کیا، اور یہی وجہ ہے کہ امام مالکؒ نے کتے کے برتن میں منہ ڈالنے پر سات مرتبہ دھونے کا حکم دینے والی حدیث کے سلسلہ میں فرمایا: ”جاء هذا الحديث و لا أدري ما حقيقته“ (یہ روایت تو آئی ہے لیکن مجھے معلوم نہیں کہ اس کی حقیقت کیا ہے)، امام مالک کے فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ میں نے فقہاء کو اس پر عمل کرتے نہیں دیکھا۔

اور جب صحابہ اور تابعین کے مذاہب بھی کسی مسئلہ میں مختلف ہوتے تو ہر عالم کے نزدیک اپنے اہل شہر اور اپنے ہی اساتذہ کا مذہب پسندیدہ تھا، کیوں کہ وہ ان کے صحیح اور غیر صحیح اقوال سے زیادہ باخبر ہوتا اور جو اصول کہ ان اقوال کے مناسب ہوتے ان کو زیادہ محفوظ رکھتا تھا، پھر شاہ صاحبؒ اہل مدینہ، اہل مکہ اور اہل کوفہ کے تعلق سے کچھ مثالیں پیش کر کے تحریر فرماتے ہیں:

پھر اگر اہل شہر کسی مسئلہ پر متفق ہوتے تو اس طبقہ کے علماء اس کو دانتوں سے پکڑتے تھے، چنانچہ ایسے ہی مسائل کے بارے میں امام مالکؒ فرمایا کرتے ہیں: ”السنة التي لا اختلاف فيها عندنا“، (یعنی یہ وہ سنت ہے کہ جس کے بارے میں ہمارے یہاں کچھ بھی اختلاف نہیں)

اور جو اہل شہر میں بھی اختلاف ہوتا تو سب سے قوی اور سب سے راجح قول کو لیتے تھے، خواہ یہ قوت کثرتِ قائلین سے حاصل ہوتی، یا کسی قیاسِ قوی کی موافقت سے یا کتاب وسنت کی کسی تخریج سے، اور اسی قسم کے مسائل میں امام مالک یوں فرمایا کرتے ہیں: ”هذا أحسن ما سمعتُ“، یعنی جو کچھ میں نے سنا ہے اس میں یہ سب سے بہتر ہے۔

اور جب صحابہ وتابعین کے ان اقوال میں بھی کہ جو ان کے پاس محفوظ تھے مسئلہ کا جواب نہ پاتے تھے تو ان ہی کے کلام سے اس کو نکالتے تھے، اور اس کے متعلق ان کے اشارہ اور اقتضاء کو تلاش کرتے تھے۔ پھر شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں:

”وألهموا في هذه الطبقة التدوين فدوّن مالك ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب بالمدينة،

وابن جريج وابن عيينة بمكة، والثوري بالكوفة وربيع بن صبيح بالبصرة ، وكلهم مشوا على هذا المنهج الذي ذكرته".

اوراسی طبقہ میں کتابوں کی تدوین دل میں ڈالی گئی، چنانچہ امام مالک (متوفی ۱۷۹ھ) اور محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی ذئب (متوفی ۱۵۶ھ) نے مدینہ میں، ابن جریج (متوفی ۱۵۰ھ) اور ابن عیینہ (متوفی ۱۹۸ھ) نے مکہ میں، سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱ھ) نے کوفہ میں اور ربیع بن صبیح (متوفی ۱۶۰ھ) نے بصرہ میں تصنیفیں کیں، اور یہ سب حضرات اسی روش پر چلے جو میں نے بیان کی۔ (حجۃ اللہ البالغۃ ۱/۲۵۰، نیز امام ابن ماجہ اور علم حدیث، ص۱۸۹ تا ۱۹۲)

غرض ابھی دوسری صدی ختم بھی نہ ہونے پائی تھی کہ علم حدیث میں بکثرت تصانیف مدون ہو کر شائع ہو چکی تھیں اور امام ابوحنیفہ (۱۵۰ھ) اور امام مالک (۱۷۹ھ) کے تلامذہ نے تمام عالم اسلام کو فقہ وحدیث سے معمور کر دیا تھا، اسی صدی میں فقہ حنفی اور فقہ مالکی کی تدوین ان احادیث وآثار کی روشنی میں مکمل ہوگئی کہ جن پر فقہاء صحابہ وتابعین اور اربابِ فتویٰ کا عمل درآمد چلا آ رہا تھا، یہ وہ زمانہ ہے کہ امام بخاری ومسلم اور دیگر مصنفین صحاحِ ستہ ابھی پیدا بھی نہیں ہوئے تھے، اربابِ صحاحِ ستہ نے بھی بیشتر ان ہی دونوں اماموں کے تلامذہ یا تلامذہ کے تلامذہ سے علم حدیث کی تحصیل کی ہے۔

چوتھا مرحلہ: دوسری صدی کے اواخر اور تیسری صدی کے اوائل میں جمع وتدوین کے ذوق میں ایک نئی تبدیلی پیدا ہوئی چنانچہ ایسی کتابیں تصنیف کی جانے لگیں جو صرف احادیث مرفوعہ پر مشتمل ہوں اور بیشتر ان کی ترتیب مسانید صحابہ پر رکھی گئی، یعنی ایک صحابی سے منقول جتنی حدیثیں مصنف کو ملیں ان کو اس نے اس صحابی کا عنوان لگا کر جمع کر دیا قطع نظر اس بات سے کہ ان سب کا مضمون ایک ہو یا الگ الگ، قوت وضعف کے اعتبار سے وہ مساوی ہوں یا مختلف، اس طرح کی کتابوں کو "مسند" کہا جاتا ہے، جیسے مسند ابوداود طیالسی (متوفی ۲۰۴ھ)، مسند ابوبکر حمیدی (متوفی ۲۱۹ھ)، مسند احمد بن حنبل شیبانی (متوفی ۲۴۱ھ)۔

پانچواں مرحلہ: تیسری صدی کا اختتام تدوینِ حدیث کے کمال اور پختگی کا دور ہے اس دور میں احادیث نبویہ کی تنقیح کر کے فنی اعتبار سے صحیح کو غیر صحیح سے ممتاز کیا گیا، چنانچہ مصنفات اور مسانید کے دور کے بعد محدثین کا ایک طبقہ آیا جس نے اپنے سامنے احادیث نبویہ کی اتنی بڑی میراث مدوّن شکل میں دیکھی اور چونکہ حدیثیں تقریباً پورے طور سے قید

تحریر میں آگئی تھیں اس لیے انہوں نے تصنیف کا ایک نیا باب کھولا، اور پورے ذخیرۂ حدیث کو چھان پھٹک کر صحیح کو غیر صحیح سے الگ کرنے نیز ہر باب سے متعلق قابل عمل حدیثوں کو یکجا جمع کرنے کی کوشش شروع ہوگئی۔

اس طرح کی کوشش کرنے والوں کی صف اول میں حضرات شیخین بخاری ومسلم اور بقیہ وہ محدثین کرام ہیں جنھوں نے صرف مرفوع احادیث کو ابواب فقہیہ پر مرتب فرمایا ہے جن کی تصنیفات ''سنن'' یا ''جامع'' کے عنوان سے شہرۂ آفاق ہیں۔

اخبارِ آحاد کے ساتھ امت کا طرزِ عمل

واضح رہے کہ چوتھے اور پانچویں مرحلہ کی تدوین کے نتیجہ میں مشہور ومعمول بہ احادیث کے علاوہ غیر مشہور اور غیر معروف احادیث کی ایک بڑی تعداد کا ذخیرہ بھی سامنے آجاتا ہے جس کے قابل عمل یا نا قابل عمل ہونے کی تحقیق از حد ضروری تھی، کیوں کہ جن لوگوں کے ذریعہ احادیث کی روایت عمل میں آئی ہے اگر چہ وہ فی نفسہ ثقہ ہوں، اور ان کی مرویات کی صحت کا گمانِ غالب ہوجاتا ہوتا ہم معروف روایات یا متوارث تعامل سے ہم آہنگ نہ ہونے کی وجہ سے عمل کے لیے بے کھٹک منتخب نہیں کی جاسکتیں، چنانچہ دوسری صدی کے اختتام تک اہل علم عمومی طور پر اخبار آحاد کو سلف کے معمول پر پرکھ کر اس کی صحت وسقم کا فیصلہ کیا کرتے تھے۔

حضرت مولانا عبدالرشید نعمانی رحمہ اللہ نے اس موضوع پر ایک جامع مضمون رقم فرمایا ہے، اس کا ایک اقتباس پیش خدمت ہے:

''اُس وقت تک (دوسری صدی کے ختم اور تیسری کے اوائل تک) مصنفین عام طور پر اپنی کتابوں میں ان ہی روایات کو جگہ دیتے تھے جو اہل علم میں متداول چلی آتی تھیں، اس کا بھی اہتمام تھا کہ حدیث نبوی کے ساتھ صحابہ وتابعین کے اقوال بھی درج کیے جائیں، لیکن اس دور (تیسری صدی) میں یہ انداز بدل گیا، اب اربابِ روایت نے ہر نادر نوشتے اور غیر متداول صحیفے کی کھوج لگالی تھی، حجاز، عراق، شام اور مصر جملہ بلاد اسلامیہ کے افراد وغرائب، خاص خاص خاندانوں کی تحریری یادداشتیں جن کی روایت کسی خاندان میں محدود ومنحصر تھی، اسی طرح کسی غیر مشہور صحابی کی کوئی روایت جس کو ان سے صرف ایک آدھا شخص روایت کرتا چلا آتا تھا، غرض تمام پریشان اور غیر متداول روایات اس عہد میں ہر

طرف سے جمع کرلی گئی تھیں، طرق واسانید کی کثرت کا یہ عالم تھا کہ بعض وقت تلاش وتتبع سے ایک ایک روایت کی سوسو، بلکہ اس سے بھی زیادہ اسنادیں مل جاتی تھیں، اس طرح تمام اقالیم کا علمِ روایت جواب تک خاص خاص سینوں یا سفینوں میں منتشر اور پراگندہ تھا اس صدی میں محدثین کی کوششوں سے یکجا ہوگیا تھا۔

ان غرائب وافراد اور نوادر آثار کے جمع ہوجانے پر بہت سی ایسی روایات سامنے آئیں کہ جن پر صحابہ وتابعین، اور سلف مجتہدین کا عمل نہ تھا، محدثین کی ایک جماعت جو درایت سے زیادہ روایت پر زور دیتی تھی ان روایات کی صحت پر مُصر تھی، ان کا خیال تھا کہ صحیح سند سے ایک چیز کے ثابت ہوجانے کے بعد اس پر عمل کرنے میں چوں وچرا کرنا دیدہ ودانستہ حدیث کی مخالفت کرنا ہے۔

اُدھر عام اہلِ فتویٰ ایسی روایات کو سلف کے عدمِ تعامل وعدمِ توارث کی بنا پر شاذ اور متروک العمل سمجھتے تھے، ارباب روایت کا بڑا زور اس بات پر تھا کہ علمائے صحابہ وتابعین ہمیشہ مسئلہ کے متعلق حدیث نبوی کی تلاش کرتے رہے ہیں، ہاں حدیث نہ ملتی تو مجبوراً دوسرے استدلالات سے کام لیتے تھے، لیکن اسی کے ساتھ ان کا یہ دستور رہا ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں آئندہ چل کر انھیں کوئی حدیث مل جاتی تو وہ اپنے اجتہاد کو چھوڑ کر اس پر عمل پیرا ہوجاتے تھے، لہٰذا صحابہ وتابعین کا کسی حدیث پر عمل نہ کرنا اس کی علتِ قادحہ نہیں بن سکتا، اس نظریہ کی وجہ سے محدثین اور ارباب روایت کے ایک گروہ نے ایسی تمام روایات کو معمول بہ قرار دیا اور ان مسائل میں سلف مجتہدین سے بالکل الگ رائے قائم کی، اور صحابہ وتابعین کے جو فتاویٰ ان روایات کے خلاف ملے انھیں تسلیم نہ کرتے ہوئے صاف کہہ دیا کہ: "**هُم رجال ونحن رجال**" (وہ بھی مرد تھے اور ہم بھی مرد ہیں)، یعنی جس طرح انھیں اجتہاد کا حق تھا ہمیں بھی ہے، مثلاً:

(**الف**) قلتین کی حدیث: "**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث**" (کہ پانی جب دو مٹکے تک پہونچ جائے تو نجاست سے متاثر نہیں ہوتا) اگلے طبقہ میں شائع نہ تھی، اِس دور میں اس کی اشاعت ہوئی اور بعض اربابِ روایت نے اپنے مذہب کی بناء اسی حدیث پر رکھی، لیکن جن علماء کے سامنے سلف کا تعامل تھا انھوں نے اس کو شاذ اور متروک العمل قرار دیا۔

(**ب**) اسی طرح سے "**آمین بالجهر**" کی حدیث بھی ہے، چنانچہ محدث دارقطنی اس کو اپنی سنن میں نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "**قال أبو بكر: هذه سنة تفرد بها أهل الكوفة**"، ابوبکر عبداللہ بن أبی داود سجستانی کا بیان ہے

کہ یہ وہ سنت ہے جس کی روایت صرف اہلِ کوفہ نے کی ہے، اوراس پر مستزاد یہ کہ خود علماء اہل کوفہ میں سے کسی کا اس روایت پر عمل بھی نہیں ہے۔

(ج) اسی طرح ''خیارِ مجلس'' کی حدیث **(البیّعان بالخیار ما لم یتفرقا)** کہ نہ اس پر فقہاء سبعہ اہل مدینہ نے عمل کیا ہے، اور نہ ہی فقہاء کوفہ نے، اور حدیثِ **''مصرّاۃ''** کہ نہ اس پر امام اعظم کا عمل ہے، نہ امام مالک کا، اور دوسری وہ تمام روایات کہ جن پر عہدِ صحابہ وتابعین میں ائمۂ فتویٰ کا عمل نہ تھا۔

ان سب روایات کے بارے میں فقہاء اور ارباب روایت کا نقطۂ نظر بالکل جدا جدا تھا، فقہاء ان تمام روایات کو تعامل وتوارث سلف کی روشنی میں جانچتے تھے، اور اربابِ روایت صرف صحتِ سند پر مدار رکھتے تھے، شاہ ولی اللہ صاحب **''ازالة الخفاء''** (۸۵/۲) میں لکھتے ہیں: ''اتفاق سلف وتوارث ایشاں اصل عظیم است در فقہ''

اور **''الإنصاف''** میں ارباب روایت کا طرزِ عمل یہ بتلاتے ہیں:

''فإذا لم يجدوا في كتاب الله أخذوا بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم سواء كان مستفيضًا دائراً بين الفقهاء، أو يكون مختصًّا بأهل بلد، أو بأهل بيت، أو بطريق خاصة، وسواء عمل به الصحابة والفقهاء أو لم يعملوا به، ومتىٰ كان في المسألة حديث؛ فلا يتبع فيها خلاف أثر من الآثار ولا اجتهاد من أحد المجتهدين''

یعنی کہ: جب وہ کتاب اللہ میں مسئلہ نہ پاتے تو رسول اللہ ﷺ کی حدیث کو لیتے، خواہ وہ حدیث مشہور اور فقہاء میں دائر سائر ہوتی یا کسی شہر یا کسی خاندان یا کسی خاص طریقہ سے مخصوص ہوتی، اور خواہ اس پر صحابہ اور فقہاء کا عمل ہوتا یا نہ ہوتا، اور جب تک مسئلہ میں کوئی حدیث موجود ہوتی اس وقت تک اس مسئلہ کے خلاف نہ آثار میں سے کسی اثر کی پیروی کی جاتی اور نہ ہی مجتہدین میں سے کسی مجتہد کے اجتہاد کی۔ انتہی (دیکھیے: امام ابن ماجہ اور علم حدیث از ص ۲۰۰ تا ۲۰۵)

علوم حدیث کی جزوی تدوین

جیسا کہ عرض کیا گیا اصولِ روایت کو باقاعدہ ابھی تک مدوّن نہیں کیا گیا تھا، دوسری صدی کے اواخر اور تیسری صدی کے اوائل میں جستہ جستہ تدوین کا عمل شروع ہوا، جن حضرات کے ذریعہ یہ کوششیں انجام پائیں ان میں بعض نمایاں شخصیات حسب ذیل ہیں:

(۱) امامِ متبوع محمد بن ادریس شافعی (ولادت ۱۵۰ھ، وفات ۲۰۴ھ)، جنھوں نے اپنی کتاب "**الرسالة**"، میں فن اصول حدیث کے چند اہم مباحث پر مفصل کلام فرمایا، چنانچہ:

۱- حجیت حدیث پر مفصل اور مدلل کلام فرمایا۔

۲-خبر واحد کا حجت ہونا بھی مدلل فرمایا۔

۳-صحیح اور قابل استدلال حدیث میں کیا شرطیں ہونی چاہئیں وضاحت سے تحریر فرمائیں۔

۴- راوی کی عدالت اور اس کے حافظ وضابط ہونے کا مفہوم واضح کیا، ضبط وعدالت کا ثبوت کیسے ہوتا ہے؟ بیان فرمایا۔

۵- روایت بالمعنی کیوں کر اور کہاں تک جائز ہے؟ اس کی تشریح فرمائی۔

۶- مرسل ومنقطع کا ضعف واضح کرتے ہوئے ان کا نا قابل استدلال ہونا واضح کیا، نیز وہ کیا مؤیدات ہیں جن کی موجودگی میں مرسل ومنقطع قابل استدلال بن جاتی ہیں؟

۷- تدلیس کی حقیقت، اور مدلس کی روایت کا حکم بیان فرمایا۔

۸- متابعات وشواہد کا کسی حدیث کی تقویت میں کیا کردار ہوتا ہے؟ وضاحت فرمائی۔

۹- متعارض نصوص میں جمع وتطبیق کا طریقہ اور ناسخ ومنسوخ، راجح ومرجوح کی تعیین کے اصول بیان فرمائے، نیز مثالوں کے ذریعہ انھیں سمجھایا۔

۱۰- روایت وشہادت کے ابواب کن مسائل میں متفق ہیں؟ اور کن مسائل میں مختلف؟ ان میں تمیز قائم کی۔

ان کے علاوہ بھی بہت سے اہم حدیثی وفنی مباحث زیب کتاب ہیں، جو کتاب میں جا بجا دیکھے جاسکتے ہیں۔

تیسری صدی ہجری میں

(۲) کاتب واقدی محمد بن سعد (متوفی ۲۳۰ھ) نے تاریخ رجال کو طبقات کی ترتیب پر مرتب فرمایا جو "**الطبقات الکبریٰ**"، کے نام سے مشہور ہے اور اہم مرجع کی حیثیت رکھتی ہے۔

(۳) امام جرح وتعدیل یحییٰ بن معین (متوفی ۲۳۱ھ) نے تاریخ رجال میں متعدد کتابیں تصنیف فرمائی

ہیں، امام احمد ان کے متعلق فرماتے ہیں: ”کان أعلمَنا بالرجال“ رجال کی معرفت میں یہ ہم معاصرین میں سب سے آگے تھے۔

(۴) امام احمد بن محمد بن حنبل الشیبانی (متوفی ۲۴۱ھ) جن کا ”مسند“ حدیث نبوی کا ایک دیوان عظیم ہے، انھوں نے بھی علوم حدیث میں سے علم علل اور فن جرح وتعدیل کے موضوع پر اپنی کتاب ”العلل ومعرفة الرجال“ تصنیف کی ہے، اسی طرح ان کی ایک اور کتاب ”الناسخ والمنسوخ“ بھی ہے۔

(۵) اس زمانے کی سب سے اہم شخصیت امام علی بن عبداللہ (متوفی ۲۳۴ھ) ہیں جو ابن المدینی سے معروف ومشہور ہیں، جنھوں نے مختلف علومِ حدیث میں الگ الگ رسالے یا کتابیں تصنیف فرمائیں، جن کے متعلق خطیب بغدادی فرماتے ہیں کہ انہوں نے علوم حدیث میں دوسو کتابیں تصنیف فرمائی ہیں۔ (تهذيب التهذيب في ترجمة ابن المديني)

امام حاکم نے ان کی تصنیفات کی ایک مختصر فہرست اپنی کتاب ”معرفة علوم الحديث“ (ص ۷۱) میں نقل کی ہے، اگرچہ ان کتابوں میں سے اکثر مفقود ونایاب ہیں، تاہم مختلف حضرات علماء نے ان سے استفادہ کرتے ہوئے ابن المدینی کی تحقیقات سے امت کو بھی مستفید فرمایا ہے، ان کتابوں کے صرف نام یہاں ذکر کیے جاتے ہیں، جن سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ اس امام نے علومِ حدیث کی کس قدر خدمت انجام دی ہے؟ امام حاکم نے قاضی القضاۃ شریف ابوالحسن محمد بن صالح الہاشمی کے حوالہ سے یہ نقل فرمایا:

”هذه أسامي مصنفات علي بن المديني: (۱) كتاب الأسامي والكنى، ثمانية أجزاء.

(۲) كتاب الضعفاء، عشرة أجزاء. (۳) كتاب المدلسين، خمسة أجزاء.

(٤) كتاب أول من نظر فى الرجال وفحص عنهم، جزء واحد.

(٥) كتاب الطبقات، عشرة أجزاء. (٦) كتاب من روى عن رجل لم يره، جزء واحد.

(۷) كتاب علل المسند، ثلاثون جزءًا. (۸) كتاب العلل لإسماعيل القاضى ١٤ جزءًا.

(۹) كتاب علل حديث ابن عيينة ثلاثة عشر جزءًا.

(١٠) كتاب من لا يحتج بحديثه ولا يسقط، جزءَ ان.

(۱۱) كتاب الكنى ، خمسة أجزاء . (۱۲) كتاب الوهم والخطأ ، خمسة أجزاء .

(۱۳) كتاب قبائل العرب ، عشرة أجزاء .

(١٤) كتاب من نزل من الصحابة سائر البلدان ، خمسة أجزاء .

(۱۵) كتاب التاريخ ، عشرة أجزاء . (١٦) كتاب العرض على المحدث ، جزء ان.

(۱۷) كتاب من حدث ثم رجع عنه ، جزء ان .

(۱۸) كتاب يحيى وعبد الرحمن فى الرجال ، خمسة أجزاء .

(۱۹) كتاب سؤالاته يحيى ، جزء ان . (۲۰) كتاب الثقات والمتثبتين ، عشرة أجزاء .

(۲۱) كتاب اختلاف الحديث ، خمسة أجزاء . (۲۲) كتاب الأسامي الشاذة، ثلاثة أجزاء.

(۲۳) كتاب الأشربة ، ثلاثة أجزاء . (٢٤) كتاب تفسير غريب الحديث، خمسة أجزاء .

(۲۵) كتاب الإخوة والأخوات ، ثلاثة أجزاء .

(٢٦) كتاب من يُعرف باسمٍ دون اسم أبيه ، جزء ان .

(۲۷) كتاب من يعرف باللقب ، جزء واحد . (۲۸) كتاب العلل المتفرقة، ثلاثون جزءً ا.

(۲۹) كتاب مذاهب المحدثين ، جزء ان .

خطیب بغدادی رحمہ اللہ اپنی کتاب ”الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع“ (۳۰۱/۲) میں مذکورہ فہرست نقل کرنے کے بعد یوں فرماتے ہیں: ”وجميع هذه الكتب قد انقرضت ولم نقف على شيء منها إلا على أربعة أو خمسة حسب، ولعمري! إن في انقراضها ذهاب علوم جمة وانقطاع فوائد ضخمة وكان علي بن المدينى فيلسوف هذه الصنعة وطبيبها ولسان طائفة الحديث وخطيبها رحمة الله عليه وأكرم مثواه لديه“ اهـ.

یعنی: یہ ساری کتابیں زمانے کی دست برد کی نذر ہوگئیں،ہمیں صرف چار یا پانچ کا علم ہے، بخدا ان کتابوں کے ضائع ہونے سے ہم بہت سے علوم اور بڑے فوائد سے محروم ہوگئے،علی بن مدینی اس فن حدیث کے فلاسفی وطبیب تھے، بل کہ طبقۂ محدثین کے ترجمان اوران کی زبان تھے،اللہ ان پر رحمتوں کی بارش برسائے اوراپنے یہاں عمدہ سے عمدہ

ٹھکانہ مقرر فرمائے، آمین۔

(۶) ایک اہم شخصیت امام ابومحمد عبداللہ بن عبدالرحمٰن الدارمی رحمہ اللہ (متوفی ۲۵۵ھ) کی بھی ہے جو حضرات ائمہ بخاری، مسلم، ابوداود، ترمذی، نسائی، نیز ابوزرعہ وابوحاتم جیسے ائمہ نقد وماہرین جرح وتعدیل کے شیخ ہیں، علل حدیث میں مہارت رکھتے تھے، امام ترمذی نے بکثرت ان کے اقوال اپنی جامع اور علل میں نقل فرمائے ہیں، خود امام دارمی رحمہ اللہ نے اپنی مسند (سنن) میں ایک قیمتی مقدمہ رقم فرمایا ہے جس میں علوم حدیث کے متعدد مسائل پر باقاعدہ باب باندھ کر مسئلہ کو مدلل فرمایا ہے، مثلاً یہ ابواب قابل ملاحظہ ہیں:

"باب من هاب الفتيا مخافة السقط"، "با من رخص في الحديث إذا أصاب المعنى"، "باب في توقير العلماء"، "باب في الحديث عن الثقات"، "باب من لم ير كتابة الحديث"، "باب من رخص في كتابة العلم"، "باب البلاغ عن رسول الله ﷺ وتعليم السنن"، "باب الرحلة في طلب العلم واحتمال العناء فيه"، "باب السنة قاضية على الكتاب"، "باب تأويل حديث رسول الله ﷺ"، "باب مذاكرة العلم"، "باب في العرض".

(۷) امام بخاری محمد بن اسماعیل (متوفی ۲۵۶ھ) کی حدیثی خدمات سے کون ناآشنا ہوگا، آپ کی شخصیت پر آکر یہ فن اپنے عروج وکمال کی حد کو پہونچ جاتا ہے، چنانچہ **"الجامع الصحيح"** کے علاوہ علم اسماء الرجال میں آپ کی کتابیں: **"التأريخ الكبير"، "الضعفاء الكبير"** اور **"الضعفاء الصغير"** شہرۂ آفاق ہیں، تنہا تاریخِ کبیر میں جہاں تیرہ ہزار (۱۳۰۰۰) سے زائد رجال کا ذکر اور جرح وتعدیل کے اعتبار سے ان کی حیثیت واضح کی گئی ہے، وہیں سیکڑوں احادیث کی علتیں اور تفرد کی نوعیتیں بھی بیان کی گئی ہیں۔

اسی طرح ان کی "جامع صحیح" بھی مختلف علومِ حدیث کا مجموعہ ہے، ضمنی طور پر جگہ جگہ احادیث کے طرق والفاظ ذکر کرکے بعض روایات کی علتیں بیان تو کرتے ہی ہیں، مزید کتاب العلم میں اصولی مباحث کے ابواب منعقد کرکے احادیث وآثار سے انھیں ثابت بھی کرتے ہیں، درج ذیل ابواب خصوصیت سے قابل ذکر ہیں:

"باب قول المحدث: حدثنا، وأخبرنا، وأنبأنا"، "باب القراء ة والعرض على المحدث"،

"باب ما يُذكر في المناولة وكتاب أهل العلم بالعلم إلى البلدان" ، "باب متى يصح سماع الصغير؟" ، "باب الخروج في طلب العلم" ، "باب الرحلة في المسألة النازلة" ، "باب من برك على ركبتيه عند الإمام أو المحدث" ، "باب من أعاد الحديث ثلاثاً ليُفهم عنه" ، "باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب" ، "باب إثم من كذب على النبي ﷺ"، "باب كتابة العلم"، "باب حفظ العلم".

اسی طرح جامع کے اخیر میں فرقۂ معتزلہ کے رد میں ایک مستقل کتاب (جامع عنوان) "كتاب أخبار الآحاد" قائم کرکے خبر واحد کی حجیت ثابت کی ہے، اور اخبار آحاد سے متعلق ذیلی مسائل پر کلام کرتے ہوئے خبر واحد کی حجیت کے منکرین کی تردید فرمائی ہے۔

(۸) اس سلسلہ میں امام مسلم بن حجاج القشیری (متوفی ۲۶۱ھ) کا نام بھی امتیازی شان کا حامل ہیں جنہوں نے اپنی صحیح کے مقدمہ میں فن اصولِ حدیث کے اہم مباحث لکھ کر اس فن کی عظیم خدمات انجام دی ہے۔

اس میں انھوں نے حدیثوں کی صحت وضعف کے اعتبار سے تقسیم فرمائی ہے، کس طرح کے رجال کی حدیثیں صحیح میں لی ہیں کس طرح کے رجال کی حدیثیں نہیں لی ہیں اس کی وضاحت فرمائی ہے، رواۃ کے احوال اور ان کی کمزوریوں کی نشاندہی کی ہے، آں حضرت ﷺ کی جانب غلط احادیث منسوب کرنے کی قباحت، روایت حدیث میں حد درجہ احتیاط برتنے کی تلقین، ضعفاء اور متروکین سے روایت کرنے کی ممانعت، سند کے اتصال وانقطاع کو پہچاننے کے کچھ اصول اور دین اسلام میں اسناد کی شرعی حیثیت وغیرہ امور پر سیر حاصل بحث کی ہے، اور حدیث معنعن کے حجت ہونے اور راوی ومروی عنہ کے درمیان لقاء وسماع کے ثبوت کو ضروری قرار دینے والوں کے رد کے سلسلے میں جو کچھ مواد حضرت امام نے پیش کیا ہے وہ ایک مشتغل بالحدیث کیلئے سنگ میل کا درجہ رکھتا ہے۔ (حدیث اور فہم حدیث ص۱۶۲)

اسی طرح امام مسلم رحمہ اللہ کی "كتاب التمييز" بھی فن عللِ حدیث کا عظیم شاہکار ہے، لیکن افسوس کہ اس کا زیادہ تر حصہ مفقود ہے، بہت مختصر سا ٹکڑا مولانا مصطفیٰ اعظمی کو دستیاب ہوا، جو ان کی تحقیق سے شائع ہوا ہے۔

(۹) امام ترمذی ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ رحمہ اللہ (متوفی ۲۷۹ھ) کے ذکر کے بغیر یہ سلسلہ ناقص رہے گا جنہوں نے نہ صرف یہ کہ علوم حدیث میں امتیازی خدمات انجام دی ہیں، بل کہ ان علوم کو نکھارنے اور ان کی تفہیم وتطبیق

میں عظیم کردار ادا فرمایا ہے، اس سے بھی آگے خود ذاتی طور سے ایک ''صاحبِ اصطلاح'' کی حیثیت رکھتے ہیں، ان کے عظیم شاہکاروں میں ''جامع الترمذي'' کے علاوہ ''كتاب العلل الصغير'' اور ''كتاب العلل الكبير'' ہیں۔

(**الف**) امام ترمذی رحمہ اللہ کی سنن جو درحقیقت جامع ہے، یہ بجائے خود علوم حدیث کا ایک خزانہ ہے، اس میں جملہ علوم حدیث کی عملی تطبیق موجود ہے، یہ کتاب اصولِ روایت ودرایت کی تشریح کے ساتھ احادیث کو ان اصول پر پرکھنے اور منطبق کرنے کا کام کرتی ہے، جیسا کہ خود اس کے اِس نام سے ظاہر ہے:

''الجامع المختصر من السنن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومعرفة الصحيح، والمعلول، وما عليه العمل''

امام ترمذی رحمہ اللہ نے صرف احکام اور دیگر ابواب دین کی احادیث کو جمع کرنے کا ہی قصد نہیں کیا بلکہ ان کی فقہی دلالت اور فنی حیثیت اجاگر کرنا خصوصیت سے امام کے پیش نظر ہے، اور ساتھ ہی علماء امت کے درمیان ان کے معمول بہا ہونے کی حیثیت کو بھی واضح کر دینا ان کا مقصد ہے، اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کا موضوع: **''جمع الأحاديث الشريفة صناعة وفقهاً على سائر أبواب الدين''** ہے، یعنی جملہ ابواب دین سے متعلق احادیث کو اس طرح جمع کر دینا کہ علم روایت حدیث اور علم درایت حدیث دونوں اعتبار سے ان کی حیثیت آشکارا ہو جائے۔

قاضی ابوبکر بن عربی (متوفی ۵۴۳ھ) **''عارضة الأحوذي''** کے مقدمہ میں فرماتے ہیں:

''ليس في قدرِ كتاب أبي عيسى مثلُه حلاوةَ مَقطَعٍ، ونفاسَةَ مَنزَعٍ، وعذوبةَ مشرَعٍ، وفيه أربعة عشر علماً فرائدَ: (١) صَنَّف، وذلك أقرب إلى العمل، (٢) وأسنَدَ، (٣) وصحَّحَ، (٤) وَأشْهَرَ، (٥) وَعدَّد الطرق، (٦) وجَرَّح، (٧) وعدَّل، (٨) وأسمى، (٩) وأكنى، (١٠) وَوَصلَ، (١١) وقطَعَ، (١٢) وأوضحَ المعمول به والمتروكَ، (١٣) وبيَّن اختلاف العلماء في الرد والقبول لآثاره، (١٤) وذكر اختلافهم فى تأويله.

وكل علم من هذه العلوم أصل في بابه، وفرد في نصابه''. (مقدمة العارضة تصحيحاً لبعض التصحيفات)

یعنی: امام ترمذی رحمہ اللہ کی کتاب کی جسامت میں اس جیسی کوئی کتاب نہیں ہے اختتام کلام کی شیرینی کے اعتبار سے، ماخذ کی مضبوطی وپاکیزگیکے اعتبار سے، اور افتتاح کلام کی مٹھاس کے اعتبار سے، اس میں چودہ انوکھے علوم ہیں:

(۱) احادیث کو مضامین علمیہ پر مرتب فرمایا، اور استفادہ کے لئے یہی آسان بھی ہے۔

(۲) سند کے ساتھ احادیث روایت کیں۔

(۳) ان میں سے صحیح کو غیر صحیح سے واضح کیا۔

(۴) ان کا مشہور ہونا ظاہر کیا، بایں طور کہ ''رُوِي نحوہ من غیر وجہ'' کے پہلو پر خاص توجہ دیتے ہوئے احادیث کو بہ کثرت ''حسن'' کے وصف سے متصف فرمایا۔

(۵) حدیث کے طرق اگر متعدد ہیں تو ذکر کیا، ورنہ غرابت کا اظہار فرمادیا۔

(۶) راوی میں اگر کوئی جرح تھی تو بیان کیا۔

(۷) اگر تعدیل کا مستحق تھا تو اس کی عدالت و وثاقت بیان کی۔

(۸) سند میں کوئی راوی نام کے بغیر (مثلاً کنیت یا لقب سے) مذکور تھا تو اسکا نام بتادیا۔

(۹) جو کوئی راوی کنیت سے مشہور تھا مگر سند میں وہ نام یا لقب سے آ گیا تو اس کی کنیت بتادی۔

(۱۰) وصل و ارسال میں اختلاف کی صورت میں وصل اگر راجح ہوا تو دلیل سے وصل کی ترجیح فرمادی۔

(۱۱) اور اگر ان کے نزدیک ارسال و انقطاع راجح تھا تو دلیل سے اس کا رجحان ثابت کیا۔

(۱۲) باب میں وارد مختلف احادیث میں سے معمول بہ اور غیر معمول بہ کی نشاندہی فرمائی۔

(۱۳) نقل و روایت کے اعتبار سے احادیث میں مقبول اور مردود کی تعیین کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف بیان کیا۔

(۱۴) درایت کے اعتبار سے حدیث کی مراد متعین کرنے کے سلسلہ میں بھی علماء کا اختلاف واضح فرمایا۔

ان سارے علوم میں سے ہر علم اپنی اپنی جگہ پر مستقل اور یگانہ حیثیت رکھتا ہے۔

شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ (متوفی ۱۲۳۹ھ) فرماتے ہیں کہ تمام کتب حدیث میں ترمذی کی کتاب سب سے عمدہ ہے کئی پہلوؤں سے: (الف) حسن ترتیب۔ (ب) حدیثوں کا تکرار نہ ہونا۔ (ج) مستدلات فقہاء کو الگ الگ بیان کرنا، اور استدلال کی نوعیت کی بھی الگ الگ نشان دہی کرنا۔ (د) انواع حدیث: صحیح، حسن، منکر، شاذ، ضعیف، معلول، مضطرب، مقلوب وغیرہ کی تعیین اور وضاحت کرنا۔ (ہ) رجال کے اسماء، ان کے القاب اور ان کی کنیتیں بیان کرنا، اور علم رجال سے متعلق دیگر بہت سے فوائد سے لطف اندوز کرنا۔ (بستان المحدثین ص ۳۱۵)

(**ب**) ''**العلل الصغیر**''، جو حضرت امام کی ''جامع'' کے آخر میں ملحق ہے؛ درحقیقت یہ ''جامع'' کا مقدمہ ہے، اس میں امام ترمذی نے ''جامع'' میں اختیار کردہ اصطلاحات کی وضاحت کے ساتھ ساتھ علوم حدیث کے کچھ اہم موضوعات پر بھی گفتگو فرمائی ہے، قدرے وضاحت حسب ذیل ہے:

۱-حضرت امام نے یہ وضاحت فرمائی کہ جامع میں تخریج شدہ تمام احادیث ایسی ہیں جو کسی نہ کسی فقیہ کے نزدیک عمل میں لائی گئی ہیں، علاوہ دو حدیثوں کے۔

۲-حضرات فقہاء کے جو اقوال امام نے جامع میں نقل فرمائے ہیں، وہ امام تک کن سندوں سے پہونچے ہیں؟ ان سندوں کی نشاندہی فرمائی ہے۔

۳-امام ترمذی رحمہ اللہ نے یہاں اپنی کتاب ''الجامع'' کی تصنیف کا یہ مقصد بھی بتایا کہ احادیث کی علتیں واضح کرنا بھی ان کے پیشِ نظر ہے۔

۴-جامع میں حضرت امام نے راویوں پر بکثرت جرح وتعدیل فرمائی ہے، یہاں انھوں نے جرح وتعدیل کے جواز، اور احادیث کے علل کی نشاندہی کے جواز پر متعدد دلائل قائم فرمائے ہیں۔

۵-راویانِ حدیث کی چار قسمیں بیان کیں:

(الف) وہ حفاظ وضابطین جن سے شاذ ونادر ہی خطا کا وقوع ہوتا ہے۔

(ب) وہ ثقہ رواۃ جن سے بکثرت خطا کا صدور ہوتا ہے۔

(ج) وہ بڑے اور مشہور محدثین جن سے وہم وخطا کا صدور اتنی کثرت سے ہوتا ہے کہ وہم وخطا ان کے صواب ودرست پر غالب ہے، چنانچہ یہ لوگ اگر کسی روایت میں منفرد ہوں تو اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

(د) وہ محدثین جو مغفل یا متہم ہیں ایسے کہ ان سے مطلقاً استدلال نہیں کیا سکتا۔

۶-لفظ کی پابندی کے ساتھ روایت کرنے کی اہمیت بیان کرتے ہوئے بالمعنی روایت کرنے کا جواز نیز اس کے شرائط پر بھی روشنی ڈالی ہے۔

۷-طرق تحمل حدیث پر سیر حاصل بحث فرمائی۔

۸-اس پہلو سے بوضاحت کلام فرمایا کہ رواۃ کی توثیق وتضعیف امر اجتہادی ہے، جس میں اختلافِ علماء ناگزیر

ہے، چنانچہ اس جانب اشارہ فرمادیا کہ بعض دفعہ حضرت امام کسی ایسے راوی کی حدیث لے سکتے ہیں جو ان کے نزدیک تو ثقہ اور ان کے غیر کے نزدیک ضعیف ہوتا ہے، اسی طرح اس کے برعکس بھی ہوسکتا ہے، جس کا لازمی اثر اس راوی کی حدیث کے حکم پر بھی پڑتا ہے۔

۹- مرسل کی حقیقت اور اس کا حکم بیان کیا، نیز مرسل کے قبول کرنے نہ کرنے کی بابت علماء کا اختلاف ذکر کیا۔

۱۰- اپنی جامع میں بکثرت لفظ ''حسن'' جو استعمال فرماتے ہیں یہاں انھوں نے اس کی مراد دوٹوک الفاظ میں بیان فرمادی، جس سے واضح ہوگیا کہ امام ترمذی جہاں کہیں لفظ ''حسن'' کا اطلاق فرمائیں اس سے ان کی مراد یہی ہوگی جو انھوں نے بیان کی، خواہ تنہا لفظ ''حسن'' بولیں یا کسی اور لفظ کے ساتھ ملا کر بولیں، اس کی تسلی بخش تشریح کے لئے اسی کتاب میں ''حسن'' کی بحث ملاحظہ فرمائی جائے۔

۱۱- ''غریب'' کی اصطلاح پر گفتگو کرتے ہوئے اس کی مختلف اقسام کی بھی تشریح فرمادی جو کسی اور جگہ مشکل سے ملے گی، بل کہ جس نے بھی غریب کی حقیقت وانواع پر گفتگو کی ہے اس کا ماخذ امام ترمذی رحمہ اللہ کی یہی بحث ہے۔

۱۲- بعض دفعہ سند ومتن میں بعض ثقہ رواۃ کی جانب سے جو اضافے ہوتے ہیں وہ قبول کیے جائیں گے یا نہیں؟ ان پر بھی حضرت امام نے کافی وشافی کلام فرمایا ہے۔

(ج) ''**العلل الکبیر**'' میں حدیثوں کے طرق والفاظ جمع کر کے راویوں کے درمیان فرق مراتب کا لحاظ کرتے ہوئے صحیح اور غیر صحیح، یا راجح اور مرجوح کی تمیز قائم فرمائی ہے، امام دارمی، امام بخاری، امام ابوزرعہ رازی اور ابو حاتم رازی وغیرہ حضرات ناقدین کی آراء سے بھی امت کو فیضیاب کرنے کی حضرت امام نے بھرپور کوشش فرمائی ہے، یہ کتاب بھی بجائے خود مختلف علوم حدیث کی عملی تطبیق ہے۔

جیسا کہ عرض کیا گیا علوم حدیث ایک سمندر ہے، مذکورہ بالا حضرات کے علاوہ اور بھی بہت سے حضرات علماء ومحدثین ہیں جنہوں نے علوم حدیث کے مختلف پہلوؤں پر اپنی کتابوں میں جستہ جستہ قیمتی مضامین رقم فرمائے ہیں، طوالت کے خوف سے ان کا ذکر نہیں کیا گیا، مثلاً:

(۱۱) امام ابوداود سلیمان بن اشعث سجستانی (متوفی ۲۷۵ھ) جن کی سنن کے علاوہ متعدد کتابیں ہیں، خاص طور سے اہل مکہ کے نام ان کا مکتوب گرامی اپنے اختصار کے باوجود اس فن کے قیمتی مسائل پر مشتمل ہے۔

(۱۲،۱۳) امام ابوحاتم محمد بن ادریس رازی (متوفی ۲۷۷ھ)، امام ابوزرعہ رازی دمشقی (متوفی ۲۸۱ھ) علم رجال وعلل میں ان حضرات کی خدمات لازوال ہیں۔

(۱۴) امام نسائی احمد بن شعیب (متوفی ۳۰۳ھ) اپنی کتب اسماء رجال کے علاوہ سنن میں بھی جا بجا احادیث کی علتوں پر کلام فرماتے ہیں۔

(۱۵) امام ابن ابی حاتم عبدالرحمٰن بن محمد بن ادریس (متوفی ۳۲۷ھ) جن کی کتاب "الجرح والتعدیل"علم جرح وتعدیل میں اوراس کا مقدمہ مستقل طور سے علوم حدیث کا ایک عظیم شاہ کار ہے۔

(۱۶) پھر اس سلسلہ کی آخری اور مضبوط ترین کڑی امام ابو حاتم محمد بن حِبّان البُستی (متوفی ۳۵۴ھ) کی ہے، جنہوں نے علم اسماء الرجال کے علاوہ مختلف جہات سے مختلف علومِ حدیث کی عظیم الشان خدمات انجام دی ہیں، خطیب بغدادی (متوفی ۴۶۳ھ) نے اپنی کتاب "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع" میں ان کے اس سلسلہ کے جو کارنامے ذکر فرمائے ہیں انہیں دیکھ کر تو آنکھیں پھٹی کی پھٹی رہ جاتی ہیں، خطیب فرماتے ہیں:

"نفع بخش کتابوں میں سے ابوحاتم محمد بن حبان بستی کی تصانیف بھی ہیں، جن کے نام مسعود بن ناصر سجزی نے مجھے بتائے، مجھے ان کے دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوا؛ کیوں کہ وہ نہ تو ہمارے پاس ہیں اور نہ ہی وہ ہمارے یہاں جانی جاتی ہیں، ان میں بعض کے نام میں یہاں لکھ رہا ہوں، پھر درج ذیل کتب کے نام تحریر کیے:

(۱) كتاب الصحابة ، خمسة أجزاء . (۲) كتاب التابعين ، اثنا عشر جزءًا . (۳) كتاب أتباع التابعين ، خمسة عشر جزءا . (٤) كتاب تبع الأتباع ، سبعة عشر جزءا. (٥) كتاب تباع التبع عشرون جزءا . (غالبًا یہ سب کتاب الثقات کے مختلف اجزاء ہیں) (٦) كتاب الفصل بين النقَلة ، عشرة أجزاء . (٧) كتاب علل أوهام أصحاب التواريخ، عشرة أجزاء . (٨) كتاب علل حديث الزهري، عشرون جزءا. (٩) كتاب علل حديث مالك بن أنس ، عشرة أجزاء . (١٠) كتاب علل مناقب أبي حنيفة ومثالبه، عشرة أجزاء. (١١) كتاب علل ما أسند أبو حنيفة، عشرة أجزاء. (١٢) كتاب ما خالف الثوري شعبة، ثلاثة أجزاء. (١٣) كتاب ما خالف شعبة الثوري، جزآن. (١٤) كتاب ما انفرد به أهل المدينة من السنن، عشرة أجزاء. (١٥) كتاب ما انفرد به أهل مكة من السنن،

خمسة أجزاء. (١٦)كتاب ما انفرد به أهل خراسان، خمسة أجزاء. (١٧)كتاب ما انفرد به أهل العراق من السنن، عشرة أجزاء . (١٨)كتاب ما عند شعبة عن قتادة، وليس عند سعيد عن قتادة، جزآن. (١٩)كتاب ما عند سعيد عن قتادة، وليس عند شعبة عن قتادة، جزآن. (٢٠) كتاب غرائب الأخبار، عشرون جزء ا. (٢١)كتاب ما أغرب الكوفيون على البصريين، عشرة أجزاء. (٢٢)كتاب ما أغرب البصريون على الكوفيين، ثمانية أجزاء. (٢٣)كتاب من يعرف بالأسامي، ثلاثة أجزاء . (٢٤)كتاب أسامي من يعرف بالكنى، ثلاثة أجزاء . (٢٥)كتاب الفصل والوصل، عشرة أجزاء . (٢٦)كتاب التمييز بين حديث النضر الحداني والنضر الخزاز، جزآن. (٢٧)كتاب الفصل بين حديث منصور بن المعتمر ومنصور بن زاذان، ثلاثة أجزاء. (٢٨)كتاب الفصل بين حديث مكحول الشامي ومكحول الأزدي، جزء . (٢٩)كتاب موقوف ما رفع، عشرة أجزاء . (٣٠)كتاب آداب الرحالة، جزآن. (٣١)كتاب ما أسند جنادة عن عبادة، جزء. (٣٢) كتاب الفصل بين حديث ثور بن يزيد وثور بن زيد، جزء. (٣٣)كتاب ما جعل عبد اللّٰه بن عمر عبيد اللّٰه بن عمر، جزآن. (٣٤)كتاب ما جعل شيبان سفيان أو سفيان شيبان، ثلاثة أجزاء . (٣٥)كتاب مناقب مالك بن أنس، جزآن. (٣٦)كتاب مناقب الشافعي، جزآن. (٣٧)كتاب المعجم على المدن، عشرة أجزاء . (٣٨)كتاب المقلين من الشاميين، عشرة أجزاء. (٣٩)كتاب المقلين من أهل العراق، عشرون جزء ا. (٤٠)كتاب الأبواب المتفرقة، ثلاثون جزء ا. (٤١)كتاب الجمع بين الأخبار المتضادة، جزآن. (٤٢)كتاب وصف المعدِّل والمعدَّل، جزآن. (٤٣)كتاب الفصل بين أخبرنا وحدثنا، جزء. (٤٤)كتاب أنواع العلوم وأوصافها، ثلاثون جزء ا.

(٤٥) ومن آخر ما صنف: كتاب الهداية إلى علم السنن، قصد فيه إظهارَ الصناعتين اللتين هما صناعة الحديث والفقه ، يذكر حديثًا ويترجم له، ثم يذكر من يتفرد بذلك الحديث، ومن مفاريد أى بلد هو، ثم يذكر تاريخ كل اسم في إسناده من الصحابة إلى شيخه بما يعرف من نسبته ومولده وموته وكنيته وقبيلته وفضله وتيقظه، ثم يذكر ما في ذلك الحديث من الفقه والحكمة،

وإن عارضه خبر آخر ذكره، وجمع بينهما، وإن تضاد لفظه فی خبر آخر تلطف للجمع بينهما؛ حتى يعلم ما في كل خبر من صناعة الفقه والحديث معًا، وهذا من أنبل كتبه وأعزها.

افسوس کہ اتنا بڑا علمی سرمایہ زمانے کی دست برد کی نذر ہوگیا، ان سب کتابوں کو ابن حبان رحمہ اللہ نے ایک کتب خانہ میں وقف کر دیا تھا، مگر اس کی حفاظت نہ ہوسکی، تاہم جو کتابیں محفوظ رہ گئیں مثلاً صحیح ابن حبان، کتاب الثقات، کتاب المجروحین وغیرہ؛ وہ بجائے خود علوم حدیث کا خزانہ ہیں، جگہ جگہ مختلف علوم پر گفتگو ملتی ہے، اور کتاب المجروحین کا مقدمہ تو اس فن کا ایک عظیم شاہ کار ہے۔

علوم حدیث کی مستقل تدوین

فن اصول حدیث میں مستقل طور پر تصنیف وتالیف کا آغاز چوتھی صدی ہجری کے وسط سے ہوتا ہے، چنانچہ ابتدائی کتابیں جو اس فن میں خصوصیت سے لکھی گئیں اور فن کے ماخذ ومرجع کے طور پر مقبول ہوئیں؛ ان کا تذکرہ ان کے مصنفین کی ترتیب پر سنین وفات کے اعتبار سے ذیل میں کیا جارہا ہے:

۱- ابومحمد حسن بن عبدالرحمٰن بن خلاد الرامہرمزی (متوفی ۳۶۰ھ)، یہ سب سے پہلی وہ شخصیت ہے جس نے علوم حدیث میں مستقل کتاب تصنیف کی، کتاب کا نام ہے: ''**المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**''، کتاب کے نام سے یوں لگتا ہے کہ یہ کتاب صرف طلبِ حدیث اور تحدیث وروایت کے آداب وشرائط کے باب تک محدود ہوگی، مگر ایسا نہیں ہے، بل کہ علوم حدیث کے گونا گوں ابواب ومسائل کو اس میں بیان کیا گیا ہے، جامعیت اگر چہ نہ ہو مگر اس میں شک نہیں کہ مختلف علوم حدیث کا یہ اہم ترین ماخذ ہے۔

۲- ان کے بعد حاکم ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ نیساپوری (متوفی ۴۰۵ھ) کی شخصیت ہے جنہوں نے ''**معرفة علوم الحديث**''، تصنیف فرمائی، اس میں حاکم نے باون (۵۲) علوم حدیث بیان فرمائے ہیں، اس میں شبہ نہیں حاکم کی علوم حدیث پر گہری اور وسیع نظر تھی، چنانچہ ایک ایک علم کو مثالوں کے ذریعہ واضح اور منقح فرمایا ہے، اور حاکم کی یہ کتاب بعد والوں کے لئے ایک قابل اعتماد مرجع وماخذ بنی، حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے بھی کافی حد تک حاکم ہی کے نقشِ قدم کی پیروی کی ہے، چنانچہ ابن خلدون نے بجا طور پر فرمایا: ''**ومن فحول علمائه - يعني علوم الحديث -**

وأئمتهم أبو عبد الله الحاكم، وتآليفه فيه مشهورة، وهو الذي هذبه وأظهر محاسنه‘‘ .

یعنی اس فن میں کمال رکھنے والے علماء وائمہ میں امام ابوعبداللہ حاکم ہیں، ان کی تالیفات اس فن میں مشہور ہیں، ان ہی نے اس فن کو نکھارا اور اس کی خوبیاں اجاگر فرمائی ہیں۔ (مقدمہ ابن خلدون ص ۳۷۱)

۳- حاکم کے بعد ان ہی کے خطوط پر حافظ ابونعیم اصفہانی (متوفی ۴۳۰ھ) نے ایک کتاب ’’علوم الحديث‘‘ نام سے لکھی جس کے متعلق حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی حیثیت حاکم کی کتاب پر استخراج کی ہے، یعنی کہ حاکم کے ذکر کردہ مسائل کو مزید منقح اور مثالوں سے واضح کر دیا ہے یا بعض مسائل پر واقع ہونے والے اعتراضات ذکر کر دیئے ہیں، اس کتاب کی موجودگی سے متعلق کچھ پتہ نہیں۔ (امعان النظر)

۴- پھر حافظ ابوبکر احمد بن علی، معروف بہ خطیب بغدادی (متوفی ۴۶۳ھ) کی جامع شخصیت سامنے آتی ہے، جس نے علوم حدیث میں مختلف جہات سے بہت نمایاں خدمات انجام دیں، ان کی اس سلسلہ کی اہم ترین کتاب ’’الكفاية في علم الرواية‘‘ ہے، اس کتاب میں علم اصول حدیث کے بنیادی اور دقیق مسائل بوضاحت تمام مع امثلہ قید تحریر میں آ گئے ہیں، چنانچہ یہ کتاب اس فن کے اہم مصادر میں شمار ہوتی ہے، کتاب کے مقدمہ میں خطیب کے درج ذیل الفاظ سے کتاب کی جامعیت واہمیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے، فرماتے ہیں:

’’وأنا أذكر بمشيئة الله تعالى وتوفيقه في هذا الكتاب ما بطالب الحديث حاجة إلى معرفته، وبالمتفقه فاقة إلى حفظه ودراسته ؛ من بيان أصول علم الحديث وشرائطه ، وأشرح من مذاهب سلف الرواة والنقلة في ذلك ما يكثر نفعه وتعم فائدته ، ويستدل به على فضل المحدثين واجتهادهم ف حفظ الدين ، ونفيهم تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ببيانِ :

الأصول من الجرح والتعديل ، والتصحيح والتعليل ، وأقوال الحفاظ في مراعاة الألفاظ ، وحكم التدليس ، والاحتجاج بالمراسيل ، والنقل عن أهل الغفلة ، ومن لا يضبط الرواية، وذكر من يرغب عن السماع منه لسوء مذهبه ، والعرض على الراوي ، والفرق بين قول ’’حدثنا‘‘ و’’أخبرنا‘‘ و’’أنبأنا‘‘ ، وجواز إصلاح اللحن والخطأ في الحديث ، ووجوب العمل بأخبار الآحاد ، والحجة على من أنكر ذلك ، وحكم الرواية على الشك وغلبة الظن ، واختلاف الروايات بتغاير

العبارات ، ومتى يصح سماع الصغير؟ وما جاء في المناولة وشرائط صحة الإجازة والمكاتبة ، وغير ذلك مما يقف عليه من تأمله ، ونظر فيه إذا انتهى إليه.'' اهـ.

علوم حدیث میں خطیب کے احسانات

علوم حدیث میں خطیب بغدادی کی متفرق طور سے الگ الگ فنون پر بہت سی کتابیں ہیں،اس میں شک نہیں کہ خطیب بغدادی کا دنیائے علم پراس حوالے سے جس قدر احسان ہے شاید ہی کسی کا ہوگا،اسی لئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''وقل فن من فنون الحديث إلا وقد صنف فيه كتابا مفردا، فكان كما قال الحافظ أبو بكر بن نقطة :كل من أنصف علم أن المحدثين بعده عيال على كتبه'' کہ علوم حدیث میں شاید ہی کوئی علم بچا ہوگا جس پر خطیب کی مستقل کوئی تصنیف نہ ہو، چنانچہ حافظ ابوبکر بن نقطہ (متوفی ۶۲۹ ھ) کے بہ قول: جو بھی انصاف سے کام لے گا اسے یقین کرنا ہوگا کہ محدثین خطیب کے بعد ان کی کتابوں کے دست نگر ہیں۔

ذیل میں خطیب بغدادی رحمہ اللہ کی ان کتابوں کا ذکر کیا جاتا ہے جو خاص طور سے علوم حدیث کے کسی پہلو سے متعلق ہیں، نیز ہمارے علم کے مطابق ان میں سے جو مطبوع ہیں ان کی نشاندہی بھی کردی جائے گی۔

(۲) شرف أصحاب الحديث ، مطبوع .

(۳) السابق واللاحق، مطبوع .

(٤) المتفق والمفترق ، مطبوع .

(۵) تلخيص المتشابه. (٦) تالى التلخيص (ضميمة تلخيص المتشابه).

(۷) الفصل للوصل والمدرج في النقل ، مطبوع .

(۸) المكمل فى المهمل .

(۹) غنية الملتمس فى تمييز الملتبس .

(۱۰) من وافقت كنيته اسم أبيه .

(۱۱) الأسماء المبهمة في الأنباء المحكمة ، مطبوع .

(١٢) موضح أوهام الجمع والتفريق ، مطبوع .

(١٣) أخبار من حدث ونسي .

(١٤) الرواة عن مالك . (١٥) الرواة عن شعبة .

(١٦) الفقيه والمتفقه، مطبوع .

(١٧) تمييز المزيد في متصل الأسانيد .

(١٨) روايات الآباء عن الأبناء ، مطبوع .

(١٩) الرحلة في طلب الحديث، مطبوع .

(٢٠)المؤتنف لتكملة المؤتلف والمختلف ، مطبوع .

(٢١) التفصيل لمبهم المراسيل ، مطبوع .

(٢٢) رافع الارتياب في المقلوب من الأسماء والأنساب.

(٢٣) التبيين لأسماء المدلسين ، مطبوع .

(٢٤) تقييد العلم، مطبوع .

(٢٥) روايات الصحابةعن التابعين .

(٢٦) كتاب فيه بيان الإجازة للمعدوم، والمجهول، والمعلقة بشرط.

(٢٧) روايات الستة من التابعين بعضهم عن بعض .

(٢٧) النصيحة لأهل الحديث، مطبوع.

(٢٩) الدلائل والشواهد على صحة العمل بخبر الواحد.

(٣٠) الأسماء المتواطئة والأنساب المتكافئة

(٣١) كتاب الوفيات .

(٣٢) من وافقت كنيته اسمَ أبيه مما لا يؤمن من وقوع الخطأ فيه.

(٣٣) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، مطبوع بتحقيق محمد عجاج الخطيب .

(۳۴)ان سب کے علاوہ علم اسماء الرجال اور علل حدیث کے باب میں ان کی مرجع و مستند کتاب ’’**تاریخ بغداد**‘‘ کسی انسائیکلو پیڈیا سے کم نہیں ہے ،جس میں انھوں نے سات ہزار آٹھ سو اکتیس (۷۸۳۱) علمائے محدثین، فقہاء، اصولیین ، ادباء اور شعراء کے تراجم وحالات لکھے ہیں، خاص طور سے محدثین اور روایان حدیث پر توجہ زیادہ مرکوز رکھی ہے، یہ کتاب عراقی رواتِ حدیث پر نہ صرف جرح وتعدیل کے اعتبار سے کلام کرتی ہے، بل کہ جا بجا ان روات کی ایسی مرویات جن میں کسی قسم کی علت پائی جاتی ہو، ان کے طرق والفاظ جمع کر کے تشفی بخش وضاحت بھی کرتی ہے، گویا یہ رجالِ علم کی تاریخ ہی نہیں؛ بل کہ سند کے ساتھ احادیث نبویہ کی کثیر مقدار بھی جمع کرتی ہے، اور ان میں موجود علل وتفردات کو بھی بیان کرتی ہے۔(ملاحظہ ہو:الحافظ الخطیب البغدادي، وأثره في علوم الحدیث، للدکتور محمود الطحان)

۵-خطیب بغدادی رحمہ اللہ کے ہی ہم عصر ہیں حافظ ابو عمر یوسف بن عبد اللہ، معروف بہ ’’ابن عبد البر‘‘(متوفی ۴۶۳ھ)، جو حدیث وعلوم حدیث میں امتیازی شان رکھتے ہیں، ان کے متعدد کارنامے ہیں، ان میں موطا امام مالک سے متعلق دو اہم کام ہیں، ایک کا نام ہے:’’**الاستذکار لمذهب علماء الأمصار لما تضمنه الموطأ من المعاني والآثار**‘‘اور دوسرا ہے: ’’**التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**‘‘۔

’’**التمهيد**‘‘ علوم حدیث کی انواع کی تفصیل اور ان کی عملی تطبیق کا عظیم شاہ کار ہے، خاص طور سے اس کا مقدمہ تو علوم حدیث کے موضوع پر ایک مستقل تصنیف ہے، حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ بہ کثرت ابن عبد البر کے اقوال نقل فرماتے ہیں جو درحقیقت اسی مقدمہ، یا کتاب کے درمیان سے ماخوذ ہوتے ہیں۔

۶-قاضی عیاض بن موسی یحصبی مالکی (متوفی ۵۴۴ھ) کی شخصیت بھی قابل ذکر ہے، جنہوں نے اس فن میں ایک مستقل رسالہ ’’**الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع**‘‘کے نام سے تحریر فرمایا ہے۔

۷-اس فن میں اہم خدمت انجام دینے والوں میں ایک نمایاں نام ابو السعادات مجد الدین مبارک بن محمد، معروف بہ ابن اثیر جزری (متوفی ۶۰۶ھ) کا بھی ہے، جنہوں نے اپنی کتاب ’’**جامع الأصول في أحاديث الرسول**‘‘ کے لئے مستقل طور سے ایک مبسوط اور تحقیقی مقدمہ رقم فرمایا ہے، اس مقدمہ کا ’’باب ثالث‘‘ خالص علوم حدیث کے قیمتی مباحث پر مشتمل ہے، جو بجائے خود اس فن کی ایک مستقل تصنیف ہے۔

مقدمۂ ابن صلاح اور متعلقات

اب باری ہے ہماری اس جامع اور مقبول ترین کتاب کی جس کو اللہ تعالیٰ نے اس درجہ مقبولیت عطا فرمائی کہ حضرات علماء نے اس کو بحث و تحقیق کا محور و مرکز بنالیا، اور ساتویں صدی ہجری سے لے کر آج تک نہ صرف یہ کہ اس سے استفادہ کیا جارہا ہے، بل کہ اس فن میں اب تک جتنی بھی تصانیف وجود میں آئیں سب اسی کے گرد گھوم رہی ہیں، ہماری مراد ''**معرفة أنواع علم الحديث**'' سے ہے جس کے مصنف ہیں شیخ تقی الدین ابو عمرو عثمان بن صلاح الدین عبد الرحمٰن الشہر زوری الشافعی (ولادت ۵۷۷ھ، وفات ۶۴۳ھ)۔

اس کتاب کی خصوصیت یہ ہے کہ جملہ علوم حدیث کی ہر پہلو سے جامع اور مکمل ہے، اب تک جو مباحث جستہ جستہ متفرق کتابوں میں موجود تھے مصنف رحمہ اللہ کی عرق ریزی، دیدہ وری اور اخلاص وللّٰہیت کے نتیجے میں ایک جگہ جمع ہو گئے، اسی لئے علماء نے اسے قبولیت کے ہاتھوں لیا، اور اب سبھی کے مطالعہ، تحقیق، تنقیح، شرح، تحشیہ، تلخیص منظوم وغیر منظوم، وغیرہ مختلف الجہات خدمت کے لئے مخصوص ہو کر رہ گئی، چنانچہ حافظ ابو بکر سیوطی (متوفی ۹۱۱ھ) رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

إلى أن جاء الشيخ تقي الدين ابن الصلاح ، فَجمع مُخْتَصره الْمَشْهُور وأملاه شَيْئا بعد شَيْء لما وُلي تدريس دَار الحَدِيث الأشرفية ، فهذب فنونه ، ونقح أَنْوَاعه ، ولخصها ، واعتنى بمؤلفات الْخَطِيب، فَجمع متفرقاتها، وشتات مقاصدها فَصَارَ على كِتَابه الْمعول وَإِلَيْهِ يرجع كل مُخْتَصر ومطول. اهـ. (إتمام الدراية لقراء النقاية ص ٤٧)

یعنی خطیب بغدادی کے بعد علوم حدیث پر مستقل طور سے کام کا سلسلہ تقریباً موقوف رہا، یہاں تک شیخ تقی الدین ابن صلاح آکر اپنی مشہور زمانہ مختصر کتاب (**معرفة أنواع علم الحديث**) تالیف فرماتے ہیں، جب ان کے ذمہ دار الحدیث اشرفیہ دمشق میں تدریس حدیث سونپی گئی تو انھوں نے جستہ جستہ ان علوم حدیثیہ کا املاء کرایا، چنانچہ انھوں نے حدیث کے ذیلی علوم کی تہذیب و تنقیح کرتے ہوئے ایک خلاصہ تیار کر دیا، جس میں خطیب بغدادی کی کتب کا اہتمام سے مطالعہ کر کے ان میں منتشر مواد کو جمع کر دیا، اور بکھری ہوئی مقصد کی بات یکجا کر دی، چنانچہ اب ابن صلاح کی اس

کتاب پر ہی اعتماد کرلیا گیا، اور اس فن کی ہر مختصر ومطول کتاب کا مرجع یہی بن گئی۔

مقدمۂ ابن صلاح پر مختلف نوعیت سے جو کام انجام دیئے گئے ہیں ان کو شیخ عبد الفتاح ابو غدہ رحمہ اللہ (متوفی ۱۴۱۷ھ) نے مفصل طور سے اپنے اس مقدمۂ تحقیق میں بیان کردیا ہے جو انھوں نے ''قفو الأثر في صفو علوم الأثر'' پر رقم فرمایا ہے، افادیت کے پیش نظر اس کا خلاصہ ترتیب میں ردوبدل کے ساتھ یہاں پیش ہے:

شروحات:

مقدمۂ ابن صلاح کی کچھ اہم شرحیں مندرجہ ذیل ہیں:

۱ - ''الجواهر الصحاح في شرح علوم الحديث لابن الصلاح'' للحافظ عز الدين ابن جماعة (متوفى ٧٦٧ هـ)

٢ - ''الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح'' للحافظ برهان الدين القاهري الأبناسي (متوفى ٨٠٢ هـ)

٣ - ''محاسن الاصطلاح ، وتضمين كتاب ابن الصلاح'' للحافظ سراج الدين أبو حفص عمر بن رسلان البلقيني (متوفى ٨٠٥ هـ)

حواشی یا نُکت

حواشی یا نکت کسی کتاب پر لگائے جانے والے ملاحظات یا نوٹس کو کہا جاتا ہے، جن کا مقصد اصل کتاب میں پائی جانے والی کسی تشنگی کو دور کرنا، یا کسی بات پر وارد ہونے والے نقض یا اعتراض کو بیان کرنا ہوتا ہے، چنانچہ مقدمہ ابن صلاح پر بھی اس طرح کے نکت یا حواشی لکھے گئے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

٤/١ - ''النكت على كتاب ابن الصلاح'' للحافظ بدر الدين محمد بن بهادر أبي عبد الله الزركشي (متوفى ٧٩٤هـ).

٥/٢ - ''التقييد والإيضاح لِما أُطلِق وأغلِق من كتاب ابن الصلاح'' للحافظ زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن العراقي (متوفى ٨٠٦ هـ).

٣/٦ – ''إصلاح ابن الصلاح'' للحافظ علاء الدين أبي عبد الله مُغُلطاي بن قليج البكجري، المصري، الحنفي (متوفي ٧٦٢ هـ).

٤/٧ – ''النُكت على كتاب ابن الصلاح'' للحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني، المصري، الشافعي (متوفى ٨٥٢ هـ)

یہ چاروں حواشی یا نکت اپنی مثال آپ ہیں، مگر حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ کی نکت کی شان ہی کچھ اور ہے، اس میں حافظ صاحب نہ صرف ابن صلاح، بل کہ اپنے پیش رو تینوں محشیوں پر گہری نظر رکھتے ہوئے ان کے محاسن یا فروگذاشتوں کو بھی بیان کرتے ہیں، اور پوری انصاف پسندی کے ساتھ تشفی بخش تبصرہ یا گرفت فرماتے ہیں، جس کے مظاہر ناظرینِ کرام کو پیشِ نظر شرح (العرف الفیاح) میں جا بجا نظر آئیں گے، لیکن یہ نکت بائیسویں نوع (مقلوب) تک ہیں، کاش کہ پوری کتاب پر ہوتے!

منثور مختصرات

اصنافِ تالیف میں ایک صنف کسی کتاب کی تلخیص واختصار بھی ہے، جس کا مقصد اصل کتاب سے استفادہ کے طویل راستہ کو مختصر کرنا ہوتا ہے، چنانچہ بعض غیر ضروری مواد کو حذف کر کے انتہائی ضروری مواد کو باقی رکھا جاتا ہے، تا کہ مصنف کا مقصد بھی حاصل ہو جائے اور قاری کے وقت اور محنت کو بھی بچایا جا سکے، کبھی اختصار کرنے والا اپنے ذاتی رجحان کی بنا پر اصل کتاب کے بعض مضامین پر استدراک یا اضافہ بھی کر دیتا ہے، چنانچہ مقدمہ ابن صلاح پر اس طرح کی متعدد خدمات انجام دی گئی ہیں، نظم میں بھی اور نثر میں بھی، منثور مختصرات مندرجہ ذیل ہیں:

١/٨ – ''إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق'' للإمام محي الدين أبي زكريا، يحيي بن شرف المُرّي الدمشقي الشافعي (متوفى ٦٧٦ هـ)

٢/٩ – ''التقريب والتيسير في معرفة سنن البشير النذير'' للإمام النووي أيضًا. یہ تلخیص صغیر ہے، جو ''**إرشاد طلاب الحقائق**'' سے ملخص کی گئی ہے۔

٣/١٠ – ''الاقتراح في بيان الاصطلاح'' للإمام تقي الدين محمد بن علي بن وهب

القشيري، المعروف بابن دقيق العيد (متوفى ۷۰۲ هـ). یہ بھی درحقیقت مقدمہ ابن صلاح کی ہی تلخیص وتنقیح ہے، اور حافظ عراقی رحمہ اللہ نے اس کو نظم میں پرویا ہے۔

۱۱/٤ – "المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي" للإمام قاضي القضاة بدر الدين أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة (متوفى ۷۳۳ هـ).

۱۲/٥ – "الخلاصة في معرفة الحديث" للإمام شرف الدين الحسين بن محمد بن عبد الله الطيبي، المصري الشافعي (متوفى ۷٤۳ هـ).

۱۳/٦ – "المنتخب في علوم الحديث" للإمام علاء الدين أبي الحسن علي بن عثمان بن إبراهيم المارديني، المصري، الحنفي ، المعروف بابن التركماني (متوفى ۷٥۰ هـ).

۱٤/۷ – "اختصار علوم الحديث" للحافظ ابن كثير، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي الشافعي (متوفى ۷۷٤هـ) .

۱٥/۸ – "المُقنِع في علوم الحديث" للإمام الحافظ سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري المصري الشافعي ، المشهور بابن الملقن (متوفى ۸۰٤ هـ)

۱٦/۹ – مختصر جامع لمعرفة علوم الحديث، للسيد الشريف أبي الحسن علي بن محمد الجرجاني، الحنفي (متوفى ۸۱٦ هـ) .

مصنف رحمہ اللہ نے یہ مختصر اپنے پیش رو مصنفین ومختِصرین کے چھوڑے ہوئے سرمایہ سے کشید کیا ہے، جس میں جامعیت کی شان نمایاں ہے، شیخ عبد الفتاح ابو غدہ فرماتے ہیں: "فهذا المختصر خلاصة هذه الكتب الخمسة: "مقدمة ابن الصلاح"، و"تقريب النووي"، و"مختصر ابن جماعة" (المنهل الروي)، و"خلاصة الطيبي"، ومقدمة شرحه للمشكاة" اهـ .

۱۷/۱۰ – "تنقيح الأنظار في علوم الآثار" للسيد عز الدين محمد بن إبراهيم الوزير، بن علي الزيدي، الحسني اليمني (المتوفى ۸٤۰هـ)، یہ بھی مقدمہ ابن صلاح کی ہی تلخیص ہے اور بالکل اسی کی ترتیب پر ہے، نواب صدیق حسن خاں رحمہ اللہ نے "أبجد العلوم "میں اسی نام سے اس کو ذکر کیا ہے، مگر "إيضاح

المکنون" میں اس کا نام "تنقیح الأنظار فی تنقید أحادیث الأبرار" درج ہے، اور یہی نام اس کی شرح "توضیح الأفکار" پر بھی درج ہے، واللہ اعلم۔

نواب صدیق حسن صاحب نے یہ بھی لکھا کہ مصنف رحمہ اللہ نے یہ مختصر حافظ ابن حجر کی "نخبۃ الفکر" پر اپنے مطلع ہونے کے بعد سنہ ۸۱۳ھ کے اواخر میں لکھی ہے۔

منظوم مختصرات

۱/۱۸ - "أقصى الأمل والسؤل في علوم أحاديث الرسول"، المعروف بـ"منظومة ابن خليل" ، للإمام شهاب الدين محمد بن أحمد بن خليل بن سعادة، الخُوَيِّي، الأذرِبيجاني الأصل، ثم الدمشقي، الشافعي (متوفى ٦٩٣هـ).

۲/۱۹ - "التبصرة والتذكرة" للإمام زين الدين العراقي السابق ذكره برقم (٥) . حافظ عراقی رحمہ اللہ نے ایک ہزار دو اشعار (۱۰۰۲) میں مقدمہ ابن صلاح کے مضامین بیان کر دیئے ہیں، اسی لیے اس کو "**ألفية العراقي في علوم الحديث**" بھی کہا جاتا ہے، متعدد فہارس اور کتابوں میں اس کا نام "**نظم الدرر في علم الأثر**" لکھا گیا ہے، جو صحیح نہیں، بل کہ یہ نام حافظ سیوطی کے الفیہ کا ہے، جیسا کہ اس کا ذکر آ رہا ہے۔

۳/۲۰ - ونظم الإمام الأديب المحدث زين الدين أبو العز، طاهر بن الحسن بن عمر بن الحسن بن حبيب الحلبي، الحنفي ، ويُعرَف بابن حبيب، (المتوفى ٨٠٨هـ) كتاب "محاسن الاصطلاح" للبلقيني، المتقدم ذكره برقم ٣ . چوں کہ "محاسن الاصطلاح" مقدمہ کی شرح ہے، اس لیے یہ منظومہ بھی "مقدمہ ابن صلاح" کے ہی متعلقات میں سے ہے۔

٤/٢١ - ونظم أيضًا الإمام الحافظ جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر الخُضيري، السيوطي، المصري، الشافعي (المتوفى ٩١١هـ) "ألفيةً في علم الأثر".

یہ منظومہ چوں کہ حافظ عراقی کے منظومے کا چربہ ہے، اس لئے یہ بھی ان ہی کتابوں میں شمار کیا جاتا ہے جن میں مقدمہ ابن صلاح کو منظوم کیا گیا ہے، اس منظومہ کا نام "**نظم الدر في علم الاثر**" ہے، جس کی خود مصنف نے بھی

شرح کی ہے،اس کا ذکر آرہا ہے۔

شروحِ مختصرات

پھر یہ مختصرات خواہ منظوم ہوں یا منثور ان کی بھی متعدد حضرات علماء کی جانب سے خدمتیں انجام دی گئی ہیں، جو عموماً ان کے شرح یا تحشیہ کے قبیل سے ہیں، جو حضرات مصنفین کی زمانی ترتیب پر ذیل میں پیش کی جارہی ہیں:

۱/۲۲ – "شرح التبصرة والتذكرة" یہ حافظ عراقی (متوفی ۸۰۶ھ) کی تصنیف ہے، جو "شرح الألفية" سے مشہور ہے، علامہ عراقی نے خود ہی اپنی الفیہ کی دو شرحیں لکھیں، ایک مفصل جسے درمیان میں چھوڑ دیا، دوسری متوسط اور یہی مطبوع ہے، بعض حضرات نے کسی غلط فہمی کی وجہ سے اس کو "فتح المغيث للعراقي" کے نام سے ذکر کردیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔

۲۳ /۲ – اور اس شرح پر تحشیہ ونکت کا کام انجام دیا ہے حافظ زین الدین ابوالعدل قاسم بن قطلو بغا مصری (متوفی ۸۷۹ھ) نے۔

۲۴/ ۳ – "النكت الوفية بما في شرح الألفية" للبقاعي ، یہ بھی عراقی کی شرح پر تحشیہ ونکت کا کام ہے، جس کو انجام دیا ہے، حافظ برہان الدین ابوالحسن ابراہیم بن عمر بن حسن بقاعی شافعی (متوفی ۸۸۵ھ) نے، جو حواشی بہت مقبول ہوئے اور فن کے اہم مراجع میں سے ہیں۔

۴/۲۵ – "صعود المراقي شرح ألفية العراقي" للمحدث قطب الدين ، أبي الخيرمحمد بن محمد بن عبد الله بن خيضر الخيضري الزبيدي ، الدمشقي الشافعي (المتوفى ۸۹٤ هـ) .

۵/۲٦ – "فتح المغيث بشرح ألفية الحديث" للإمام الحافظ شمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي، القاهري، الشافعي (المتوفى ۹۰۲ هـ) الفیہ کی شرحوں میں یہ سب سے عمدہ شرح ہے، مسائل کی تحقیق اور جزئیات کے دلائل پیش کرنے میں اپنی نظیر آپ ہے، بل کہ فن کی اگر عمدہ ترین کتاب کہی جائے تو بیجا نہ ہوگا۔(الرسالة المستطرفة ص ۲۱۵)

٦/۲۷ – " قطر الدرر في شرح ألفية الأثر" للحافظ السيوطي (المتوفى ۹۱۱)، وهو شرح

على ألفية العراقي، كما ذكره الكتاني في ''الرسالة المستطرفة'' .

٧/٢٨ – ولليسوطي أيضًا شرح لمنظومة نفسه التي نسجها على منوال العراقي المذكورة برقم (١٨)، وسماه : ''البحر الذي زخر في شرح نظم الدرر'' .

٨/٢٩ – وللسيوطي أيضًا شرح نفيس على ''التقريب والتيسير'' للحافظ أبي زكريا النووي المذكور برقم (٩)، وهو كتاب مشهور، مقنِع مفيد في بابه، ومتلقى بالقبول ، وسماه : ''تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي''.

''تدریب الراوی'' کے متعدد ایڈیشن منظر عام پر آچکے ہیں، ان میں صحت کے اہتمام نیز مفید تعلقیات کے اعتبار سے سب سے عمدہ نسخہ وہ ہے جو حال ہی میں شیخ محمد عوامہ حفظہ اللہ کی تحقیق وتعلیق سے پانچ ضخیم جلدوں میں طبع ہوکر منظر عام پر آیا ہے۔

٩/٣٠ – ''فتح الباقي بشرح ألفية العراقي'' للحافظ زين الدين أبي يحيى زكريا بن محمد بن أحمد المصري، الشهير بلقب القاضي زكريا (المتوفى ٩٢٦هـ)

١٠/٣١ –حافظ عراقی کی اسی شرح کی تلخیص کی ہے سید شریف محمد امین (متوفی ۹۸۷ھ تقریباً) نے جوامیر بادشاہ حنفی بخاری سے مشہور ہیں۔

١١/٣٢ – ''توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار'' للسيد أبي إبراهيم محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد، المعروف بالأمير الصنعاني، صاحب كتاب ''سبل السلام في شرح بلوغ المرام'' (المتوفى ١١٨٢هـ) یہ کتاب علوم حدیث کے مسائل کی تنقیح وتحقیق میں عمدہ کتاب ہے، جو ''تنقیح الانظار''، مؤلفہ علامہ محمد بن ابراہیم الوزیر الیمنی (متوفی ۸۴۰ھ) کی شرح ہے جس کا ذکر (نمبر ۱۷) پر گذر چکا ہے۔

١٢/٣٣ – ''ظَفَر الأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني'' للعلامة المحدث محمد عبد الحيّ اللكنوي (المتوفى ١٣٠٤هـ) .

١٣/٣٤ –''منحة المغيث شرح ألفية الحديث'' للعلامة المحدث محمد إدريس الكاندهلوي (المتوفى ١٣٩٤هـ)

۱۴/۳۵ - "منهج ذوي النظر في شرح منظومة علم الأثر" للشيخ محمد محفوظ بن عبد الله الترمسي، ثم المكي (المتوفى بمكة ۱۳۳۸ھ)، یہ حافظ سیوطی رحمہ اللہ کے منظومہ کی شرح ہے۔

۱۵/۳۶ - "الباعث الحثيث إلى اختصار علوم الحديث لابن كثير" للشيخ أحمد محمد شاكر رحمه الله (۱۳۷۷ھ).

مقدمہ کی جدید ترتیب وتلخیص

علوم حدیث کی پوری تاریخ میں حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ (متوفی ۸۵۲ھ) کی شخصیت ایسی ہے کہ جس کسی بھی فن کی جانب توجہ کرتے ہیں اسے نکھار دیتے ہیں، فن کی گتھیوں کو سلجھا کر اصل مقصد اجاگر کر دیتے ہیں، چنانچہ فن "علوم حدیث" (اصول حدیث) اب تک تقریباً دو صدیوں سے حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ کے قائم کردہ خطوط پر چلتا رہا، جو بھی کوششیں ہوئیں وہ اسی کے گرد گھومتی رہیں، لیکن جیسا کہ معلوم ہوا کہ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے باقاعدہ منصوبہ بندی کے ساتھ اپنا یہ مقدمہ تصنیف نہیں فرمایا تھا، بل کہ جیسے جیسے سوالات یا تقاضے سامنے آتے رہے اسی کے مطابق جستہ جستہ علوم حدیث کا املاء کرایا ہے، ضرورت تھی کہ مضامین کی ترتیب کچھ اس طرح ہو جاتی کہ انواع ومسائل میں باہم ربط ظاہر ہو جاتا، بایں طور کہ ہر مسئلہ اپنے ماقبل کا جزء، یا تکملہ یا فرع محسوس ہو، اور اپنے مابعد کے لئے تمہید۔

نخبہ اور اس کی شروح

چنانچہ حافظ صاحب نے مقدمہ کے مضامین میں اسی انداز سے الٹ پھیر کر کے ترتیب قائم کر دی اور کچھ نئے مضامین کا اضافہ کرتے ہوئے انتہائی مختصر متن تیار فرما دیا، جس کا نام "نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر" رکھا، چنانچہ فرماتے ہیں: "فلخصته في أوراق لطيفة، سميتها "نخبة الفِكَر في مصطلح أهل الأثر" على ترتيب ابتكرته، وسبيل انتهجته، مع ما ضممت إليه من شوارد الفرائد، وزوائد الفوائد" اھ.

پھر طلبہ کے اصرار پر انھوں نے "نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر" کے نام سے ممزوج شرح بھی فرما دی، جس میں حافظ صاحب نے فن کے مسائل کو منقح اور مدلل کر کے پیش کیا ہے، جو بعد میں چل کر فن کا مستند اور مقبول ترین مرجع بن گئی۔

علماء کرام نے اس کو بھی ہاتھوں ہاتھ لیا، اور مقدمۂ ابن صلاح کی طرح اس کی بھی شرحیں، نکت وحواشی اور نثر ونظم میں تلخیصات لکھی جانے لگیں، چنانچہ حضرت علامہ شیخ عبد الفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ نے "قفو الأثر" کے اپنے مقدمۂ تحقیق میں اس طرح کی ستائیس (۲۷) خدمات کا ذکر ان کے مصنفین کے اسماء اور سنین ولادت ووفات کی تصریحات کے ساتھ تحریر فرمائی ہیں، ناظرین وہاں دیکھ سکتے ہیں۔

چوں کہ علوم حدیث کا فن حافظ صاحب کی اس خدمت پر آ کر اپنے اوجِ کمال پر پہونچ چکا ہے، اب اس کے آگے جو بھی خدمات انجام دی گئی ہیں ان کی حیثیت مضامینِ شرح نخبہ ہی کے تکرار وتاکید، یا تفہیم وتسہیل، یا تقریب وتلخیص کی ہے، فن کے مسائل میں کسی قسم کا اضافہ نہیں ہے، شرح نخبہ سے متعلق کاموں کا ایک طویل سلسلہ ہے جو دنیا کی مختلف زبانوں میں انجام دیا گیا ہے، اس کا احصاء واحاطہ یہاں ممکن بھی نہیں، اور نہ ہی ضرورت ہے، اس لئے نخبہ اور شرح نخبہ کے خاندان سے متعلق تفصیل شاید یہاں اکتاہٹ کا سبب ہو، اس لئے قلم انداز کی جاتی ہے۔

مقدمة الشيخ عبد الحق : البتہ ایک اہم اور مستقل کڑی چھوٹ رہی ہے جس کا ذکر یہاں ناگزیر ہے، اور وہ ہے شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ (متوفی ۱۰۵۲ھ) کا مقدمہ جو انھوں نے بعض مصطلحات حدیث کی وضاحت کے لئے تالیف فرمایا ہے، کچھ اہم اصطلاحات اور چند قابل ذکر فوائد اس میں ذکر فرمائے ہیں، اصول حدیث کے تمام مسائل کا استیعاب نہیں کیا ہے، یہ مقدمہ اصل میں انھوں نے اپنی شرح مشکوٰۃ "**لمعات التنقيح**" کے لئے لکھا تھا جس کا مقصد تھا کہ شرح کا قاری دوران مطالعہ جب ان اصطلاحات سے گذرے تو ان کی مراد سمجھنے میں اسے دشواری نہ ہو، چنانچہ فرماتے ہیں: "**وكتبتُ مقدمةً في بيان بعض مصطلحات الحديث ما يكفي في شرح الكتاب، ولم أرضَ في هذا الباب بالتطويل والإطناب اكتفاءً بما سبق مني من مقدمة فارسية في شرح كتاب "سفر السعادة" اهـ.** (مقدمة اللمعات ص ۸۹)

کچھ تذکرہ ماضی قریب وحال کا

البتہ ماضی قریب اور حال میں علومِ حدیث کے حوالے سے کچھ ایسے کام ہوئے ہیں جو کسی متعین کتاب کے شرح وتحشیہ کی قید سے آزاد ہو کر انجام دیئے گئے ہیں، اور مطلق علوم حدیث جو کہ اصولِ روایت واصولِ درایت دونوں کو شامل

ہے: کی تشریح وتطبیق پر مشتمل ہیں، اس سلسلہ کے کچھ اہم کاموں کا تذکرہ یہاں ضروری ہے، جن میں سے بیشتر حضرات علمائے دیوبند کے ہیں۔

(۱) علامہ محدث شیخ طاہر بن محمد صالح بن احمد الجزائری رحمہ اللہ (متوفی ۱۳۳۸ھ) کی بے مثال کتاب "**توجیہ النظر إلی أصول الأثر**" کا ذکر کیے بغیر یہ سلسلہ ناقص رہے گا، کیوں کہ یہ کتاب بلاشبہ اصول روایت واصول درایت کی جامع ہے، اور اصول فقہ واصول حدیث کے موضوع کی جتنی بھی کتابیں ہیں سب کا نچوڑ اور خلاصہ ہے، بل کہ اگر کہا جائے کہ فقہاء ومحدثین کے نظریات کا مجمع البحرین ہے تو بے جا نہ ہوگا، اس کتاب کے صرف ایک اقتباس کا ترجمہ وتلخیص ہمارے دعویٰ کی دلیل کے طور پر کافی ہے، فرماتے ہیں:

"اصولِ روایت کے مطابق ثابت احادیث کو اصول درایت پر پرکھنے اور نہ پرکھنے کے سلسلے میں امت میں تین طرح کے لوگ پائے جاتے ہیں:

۱- وہ طبقہ جو اپنی تمام تر نظر وفکر کی توجہ اسناد ہی کی جانب مبذول کئے ہوئے ہے، چنانچہ جب وہ کسی حدیث کو متصل سند سے مروی پاتا ہے جس کے رجال قابل اعتماد ہوں تو وہ آنکھ بند کر کے حدیث کی صحت کا فیصلہ کر دیتا ہے، خواہ اس کے خلاف کوئی دوسری ایسی حدیث موجود ہو جس کے روات اس کے روات سے مضبوط ہوں، اور ان دونوں کے درمیان جمع وتطبیق مشکل ہو، اور جب کوئی شخص ان کے سامنے توقف وتأمل کا مظاہرہ کرتا ہے تو یہ لوگ اس کو حدیث کا مخالف گردانتے ہیں۔

۲- وہ طبقہ جو اپنی تمام تر نظر وفکر کا محور متن حدیث کو بنائے ہوئے ہے اگر متن کا مضمون اس کے مزعومہ نظریہ سے میل کھاتا ہے تو وہ اس کے صحیح ہونے کا فیصلہ کرتے ہوئے بلا جھجک اس کو آں حضرت ﷺ کی طرف منسوب کر دیتا ہے، اور اگر اس کا مضمون اس کے مزعومہ نظریہ کے خلاف ہوتا ہے چاہے اس کا نظریہ محض ظنیات پر مبنی ہو تو وہ حدیث کے رد کرنے میں عجلت سے کام لیتے ہوئے اس کو "موضوع" تک کہہ ڈالتا ہے؛ خواہ وہ ہر قسم کی علت سے محفوظ ہو، یہ معتزلہ کا فرقہ ہے۔

۳- وہ طبقہ جو اعتدال کی راہ پر گامزن ہے، اور حدیثوں میں سے صحیح حدیثوں کی جستجو اور فکر میں رہتا ہے، چنانچہ مسئلہ کو اس کا واجبی حق دیتے ہوئے سند ومتن دونوں میں اس طرح بحث کرتا ہے کہ حق تک پہنچ جائے، راویٔ حدیث کی

جانب وہم وخطا کی نسبت کرنے میں صرف اس بنیاد پر کہ اس کا روایت کردہ متن اس کی رائے کے خلاف ہے عجلت سے کام نہیں لیتا، اوران کے متعلق یہ عقیدہ بھی نہیں رکھتا کہ وہ خطا ونسیان سے معصوم ہیں۔

یہ طبقہ معتدل نظریہ کا حامل اور قابل اتباع ہے، اوراس طبقہ کے مطابق سوچنے والے تعداد میں کم ہیں حالاں کہ اس فکر کے حاملین اوران کے ساتھ چلنے والے اس شرف سے مشرف ہیں کہ منجانب اللہ ان کے ساتھ خیر کا ارادہ کیا گیا ہے۔ (دیکھیے: توجیہ النظر ۱/۱۹۱ تا ۲۰۸)

شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ کے حواشی وتعلیقات نے تو اس میں چار چاند لگا دیئے ہیں، اس کتاب کے بہ کثرت اقتباسات مقدمۂ فتح الملہم میں بھی دیکھے جاسکتے ہیں۔

(۲) مولانا محمد عبدالرحمٰن بن عبدالرحیم مبارکپوری رحمہ اللہ (متوفی ۱۳۵۳ھ) کا مقدمہ بھی علوم حدیث کا ایک ممتاز کارنامہ ہے، جو انھوں نے "تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي" پر ایک ضخیم جلد میں رقم فرمایا ہے، جس کے دو بنیادی ابواب ہیں، باب اول میں حدیث اور علوم حدیث کی مفصل تاریخ پر سیر حاصل گفتگو ہے، حدیث اوراس کے ذیلی علوم پر مصنف کے وقت تک جو کچھ خدمات وجود میں آئیں؛ اگر احاطہ نہیں تو جامعیت کے ساتھ ان کا تعارف کرایا گیا ہے، جب کہ باب ثانی میں خاص طور سے امام ترمذیؒ، ان کی تصنیفات، خاص طور سے جامع پر بھرپور تشفی بخش گفتگو کی گئی ہے، بل کہ امام ترمذی رحمہ اللہ کی اصطلاحات کو بڑی باریکی سے سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے، اس میں شک نہیں کہ علوم حدیث کے طالب علم کو اِس پر مغز، یعنی مواد سے لبریز اور مرتب مباحث پر مشتمل مقدمہ سے استغنا رکسی بھی صورت میں مناسب نہیں ہے۔

(۳) مفسر، محدث، فقیہ اور علامہ شبیر احمد عثمان رحمہ اللہ (متوفی ۱۳۶۹ھ) کا وہ عظیم الشان مقدمہ جو انھوں نے اپنی مایہ ناز کتاب "فتح الملهم بشرح صحيح مسلم" پر رقم فرمایا ہے، یہ طویل مقدمہ بجائے خود ایک مستقل تصنیف ہے، اوراس میں شک نہیں کہ علوم الحدیث کی لائبریری میں قابل قدر اضافہ ہے۔

علامہ شیخ محمد زاہد الکوثری (متوفی ۱۳۷۱ھ) نے اصل کتاب "فتح الملهم" پر تبصرہ کرتے ہوئے خاص طور سے اس مقدمہ کے متعلق یہ الفاظ رقم فرمائے ہیں: "فيجد الباحث في أوله مقدمة تجمع شتات علم أصول الحديث بتحقيق باهر، يصل آراء المحدثين النقَلة في هذا الصدد بما قرره علماء أصول الفقه

على اختلاف المذاهب غير مقتصر على فريق دون فريق، فهذه المقدمة البديعة البالغة مائة صفحة (جہازی سائز پر اسّی صفحات) **تكفي المطالع مؤونة البحث في مصادر لا نهاية لها**" اهـ.

یعنی اس شرح کے شروع میں قاری کو ایک ایسا مبسوط مقدمہ ملے گا جو علم اصول حدیث کے منتشر مضامین کا جامع اور انتہائی محققانہ ہے، جس میں حضرات محدثین کے اصول وافکار کا مختلف مسالک ومذاہب فقہی کے حضرات فقہاء واصولیین کے نظریات سے موازنہ کیا گیا ہے، یہ تقریباً سو صفحات کا مقدمہ اپنے مطالعہ کرنے والے کو بے شمار مصادر کی ورق گردانی وجھک ماری سے بے نیاز کر دیتا ہے۔

خوشی کی بات ہے کہ علامہ شیخ عبد الفتاح ابو غدہ رحمہ اللہ نے اپنے آخری دور کے کاموں میں اس مقدمہ کی جانب خصوصی توجہ مبذول فرمائی، چنانچہ سنہ ۱۴۱۶ھ میں اس پر گراں قدر تعلیقات وحواشی لگائے اور اس مقدمہ پر اپنا وقیع مقدمہ بھی رقم فرمایا، اور "**مبادئ علم الحديث وأصوله**" کے نام سے تقریباً سات سو صفحات میں یہ کتاب بیروت سے شائع ہوئی، اس کے سرنامہ پر یہ شاندار تعارفی عبارت اس کی افادیت ونافعیت کو بیان کر رہی ہے:

"**وإنها لمقدمة نافعة جامعة، تهم الدارس لكتب أصول السنة كالصحيحين والسنن الأربعة وغيرها من أمهات كتب الحديث، فقد جمعت بين أجل مباحث المصطلح ومباحث الاجتهاد المبصرة بفهم النصوص وتنزيلها منازلها**".

یعنی یہ مقدمہ کتب حدیث پڑھنے والوں کی ایک ایسی ضرورت ہے جس سے بے نیازی نہیں ہوسکتی کیوں کہ یہ اصولِ روایت واصولِ درایت دونوں کا جامع ہے یہ اصول طالبِ حدیث کو نصوص حدیث کے معنی ومراد تک رسائی اور ہر نص کو اس کی حیثیت کے مطابق حق دینے کے سلسلہ میں صحیح رہنمائی کرتے ہیں۔

(۴) علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۳۹۴ھ) صاحبِ "**إعلاء السنن**" نے اپنی اس کتاب پر انتہائی مبسوط اور جامع مقدمہ لکھا تھا جس کا نام تھا "**إنهاء السكن إلى من يطالع إعلاء السنن**"، اس مقدمہ کے دو اجزاء ہیں، ایک علوم حدیث سے متعلق اور دوسرا فقہی واصولی مباحث سے متعلق، علوم الحدیث والے جزء کو حضرت شیخ عبد الفتاح ابو غدہ رحمہ اللہ نے اپنے قیمتی حواشی وتعلیقات کے ساتھ "**قواعد في علوم الحديث**" کے نام سے شائع فرمایا، جس کے صفحات ۵۵۰ سے بھی متجاوز ہیں، بعض تعلیقات خاصی طویل ومحققانہ ہیں، جن میں سے بعض حضرت شیخ عبد الفتاح

اور شیخ محمد عوامہ حفظہ اللہ دونوں کی مشترک کاوشیں ہیں۔

اس کتاب میں مؤلف رحمہ اللہ نے بقول شیخ عبد الفتاح ابو غدہ کتبِ اصولِ حدیث اور علوم الحدیث کے ذیلی علوم پر لکھی گئی کتابوں کو کھنگال کر ایسے ایسے مسائل کو اجاگر فرمادیا ہے جواب تک پردۂ خفاء میں تھے، یا ناقص وتشنہ تھے۔

اور اس میں شبہہ نہیں کہ حضرات فقہاء خصوصاً حضرات حنفیہ کا احادیث کے ساتھ جو تعامل ہے وہ اس کتاب میں کافی حد تک مدلل اور واضح انداز میں آگیا ہے، اصول حدیث کے بعض مسائل جن میں حنفیہ کا موقف حضرات محدثین کے موقف سے مختلف ہے ان کی بھی مدلل وضاحت ہوگئی ہے۔

(۵) حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا رحمہ اللہ (متوفی ۱۴۰۲ھ) کا مقدمۂ اوجز المسالک بھی قابل ذکر ہے، جس میں انھوں نے حدیث اور علوم حدیث کی تاریخ تدوین پر کافی روشنی ڈالی ہے، اس مقدمہ کے کل چھ ابواب ہیں، جن میں علوم حدیث کی تاریخی حیثیت پر گفتگو کے ساتھ علوم حدیث کے امہات مسائل اور اصطلاحات پر بھی مفصل کلام ہے، امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور علماء حنفیہ کی حدیثی وفقہی خدمات اور حدیث فہمی میں ان کے ذوق ومنہاج پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے، نیز موطا امام مالک کی روایات، اور ان روایات کی خصوصیات کا بھی بڑی باریکی سے جائزہ لیا گیا، اس لئے علوم حدیث کے سلسلہ میں یہ مقدمہ بھی بصیرت افروز دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے۔

(۶) حضرت مولانا عبد الرشید نعمانی (متوفی سنہ ۱۴۲۰ھ) کی کتابیں بھی آج کے دور میں علوم حدیث کے طلبہ وباحثین کے لئے صحیح سمت اور رخ پر سوچنے سمجھنے میں بہترین رہنمائی کرتی ہیں، خاص طور سے ان کی کتاب "**ما تمس إليه الحاجة لمن يطالع سنن ابن ماجه**" جسے شیخ عبد الفتاح ابو غدہ رحمہ اللہ نے اپنے قیمتی حواشی سے مزین فرما کر "**الإمام ابن ماجه و كتابه السنن**" کے نام سے شائع کرایا ہے۔

اسی طرح اردو زبان میں خود مصنف رحمہ اللہ نے "امام ابن ماجہ اور علم حدیث" کے نام سے ایک اور کتاب لکھی ہے جس کے مضامین کچھ جزوی فرق کے ساتھ مذکورہ عربی کتاب سے ہم آہنگ ہیں، ان دونوں کتابوں میں تاریخ تدوین حدیث وعلومِ حدیث کے علاوہ حضرات محدثین اور فقہاء کے ذوق ومنہاج اور دائرۂ عمل کو الگ الگ بیان کیا گیا ہے، پھر ایک دوسرے کا تلازم اور ہر طبقہ کی محنتوں کا دوسرے کے لئے ضروری ہونا مفصل اور مدلل انداز میں واضح کیا گیا ہے، علوم حدیث کے طلبہ واسکالرز کے فکر وعمل میں اعتدال وتوازن قائم رہنا ضروری ہے، اس کے لئے مولانا عبد الرشید نعمانی

رحمہ اللہ اوران کے فکر کے مطابق بعض دیگر حضرات علماء کی کاوشیں موجودہ دور میں بہت ہی قابل قدر ہیں۔

(۷) موجودہ دور حدیث وعلوم حدیث میں بیداری اور نشأت ثانیہ کا دور ہے، اس میں عرب وعجم کے متعدد علماء نے عظیم کردار ادا کیا ہے، ان میں ایک عظیم شخصیت شیخ عبد الفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ (متوفی سنہ۱۴۱۷ھ) کی ہے جن کے احسانات کا بوجھ اس وقت پوری دنیائے علم پر ہے۔

ان کی خصوصیت یہ ہے کہ خود اپنی شخصیت کو ثانوی درجہ میں رکھتے ہوئے ماضی اور خاص طور سے ماضی قریب کے علماء کی علمی کاوشوں کو منظر عام پر لانے کی کوشش کرتے ہیں، ان پر تحشیہ وتعلیق اور تصحیح وتحقیق کی خدمت انجام دے کر اصل کتاب کی افادیت دوبالا کردیتے ہیں، علمی مسائل میں تحقیق، اسلوب وبیان کا اعلیٰ معیار، اختلافی امور میں ماضی وحال کے علماء سے اختلاف کے وقت سنجیدگی وشرافت کا پاس ولحاظ شیخ رحمہ اللہ کی تحریرات کا امتیاز ہیں، اسی لئے ہم اپنے متعلقین وطلبہ کو شیخ کی تحریرات کثرت سے پڑھنے کی تلقین کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ ہم سب کو ادعاء وتعلّی کی مصیبت سے اپنے حرز وامان میں رکھ کر سلف بیزاری کے سیلاب بلاخیز میں ادب علمی وعملی کا پابند بنائے رکھے۔

شیخ رحمہ اللہ کی پوری زندگی تواضع نیز علمی وسلوکی ادب کی پاسداری کے ساتھ جہد مسلسل سے عبارت تھی، جیسا کہ عرض کیا گیا؛ زیادہ تر آپ کے کام تحقیق وتحشیہ کے قبیل سے ہیں، حواشی وتعلیقات میں بعض بعض بہت طویل اور تحقیقی ہیں جو مستقل تصنیف کی حیثیت رکھتے ہیں، اس لئے علوم حدیث کے حوالے سے ان کی تعلیقات ہوں یا تصانیف سبھی مستقل خدمات کا درجہ رکھتی ہیں، دونوں طرح کی علمی خدمات کی تعداد مجموعی طور سے بہتّر (۷۲) یا اس سے متجاوز ہے۔

علمائے ہند اور علمائے دیوبند سے شیخ کو قلبی لگاؤ تھا، محدث عصر علامہ انور شاہ کشمیری (متوفی ۱۳۵۲ھ) کی کتاب "التصريح بما تواتر في نزول المسيح" پر آپ کے گراں قدر حواشی ہیں۔

مولانا عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ کی متعدد کتابیں مثلاً: "الأجوبة الفاضلة"، "الرفع والتكميل" اور "ظفر الأماني" پر آپ کی تعلیقات زیادہ نمایاں ومفید ہیں۔

اسی طرح علوم الحدیث کی کچھ دیگر کتابوں پر بھی آپ کے بڑے وقیع کام ہیں، مثلاً:

(۱) توجيه النظر للجزائري، (۲) قواعد في علوم الحديث للتهانوي.

(۳ – ۶) قاعدة فى الجرح والتعديل، وقاعدة في المؤرخين، كلاهما للسبكي، والمتكلمون

في الرجال للسخاوي، ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل للذهبي (والأربعة ضمن أربع رسائل في علوم الحديث)، (٧) والموقظة للذهبي، (٨) الانتقاء لابن عبد البر، (٩) قفوالأثرلابن الحنبلي ، (١٠) بلغة الأريب للزبيدي، (١١) جواب الحافظ المنذري عن أسئلة في الجرح والتعديل، (١٢) كشف الالتباس عما أورده البخاري على بعض الناس للغنيمي، (١٣) التحرير الوجيز فيما يبتغيه المستجيز للكوثري،

(١٤ –١٦) رسالة الإمام أبي داود إلى أهل مكة، ورسالة الحازمي في شروط الأئمة الخمسة، ورسالة المقدسي في شروط الأئمة الستة. (ضمن ثلاث رسائل في علوم الحديث)

(١٧) مكانة الإمام أبي حنيفة في الحديث لعبد الرشيد النعماني .

(١٨– ٢٢) مقدمة التمهيد لابن عبد البر، ورسالة في وصل البلاغات الأربعة في الموطأ لابن الصلاح، وما لا يسع المحدث جهله للميانشي ، والتسوية بين حدثنا وأخبرنا للطحاوي، ورسالة في جواز حذف قال في أثناء الإسناد لابن بَنِّيس الفاسي. (ضمن خمس رسائل في علوم الحديث) . (٢٣) لسان الميزان للحافظ ابن حجر، (٢٤) الأوائل السنبلية للشيخ محمد سعيد سنبل، (٢٥) مبادئ علم الحديث (مقدمة فتح الملهم) لشبير أحمد العثماني.

اورعلوم الحدیث کی مستقل کچھ کتابیں آپ کی تصنیف سے درج ذیل ہیں:

(١) لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث. (٢) الإسناد من الدين . (٣) صفحة مشرقة من تاريخ سماع الحديث عند المحدثين. (٤) السنة النبوية وبيان مدلولها الشرعي، والتعريف بحال سنن الدارقطني. (٥) تحقيق اسمي الصحيحين واسم جامع الترمذي. (٦) نماذج من رسائل الأئمة السلف وأدبهم العلمي وأخبارهم في أدب الخلاف. (٧) مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل .

(٨) موجودہ دور کے کچھ قابل قدر اور لائق استفادہ کاموں میں شیخ محمد عوامہ حفظہ اللہ، جو شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ کے شاگرد رشید ہیں کی تصانیف وتعلیقات بہت اہمیت کی حامل ہیں، مثلاً:

الف : أثر الحديث الشريف فى اختلاف الأئمة الفقهاء .

(ب) أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين .

(ج) مقدمة التحقيق له وتعليقاته على كتاب الكاشف للذهبي .

(د) مقدمة التحقيق له وتعليقاته على تقريب التهذيب .

(ہ) مقدمة التحقيق له وتعليقاته على مصنف ابن أبي شيبة .

(و) حكم العمل بالحديث الضعيف بين النظرية والتطبيق والدعوى.

(ز) وصدر أخيرًا كتاب "تدريب الراوي" للسيوطي وعليه تعليقاته الحافلة والكافلة باستيعاب الجوانب من حيث العرض والتدقيق ، فجزاه اللّٰه خيرًا في الدارين وأمتع به الأمة .

(۹) موجودہ دور میں ایک قابل اعتماد اور مستند نام شیخ نور الدین عتر حفظہ اللہ کا ہے، جنہوں نے علوم حدیث پر بالکل نئے انداز سے غور وفکر کر کے علوم الحدیث کو نئے لباس میں پیش کیا ہے، چنانچہ علوم حدیث کے میدان میں ان کی درج ذیل کتب علمی دنیا سے خوب خوب خراج تحسین وصول کر رہی ہیں:

(الف) "الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين"، یہ کتاب انھوں نے "جامعة الأزهر" سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے لکھی تھی، اس میں شبہ نہیں کہ جامع ترمذی کی خصوصیات، امتیازات اور اصطلاحات کی تشریح کے موضوع پر اتنی جامع اور مفصل کتاب کوئی نہیں ہے، اور اس میں بھی شک نہیں کہ دکتور حفظہ اللہ اس کتاب کے ذریعہ امام ترمذی کے علوم کو کما حقہ اجاگر کرنے میں کافی حد تک کامیاب ہیں، فجزاه اللّٰه تعالیٰ خيرًا عن العلم وأهله.

امام ترمذی رحمہ اللہ کی مرکب اصطلاحات کے متعلق انھوں نے ایک فکر پیش کیا تھا جس سے متاثر ہو کر ناچیز راقم الحروف نے استاذِ محترم حضرت مولانا نعمت اللہ اعظمی صاحب مدظلہ کی رہنمائی میں ان اصطلاحات کی تحقیق وتطبیق کا طویل علمی سفر شروع کیا، اور بفضلہ تعالیٰ شعبہ تخصص فی الحدیث دار العلوم دیوبند کے طلبہ کی محنت وتعاون سے مفرد ومرکب اصطلاحات پر "أحكام الترمذي، دراسة وتطبيق" کا بڑا کام (آٹھ جلدوں میں) تیار ہو گیا۔

اس تحقیق ودراسہ کا نتیجہ اگرچہ دکتور نور الدین عتر حفظہ اللہ کے پیش کردہ فکر کے موافق تو نہیں نکلا؛ تاہم انتہائی تشفی

بحث برآمد ہوا کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے حسن وغریب کے متعلق جو خطوط اپنی " **کتاب العلل الصغیر**" میں قائم فرمائے ہیں ان سے انھوں نے سرِ موانحراف نہیں فرمایا ہے، اور نہ ہی احادیث پر حکم لگانے کے سلسلہ میں وہ کسی قسم کے تساہل یا تعصب کے شکار ہوئے ہیں۔

(ب)" **منهج النقد في علوم الحديث**" اس کتاب کے ذریعہ مصنف حفظہ اللہ نے علوم حدیث کو ایک مستقل اکائی کے طور پر پیش فرمایا ہے، یعنی کہ جتنے بھی علوم حدیث ہیں سب کا مقصد سنت نبوی کا اثبات اور اجنبی امور سے سنت کو نکھارنا ہے، چنانچہ مصنف نے علوم حدیث میں سے ہر ہر علم میں ایک قسم کی ترتیب قائم کر کے تحفظ سنت میں اس کے کردار کو اجاگر فرمایا ہے، اسنادی علوم، متنی علوم، اور سند و متن دونوں میں مشترک علوم کو منقح کر کے پیش فرمایا ہے، اس سلسلہ میں مصنف نے درحقیقت حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اس فکر کو وسعت دی ہے جو انہوں نے نخبہ اور اس کی شرح میں پیش فرما تھا، مصنف مدظلہ کے اور بھی متعدد کام ہیں، مگر مذکورہ دونوں کام بہت اہم ہیں اس لئے ان کے ہی ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

ناظرین سے طوالت کی معذرت چاہتے ہوئے اب سلسلۂ کلام یہیں بند کیا جارہا ہے، اس میں شک نہیں کہ بہت سے اہم کاموں کا تذکرہ رہ گیا ہے، لیکن استیعاب کا نہ تو ارادہ تھا اور نہ ہی ممکن ہے، طلبۂ علوم حدیث کی کچھ حد تک رہنمائی ہو جائے اسی جذبہ اور مقصد سے یہ تمہیدی مضمون لکھنا شروع کیا تھا جو بفضلہٖ تعالیٰ جیسا تیسا پورا ہوا، اللہ تعالیٰ اسے اپنی بارگاہ میں حسن قبول بخشے اور خلق خدا کی نفع رسانی کا ذریعہ بنائے۔

إنه تعالیٰ سميع مجيب، وصلى الله تعالیٰ على خير خلقه سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين۔

عبداللہ معروفی غفرلہ

۳/ جمادی الاولیٰ/ ۱۴۴۱ھ

۲۰۱۹/۱۲/۳۰ء

تذکرۂ مصنف رحمہ اللہ

کنیت ابو عمرو، لقب تقی الدین، نام عثمان بن عبدالرحمٰن بن عثمان بن موسیٰ بن ابی نصر، شہرزور سے قریب اربل (شمالی عراق) میں ایک گاؤں شرخان میں ۵۷۷ھ/۱۱۸۱ء میں پیدا ہوئے اس لئے شرخانی اور پردادا ابونصر کی نسبت سے نصری کہے جاتے ہیں، والد کا لقب صلاح الدین تھا اس لئے ابن الصلاح سے مشہور ہوئے۔

پہلے اپنے والد سے علم حاصل کیا پھر تحصیل علوم کے لئے بلاد اسلامیہ بغداد، خراسان، شام وغیرہ کا سفر کیا اور مختلف علوم فقہ، اصول، تفسیر، حدیث اور لغت وغیرہ میں مہارت تامہ حاصل کی، آپ کی اساتذہ میں علامہ عماد الدین بن یونس، عبیداللہ السمین، نصراللہ بن سلامہ، محمود بن علی موصلی، وعبدالمحسن بن الطّوسی، ابواحمد عبدالوہاب بن عبداللہ بغدادی، عمر بن طبرزد، ابوالفضل بن معزم، ابوالمظفر عبدالرحیم بن عبدالکریم السمعانی، موفق الدین ابومحمد عبداللہ بن احمد بن محمد بن قدامہ مقدسی (متوفی ۶۲۰ھ) وغیرہ ہیں۔

تحصیل علم وسماع احادیث سے فراغت کے بعد ملک الناصر صلاح الدین یوسف بن ایوب کے مدرسہ ''ناصریہ'' شام میں درس دینا شروع کیا وہاں مدت دراز تک رہے، خلق کثیر نے فائدہ اٹھایا پھر دمشق کے مدرسہ ''رواحیہ'' میں تیرہ برس شیخ الحدیث رہے۔

پھر جب ملک اشرف بن ملک عادل بن ایوب نے دمشق میں دارالحدیث اشرفیہ کی تعمیر کی تو اس نے تدریس حدیث کی خدمت کے لئے آپ کو منتخب کیا اس کے بعد مدرسہ ''**العادلیته الصغریٰ**'' ومدرستہ الشام میں تدریسی خدمت انجام دی، غرض مختلف مدارس میں درسِ حدیث کی عظیم الشان خدمات انجادیں۔

آپ بڑے مشہور محدث تھے، تمام علوم حدیث میں آپ کی نگاہ گہری تھی، اسماء رجال میں کافی مہارت، تفسیر وفقہ اور نقل لغات میں غیر معمولی ملکہ رکھتے تھے۔

آپ کے تلامذہ میں فخر الدین عمر الکرخی، مجد الدین بن المہتار، تاج الدین عبدالرحمٰن، زین الدین ابومحمد عبداللہ بن مروان الفارقی، قاضی شہاب الدین الجوری، خطیب شرف الدین الفراوی، شہاب الدین محمد بن شرف الدین،

صدرالدین محمد بن حسن ارموی، اورمشہورمورخ قاضی احمد بن محمد ابن خلکان بھی ان کے شاگرد رشید ہیں جیسا کہ انہوں نے خود ''وفیات الاعیان'' میں ابن صلاحؒ کے ترجمہ کے تحت لکھا ہے۔

زہدوورع اور پرہیزگاری میں بھی اپنی نظیر آپ تھے اور مسلکاً شافعی تھے،قوم کے نفع واصلاح اور دیگر اشغال خیر میں ہمیشہ سرگرداں رہے۔

دمشق کی اقامت میں مختلف علوم میں کتابیں تصنیف کیں جن میں تحقیقات جدیدہ وفوائد بدیعہ کا ذخیرہ جمع کردیا، آپ کی کتابوں میں ''**معرفة انواع علم الحديث** '' ہے جو''**مقدمة ابن الصلاح**'' کے نام سے مشہور ہوئی، جو علوم حدیث کی تمام سابقہ کتب پر فائق ہے،بعض مدارس میں ''**شرح نخبة الفكر**''کی جگہ پر یا تخصصاتی شعبوں میں پڑھائی جاتی ہے۔

آپ کی تصنیفات میں اس مقدمہ کے علاوہ: **(ا)أدب المفتي والمستفتي . (٢) فوائد الرحلة. (٣) صلة الناسك في صفة المناسك. (٤) شرح الوسيط في فقه الشافعية . (٥) طبقات الفقهاء الشافعية . (٦) شرح صحيح مسلم . (٧) صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط. (٨) المؤتلف والمختلف من أسماء الرجال. (٩)** اورفتاویٰ کاایک مجموعہ ہیں۔

آپ کی وفات چہارشنبہ کی صبح ۲۵/ ربیع الآخر٦۴۳ھ/۱۲۴۵ء کوہوئی، بعدظہر نماز جنازہ ہوئی اور باب النصر سے باہر مقابرصوفیہ میں مدفون ہوئے۔

(تذكرة الحفاظ ٤/ ١٤٩، سير أعلام النبلاء٢٣/ ١٤٠، وفيات الأعيان ٣/ ٢٤٣)

*****

مقدمة المؤلف

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قَالَ الشَّيْخُ الإمامُ الحَافِظُ مُفْتي الشَّامِ تَقِيُّ الدِّينِ أبو عَمْرٍو عُثْمَانُ بن عَبدِ الرَّحْمٰنِ بنِ عُثْمانَ بنِ مُوسَى بنِ أَبِي نَصْرٍ النَّصْرِيُّ الشَّهْرَزُوْرِيُّ الشَّافِعِيُّ الْمَعْرُوفُ بابنِ الصَّلاحِ عَلَيْهِ الرحمة : ﴿رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّءْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾، الْحَمْدُ لِلّٰهِ الْهَادِي مَنِ اسْتَهْدَاهُ، الْوَاقِي مَنِ اتَّقَاهُ، الْكَافِي مَنْ تَحَرَّى رِضَاهُ ، حَمْدًا بَالِغًا أَمَدَ التَّمَامِ وَمُنْتَهَاهُ ، وَالصَّلاةُ وَالسَّلامُ الأكْمَلان عَلَى نبِيِّنَا وَالنَّبِيِّينَ، وَآلِ كُلٍّ مَا رَجَا رَاجٍ مَغْفِرَتَهُ وَرُحْمَاهُ، آمِينَ .

هَذَا، وَإِنَّ عِلْمَ الْحَدِيثِ مِنْ أَفْضَلِ الْعُلُومِ الْفَاضِلَةِ، وَأَنْفَعِ الْفُنُونِ النَّافِعَةِ، يُحِبُّهُ ذُكُورُ الرِّجَالِ وَفُحولَتُهُمْ، وَيُعْنَى بِهِ مُحَقِّقُو الْعُلَمَاءِ وَكَمَلَتُهُمْ، وَلا يَكْرَهُهُ مِنَ النَّاسِ إِلَّا رُذَالَتُهُمْ وَسَفِلَتُهُمْ، وَهُوَ مِنْ أَكْثَرِ الْعُلُومِ تَوَلُّجًا فِي فُنُونِهَا، لا سِيَّمَا الْفِقْهَ الَّذِى هُوَ إِنْسَانُ عُيُونِهَا. وَلِذَلِكَ كَثُرَ غَلَطُ الْعَاطِلِينَ مِنْهُ مِنْ مُصَنِّفِى الْفُقَهَاءِ ، وَظَهَرَ الْخَلَلُ فِى كَلامِ الْمُخِلِّينَ بِهِ مِنَ الْعُلَمَاءِ . وَلَقَدْ كَانَ شَأْنُ الْحَدِيثِ فِيمَا مَضَى عَظِيمًا، عَظِيمَةً جُمُوعُ طَلَبَتِهِ، رَفِيعَةً مَقَادِيرُ حُفَّاظِهِ وَحَمَلَتِهِ ، وَكَانَتْ عُلُومُهُ بِحَيَاتِهِمْ حَيَّةً، وَأَفْنَانُ فُنُونِهِ بِبَقَائِهِمْ غَضَّةً، وَمَغَانِيهِ بِأَهْلِهِ آهِلَةً، فَلَمْ يَزَالُوا فِي انْقِرَاضٍ، وَلَمْ يَزَلْ فِي انْدِرَاسٍ حَتَّى آضَتْ بِهِ الْحَالُ إلى أَنْ صَارَ أَهْلُهُ إِنَّمَا هُمْ شِرْذِمَةٌ قَلِيلَةُ الْعَدَدِ، ضَعِيفَةُ الْعُدَدِ .لا تُعْنَى عَلَى الأغْلَبِ فِى تَحَمُّلِهِ بِأَكْثَرَ مِنْ سَمَاعِهِ غُفْلاً، وَلا تُعْنَىْ فِى تَقْيِيدِهِ بِأَكْثَرَ مِنْ كِتَابَتِهِ عَطْلاً، مُطَّرِحِينَ عُلُومَهُ الَّتِى بِهَا جَلَّ قَدْرُهُ، مُبَاعِدِينَ مَعَارِفَهُ الَّتِى بِهَا فَخُمَ أَمْرُهُ .

ترجمہ: شروع کرتا ہوں اس اللہ کے نام سے جو بہت مہربان اور انتہائی رحم کرنے والا ہے۔

شیخ امام حافظ اور مفتی شام، شیخ الاسلام، تقی الدین ابو عمر و عثمان بن عبد الرحمٰن بن عثمان بن موسیٰ بن ابی نصر نصری، شہر زوری، شافعی جو کہ ابن صلاح سے مشہور ہیں، انھوں نے فرمایا کہ:

اے ہمارے پروردگار ! ہم پر خاص اپنے پاس سے رحمت نازل فرمایئے، اور ہماری اس صورتِ حال میں ہمارے

لئے ہدایت کا راستہ مہیا فرما دیجیے۔ تمام تعریف اس اللہ کے لیے ہے جو راہنمائی فرماتا ہے اس شخص کی جو اس سے رہنمائی طلب کرے، حفاظت کرتا ہے اس شخص کی جو اس سے ڈرے، کفایت کرتا ہے اس شخص کی جو اس کی خوشنودی کا جویاں ہو، (ایسی تعریف کرتا ہوں) جو کمال کی آخری حد اور انتہاء کو پہونچی ہوئی ہو۔ اور کامل ترین درود و سلام نازل ہو ہمارے پیغمبر اور تمام پیغمبروں پر، اور سب کی آل و اولاد پر، جب تک کہ کوئی امید لگانے والا اس کی بخشش اور رحمت کی امید لگاتا رہے (یعنی ہمیشہ ہمیش)، آمین۔

اس کے بعد عرض ہے کہ: بے شک علمِ حدیث علوم عالیہ میں افضل ترین علم اور نفع بخش فنون میں نافع ترین فن ہے، مردوں میں کامل اور عزم و ہمت والے ہی اس کو پسند کرتے ہیں، علماء میں تحقیق پسند اور باکمال حضرات ہی اس کا اہتمام کرتے ہیں، اور اس کو ناپسند وہی لوگ کر سکتے ہیں جو گھٹیا اور معمولی سطح کے لوگ ہوں، یہ اُن علوم میں سے ہے جن کا اپنی ذیلی شاخوں میں اثر و رسوخ زیادہ ہوتا ہے، خاص طور سے فقہ میں کہ وہ ان ذیلی فنون کی آنکھوں کی پتلی ہے، اسی وجہ سے ایسے مصنفینِ فقہاء کی غلطیاں زیادہ ہوتی ہیں جو اس فن سے عاری ہوتے ہیں، اور ان علمائے کرام کے کلام میں نقص زیادہ نظر آتا ہے جو اِس میں کوتاہ ہوتے ہیں۔

ماضی میں حدیث کی شان بڑی تھی، اس کے طالبین کے مجمعے بڑے ہوتے تھے، اس کے حفاظ اور حاملین کی حیثیتیں بلند ہوتی تھیں، اُن حضرات کے وجود باجود سے اِس کے علوم زندہ تھے، ان کی بقاء کے ساتھ اس کے ذیلی علوم کی شاخیں ترو تازہ تھیں اور حضرات محدثین سے دار الحدیث آباد تھے، مگر وہ مسلسل ختم ہوتے رہے، اور یہ برابر رو بہ زوال رہا، تا آں کہ نوبت بہ ایں جا رسید کہ محدثین تھوڑی تعداد میں، کمزور اسباب والی مٹھی بھر جماعت ہو کر رہ گئے، جو حدیث کو حاصل کرنے کے سلسلہ میں اس سے زیادہ توجہ نہیں کرتی کہ غفلت کے ساتھ اس کا سماع حاصل کر لے، اس کے لکھنے کے سلسلہ میں اس سے زیادہ فائدہ نہیں پہونچاتی کہ خالی خولی (بے زیر، زبر، پیش کے) لکھ لے، اس کے اُن علوم کو نظر انداز کرتے ہوئے جن کی وجہ سے اُس کی قدر و منزلت بڑھی ہوئی تھی، اور اس کے ان نشاناتِ راہ سے پہلو تہی کرتے ہوئے جن سے اس کا معاملہ عظیم ہوا تھا۔

❁❁❁

فَحِينَ كَادَ الْبَاحِثُ عَنْ مُشْكِلِهِ لا يُلْفِي لَهُ كَاشِفًا، وَالسَّائِلُ عَنْ عِلْمِهِ لا يَلْقَى بِهِ عَارِفًا،

مَنَّ اللهُ الْكَرِيمُ تبَارَكَ وَتعَالَى عَلَيَّ وَلَهُ الْحَمْدُ أَجْمَعُ بِكِتَابِ "مَعْرِفَةِ أَنْوَاعِ عِلْمِ الْحَدِيثِ" هٰذَا الَّذِى بَاحَ بِأَسْرَارِهِ الْخَفِيَّةِ، وَكَشَفَ عَنْ مُشْكِلاتِهِ الأبِيَّةِ، وَأَحْكَمَ مَعَاقِدَهُ، وَقَعَّدَ قَوَاعِدَهُ، وَأَنَارَ مَعَالِمَهُ ، وَبَيَّنَ أَحْكَامَهُ ، وَفَصَّلَ أَقْسَامَهُ ، وَأَوْضَحَ أُصُولَهُ ، وَشَرَحَ فُرُوعَهُ وَفُصُولَهُ ، وَجَمَعَ شَتَاتَ عُلُومِهِ وَفَوَائِدِهِ ، وَقَنَصَ شَوَارِدَ نُكَتِهِ وَفَرَائِدِهِ . فَاللّٰهَ الْعَظِيمَ الَّذِى بِيَدِهِ الضَّرُّ وَالنَّفْعُ ، وَالإِعْطَاءُ وَالْمَنْعُ أَسْأَلُ ، وَإِلَيْهِ أَضْرَعُ وَأَبْتَهِلُ ، مُتَوَسِّلاً إِلَيْهِ بِكُلِّ وَسِيلَةٍ ، مُتَشَفِّعًا إِلَيْهِ بِكُلِّ شَفِيعٍ : أَنْ يَجْعَلَهُ مَلِيًّا بِذٰلِكَ وَأَمْلَى ، وَفِيًّا بِكُلِّ ذٰلِكَ وَأَوْفَى، وَأَنْ يُعَظِّمَ الأَجْرَ وَالنَّفْعَ بِهِ فِي الدَّارَيْنِ ، إِنَّهُ قَرِيبٌ مُجِيبٌ، ﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللّٰهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ .

ترجمہ: تو ایسے وقت میں جب کہ اِس فن کے کسی مشکل معاملہ کی تحقیق کرنے والے شخص کو کوئی مشکل کشا نہیں ملتا تھا اور اس کے کسی علم سے متعلق سوال کرنے والے کو کوئی اس کا جانکار نہیں ملتا تھا، رب کریم نے مجھ پر یہ احسان فرمایا (اور اسی کی تمام تعریف ہے) کہ میں نے "معرفة أنواع علم الحديث" نامی اِس کتاب کو جمع کر دیا، جس نے اُس (حدیث) کے مخفی رازوں کو آشکارا کر دیا، اس کی قابو میں نہ آنے والی مشکل بحثوں کو طشت از بام کیا، اس کی گرہوں کو مضبوط بنایا، اس کے نشاناتِ راہ کو روشن کیا، اس کے احکام واضح کیے، اس کی قسموں کی تفصیل کی، اس کے اصولوں کی وضاحت کردی، اس کے ذیلی فروع اور فصول کی تشریح کردی، اس کے منتشر علوم وفوائد کو جمع کر دیا اور اس کے بدکے ہوئے (غیر مظان میں موجود) نکتوں اور یکتا موتیوں کا شکار کر کے انھیں قید تحریر میں لے آئی۔ تو وہ اللہ عظیم جس کے قبضہ میں نفع ونقصان ہے اور دینا اور نہ دینا ہے، اس کے حضور میں ہر وسیلہ کو اختیار کرتے ہوئے اور ہر سفارشی سے سفارش کرا کے، میں اسی سے مانگتا، اور اسی سے تضرع وزاری کرتا ہوں کہ وہ اس کتاب کو اُن (مذکورہ بالا خوبیوں) سے بھرپور بلکہ بھرپورتر بنا دے، نیز اُن صفات کا حامل بلکہ حامل تر بنا دے، اور یہ کہ اِس کا نفع دارین (دنیا وآخرت) میں بڑا بنا دے، بے شک وہ ذاتِ عالی قریب اور قبول کرنے والی ہے، اور میری توفیق تو اللہ ہی سے ہے، اسی پر میں نے بھروسہ کیا اور میں اسی کی جانب مائل ہوتا ہوں۔

***

وَهٰذِهِ فِهْرِسْتُ أَنْوَاعِهِ :

الأَوَّلُ مِنْهَا : مَعْرِفَةُ الصَّحِيحِ مِنَ الْحَدِيثِ.

الثَّانِي : مَعْرِفَةُ الْحَسَنِ مِنْهُ.

الثَّالِثُ : مَعْرِفَةُ الضَّعِيفِ مِنْهُ.
الرَّابِعُ : مَعْرِفَةُ الْمُسْنَدِ.
الْخَامِسُ : مَعْرِفَةُ الْمُتَّصِلِ.
السَّادِسُ : مَعْرِفَةُ الْمَرْفُوعِ.
السَّابِعُ : مَعْرِفَةُ الْمَوْقُوفِ.
الثَّامِنُ : مَعْرِفَةُ الْمَقْطُوعِ، وَهُوَ غَيْرُ الْمُنْقَطِعِ.
التَّاسِعُ : مَعْرِفَةُ الْمُرْسَلِ.
الْعَاشِرُ : مَعْرِفَةُ الْمُنْقَطِعِ.
الْحَادِىَ عَشَرَ : مَعْرِفَةُ الْمُعْضَلِ .
وَيَلِيهِ تَفْرِيعَاتٌ ، مِنْهَا فِى الإِسْنَادِ الْمُعَنْعَنِ ، وَمِنْهَا فِى التَّعْلِيقِ .
الثَّانِىَ عَشَرَ : مَعْرِفَةُ التَّدْلِيسِ وَحُكْمِ الْمُدَلِّسِ.
الثَّالِثَ عَشَرَ : مَعْرِفَةُ الشَّاذِّ.
الرَّابِعَ عَشَرَ : مَعْرِفَةُ الْمُنْكَرِ.
الْخَامِسَ عَشَرَ : مَعْرِفَةُ الاعْتِبَارِ وَالْمُتَابَعَاتِ وَالشَّوَاهِدِ.
السَّادِسَ عَشَرَ : مَعْرِفَةُ زِيَادَاتِ الثِّقَاتِ وَحُكْمِهَا.
السَّابِعَ عَشَرَ : مَعْرِفَةُ الأَفْرَادِ.
الثَّامِنَ عَشَرَ : مَعْرِفَةُ الْحَدِيثِ الْمُعَلَّلِ.
التَّاسِعَ عَشَرَ : مَعْرِفَةُ الْمُضْطَرِبِ مِنَ الْحَدِيثِ.
الْعِشْرُونَ : مَعْرِفَةُ الْمُدْرَجِ فِى الْحَدِيثِ.
الْحَادِى وَالْعِشْرُونَ : مَعْرِفَةُ الْحَدِيثِ الْمَوْضُوعِ.
الثَّانِى وَالْعِشْرُونَ : مَعْرِفَةُ الْمَقْلُوبِ.
الثَّالِثُ وَالْعِشْرُونَ : مَعْرِفَةُ صِفَةِ مَنْ تُقْبَلُ رِوَايَتُهُ، وَمَنْ تُرَدُّ رِوَايَتُهُ.
الرَّابِعُ وَالْعِشْرُونَ: مَعْرِفَةُ كَيْفِيَّةِ سَمَاعِ الْحَدِيثِ وَتَحَمُّلِهِ، وَفِيهِ بَيَانُ أَنْوَاعِ الإِجَازَةِ وَأَحْكَامِهَا وَسَائِرِ وُجُوهِ الأَخْذِ وَالتَّحَمُّلِ، وَعِلْمٌ جَمٌّ.
الْخَامِسُ وَالْعِشْرُونَ: مَعْرِفَةُ كِتَابَةِ الْحَدِيثِ، وَكَيْفِيَّةِ ضَبْطِ الْكِتَابِ وَتَقْيِيدِهِ،

وَفيهِ مَعَارِفُ مُهِمَّةٌ رَائِقَةٌ.

السَّادِسُ وَالْعِشْرُونَ : مَعْرِفَةُ كَيْفِيَّةِ رِوَايَةِ الْحَدِيثِ وَشَرْطِ أَدَائِهِ وَمَا يَتعَلَّقُ بِذَلِك ، وَفِيهِ كَثِيرٌ مِنْ نَفَائِسِ هَذَا الْعِلْمِ .

السَّابِعُ وَالْعِشْرُونَ : مَعْرِفَةُ آدَابِ الْمُحَدِّثِ.

الثَّامِنُ وَالْعِشْرُونَ : مَعْرِفَةُ آدَابِ طَالِبِ الْحَدِيثِ.

التَّاسِعُ وَالْعِشْرُونَ : مَعْرِفَةُ الإِسْنَادِ الْعَالِي وَالنَّازِلِ.

النَّوْعُ الْمُوفِي ثَلاثِينَ : مَعْرِفَةُ الْمَشْهُورِ مِنَ الْحَدِيثِ.

الْحَادِي وَالثَلاثُونَ : مَعْرِفَةُ الْغَرِيبِ وَالْعَزِيزِ مِنَ الْحَدِيثِ.

الثَّانِي وَالثَلاثُونَ : مَعْرِفَةُ غَرِيبِ الْحَدِيثِ.

الثَّالِثُ وَالثَلاثُونَ : مَعْرِفَةُ الْمُسَلْسَلِ.

الرَّابِعُ وَالثَلاثُونَ : مَعْرِفَةُ نَاسِخِ الْحَدِيثِ وَمَنْسُوخِهِ.

الْخَامِسُ وَالثَلاثُونَ : مَعْرِفَةُ الْمُصَحَّفِ مِنْ أَسَانِيدِ الأَحَادِيثِ وَمُتُونِهَا.

السَّادِسُ وَالثَلاثُونَ : مَعْرِفَةُ مُخْتَلِفِ الْحَدِيثِ.

السَّابِعُ وَالثَلاثُونَ : مَعْرِفَةُ الْمَزِيدِ فِي مُتَّصِلِ الأَسَانِيدِ.

الثَّامِنُ وَالثَلاثُونَ : مَعْرِفَةُ الْمَرَاسِيلِ الْخَفِيِّ إِرْسَالُهَا.

التَّاسِعُ وَالثَلاثُونَ : مَعْرِفَةُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ.

الْمُوفِي أَرْبَعِينَ : مَعْرِفَةُ التَّابِعِينَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ.

الْحَادِي وَالأَرْبَعُونَ : مَعْرِفَةُ الأَكَابِرِ الرُّوَاةِ عَنِ الأَصَاغِرِ.

الثَّانِي وَالأَرْبَعُونَ : مَعْرِفَةُ الْمُدَبَّجِ وَمَا سِوَاهُ مِنْ رِوَايَةِ الأَقْرَانِ بَعْضِهِمْ عَنْ بَعْضٍ.

الثَّالِثُ وَالأَرْبَعُونَ : مَعْرِفَةُ الإِخْوَةِ وَالأَخَوَاتِ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَالرُّوَاةِ.

الرَّابِعُ وَالأَرْبَعُونَ : مَعْرِفَةُ رِوَايَةِ الآبَاءِ عَنِ الأَبْنَاءِ .

الْخَامِسُ وَالأَرْبَعُونَ : عَكْسُ ذَلِكَ : مَعْرِفَةُ رِوَايَةِ الأَبْنَاءِ عَنِ الآبَاءِ.

السَّادِسُ وَالأَرْبَعُونَ : مَعْرِفَةُ مَنِ اشْتَرَكَ فِي الرِّوَايَةِ عَنْهُ رَاوِيَانِ مُتَقَدِّمٌ وَمُتَأَخِّرٌ، تبَاعَدَ مَا بَيْنَ وَفَاتَيْهِمَا.

السَّابِعُ وَالأَرْبَعُونَ : مَعْرِفَةُ مَنْ لَمْ يَرْوِ عَنْهُ إِلَّا رَاوٍ وَاحِدٌ.

الثَّامِنُ وَالأَرْبَعُونَ : مَعْرِفَةُ مَنْ ذُكِرَ بِأَسْمَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ أَوْ نُعُوتٍ مُتَعَدِّدَةٍ.
التَّاسِعُ وَالأَرْبَعُونَ : مَعْرِفَةُ الْمُفْرَدَاتِ مِنْ أَسْمَاءِ الصَّحَابَةِ وَالرُّوَاةِ وَالْعُلَمَاءِ.
الْمُوفِي خَمْسِينَ : مَعْرِفَةُ الأَسْمَاءِ وَالْكُنَى.
الْحَادِي وَالْخَمْسُونَ : مَعْرِفَةُ كُنَى الْمَعْرُوفِينَ بِالأَسْمَاءِ دُونَ الْكُنَى.
الثَّانِي وَالْخَمْسُونَ : مَعْرِفَةُ أَلْقَابِ الْمُحَدِّثِينَ.
الثَّالِثُ وَالْخَمْسُونَ : مَعْرِفَةُ الْمُؤْتَلِفِ وَالْمُخْتَلِفِ.
الرَّابِعُ وَالْخَمْسُونَ : مَعْرِفَةُ الْمُتَّفِقِ وَالْمُفْتَرِقِ.
الْخَامِسُ وَالْخَمْسُونَ: نَوْعٌ يَتَرَكَّبُ مِنْ هَذَيْنِ النَّوْعَيْنِ.
السَّادِسُ وَالْخَمْسُونَ: مَعْرِفَةُ الرُّوَاةِ الْمُتَشَابِهِينَ فِي الاِسْمِ وَالنَّسَبِ، الْمُتَمَايِزِينَ بِالتَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ فِي الابْنِ وَالأَبِ.
السَّابِعُ وَالْخَمْسُونَ : مَعْرِفَةُ الْمَنْسُوبِينَ إِلَى غَيْرِ آبَائِهِمْ.
الثَّامِنُ وَالْخَمْسُونَ : مَعْرِفَةُ الأَنْسَابِ الَّتِي بَاطِنُهَا عَلَى خِلافِ ظَاهِرِهَا.
التَّاسِعُ وَالْخَمْسُونَ : مَعْرِفَةُ الْمُبْهَمَاتِ.
الْمُوفِي سِتِّينَ : مَعْرِفَةُ تَوَارِيخِ الرُّوَاةِ فِي الْوَفَيَاتِ وَغَيْرِهَا.
الْحَادِي وَالسِّتُّونَ : مَعْرِفَةُ الثِّقَاتِ وَالضُّعَفَاءِ مِنَ الرُّوَاةِ.
الثَّانِي وَالسِّتُّونَ : مَعْرِفَةُ مَنْ خَلَطَ فِي آخِرِ عُمُرِهِ مِنَ الثِّقَاتِ.
الثَّالِثُ وَالسِّتُّونَ : مَعْرِفَةُ طَبَقَاتِ الرُّوَاةِ وَالْعُلَمَاءِ .
الرَّابِعُ وَالسِّتُّونَ : مَعْرِفَةُ الْمَوَالِي مِنَ الرُّوَاةِ وَالْعُلَمَاءِ.
الْخَامِسُ وَالسِّتُّونَ : مَعْرِفَةُ أَوْطَانِ الرُّوَاةِ وَبُلْدَانِهِمْ.

وَذَلِكَ آخِرُهَا، وَلَيْسَ بِآخِرِ الْمُمْكِنِ فِي ذَلِكَ، فَإِنَّهُ قَابِلٌ لِلتَّنْوِيعِ إِلَى مَا لا يُحْصَى، إِذْ لا تُحْصَى أَحْوَالُ رُوَاةِ الْحَدِيثِ وَصِفَاتُهُمْ، وَلا أَحْوَالُ مُتُونِ الْحَدِيثِ وَصِفَاتُهَا، وَمَا مِنْ حَالَةٍ مِنْهَا وَلا صِفَةٍ إِلا وَهِيَ بِصَدَدِ أَنْ تُفْرَدَ بِالذِّكْرِ وَأَهْلِهَا، فَإِذَا هِيَ نَوْعٌ عَلَى حِيَالِهِ، وَلَكِنَّهُ نَصَبٌ مِنْ غَيْرِ أَرَبٍ، وَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ.

ترجمہ: اور یہ انواعِ علم حدیث کی اجمالی فہرست ہے:

پہلی نوع: صحیح حدیث کی معرفت

دوسری نوع: حسن حدیث کی معرفت

تیسری نوع: ضعیف حدیث کی معرفت

چوتھی نوع: مسند کی معرفت

پانچویں نوع: متصل کی معرفت

چھٹیں نوع: مرفوع کی معرفت

ساتویں نوع: موقوف کی معرفت

آٹھویں نوع: مقطوع کی معرفت، اور یہ منقطع کے علاوہ چیز ہے۔

نویں نوع: مرسل کی معرفت

دسویں نوع: منقطع کی معرفت

گیارہویں نوع: معضل کی معرفت، اس کے ذیل میں کچھ تفریعات ہیں، ان ہی میں سے معنعن اسناد سے متعلق تفریع ہے اور تعلیق کے سلسلہ میں تفریع ہے۔

بارہویں نوع: تدلیس اور مدلِّس کے حکم کی معرفت

تیرہویں نوع: شاذ کی معرفت

چودہویں نوع: منکر کی معرفت

پندرہویں نوع: اعتبار، متابعات اور شواہد کی معرفت

سولہویں نوع: ثقہ راویوں کی زیادہ کی ہوئی باتوں اور ان کے حکم کی معرفت

سترہویں نوع: افراد (اکیلے کی روایات) کی معرفت

اٹھارہویں نوع: معلَّل حدیث کی معرفت

انیسویں نوع: مضطرب حدیث کی معرفت

بیسویں نوع: مدرج حدیث کی معرفت

اکیسویں نوع: موضوع حدیث کی معرفت

بائیسویں نوع: مقلوب کی معرفت

تئیسویں نوع: وہ راوی جس کی روایت قبول کی جاتی ہے، اور وہ جس کی روایت رد کی جاتی ہے، دونوں کے صفات کی معرفت۔

چوبیسویں نوع: حدیث سننے اور حاصل کرنے کے طریقہ کی معرفت، اور اس نوع میں اجازت کی اقسام، ان کے احکام نیز حدیث کے اخذ وتحمل کی تمام صورتوں کا بیان ہے، اور بھی بہت سارا علم ہے۔

پچیسویں نوع: کتابتِ حدیث اور نوشتہ کے ضبط وتقیید کے طریقہ کی معرفت، اور بھی اس میں چند اہم اور دل کو بھانے والی معلومات ہیں۔

چھبیسویں نوع: روایتِ حدیث کے طریقہ، اس کے بیان کرنے کی شرط اور اس سے متعلق امور کی معرفت، نیز اس میں اس فن کی اور بھی بہت سی قیمتی باتیں ہیں۔

ستائیسویں نوع: محدث کے آداب کی معرفت

اٹھائیسویں نوع: طالبِ حدیث کے آداب کی معرفت

انتیسویں نوع: عالی اور نازل اسناد کی معرفت

تیسویں نوع: مشہور حدیث کی معرفت

اکتیسویں نوع: غریب اور عزیز حدیث کی معرفت

بتیسویں نوع: غریب الحدیث (حدیث کے نئے اور اوپرے الفاظ) کی معرفت

تینتیسویں نوع: حدیث مسلسل کی معرفت

چونتیسویں نوع: حدیث میں سے ناسخ اور منسوخ کی معرفت

پینتیسویں نوع: احادیث کی سند ومتن میں (کتابت کی غلطی سے) تحریف شدہ لفظ کی معرفت

چھتیسویں نوع: باہم متعارض احادیث کی معرفت

سینتیسویں نوع: متصل سند میں اضافہ شدہ راوی کی معرفت

اڑتیسویں نوع: ان مرسل احادیث کی معرفت جن کا ارسال مخفی ہوتا ہے۔

انتالیسویں نوع: صحابہ رضی اللہ عنہم کی معرفت

چالیسویں نوع: تابعین رحمہم اللہ کی معرفت

اکتالیسویں نوع: چھوٹوں سے روایت کرنے والے بڑے روات کی معرفت

بیالیسویں نوع: مدبَّج وغیرہ یعنی ہم عمروں کے ایک دوسرے سے روایت کرنے کی معرفت

تینتالیسویں نوع: علماء اور رُوات میں سے بھائی بہنوں کی معرفت

چوالیسویں نوع: باپوں کے بیٹوں سے روایت کرنے کی معرفت

پینتالیسویں نوع: اس کے برعکس، یعنی بیٹوں کے باپوں سے روایت کرنے کی معرفت

چھیالیسویں نوع: ان شیوخ کی معرفت جن سے روایت کرنے میں دو ایسے راوی شریک ہیں جن کی وفات کے مابین کافی فاصلہ ہے۔

سینتالیسویں نوع: ان شیوخ کی معرفت جن سے صرف ایک ہی راوی نے روایت کیا ہے۔

اڑتالیسویں نوع: اُن رُوات کی معرفت جو مختلف ناموں یا متعدد صفات سے مذکور ہوتے ہیں۔

انچاسویں نوع: ان صحابہ، رُوات اور علماء کی معرفت جو اپنے نام کے اکلوتے ہوتے ہیں

پچاسویں نوع: ناموں اور کنیتوں کی معرفت (یعنی جو کنیت سے معروف ہیں ان کے ناموں کا جاننا)

اکیاونویں نوع: ان لوگوں کی کنیتیں جاننا جو نام سے جانے جاتے ہیں نہ کہ کنیت سے۔

باونویں نوع: محدثین کے القاب کی معرفت

ترپنویں نوع: مؤتلف ومختلف (خط میں ملتے جلتے اور تلفظ میں الگ الگ اعلام) کی معرفت

چوّنویں نوع: متفق ومفترق (خط میں یکساں مگر مصداق میں الگ الگ اعلام) معرفت

پچپنویں نوع: وہ جو مذکورہ دونوں نوعوں کی آمیزہ ہو

چھپّنویں نوع: ان راویوں کی معرفت جو نام اور نسب میں ملتے جلتے ہوں، مگر باپ بیٹے کے ناموں میں

تقدیم وتاخیر کے ذریعہ ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہوں۔

ستاونوں نوع: ان لوگوں کی معرفت جو اپنے آبار کے علاوہ کی جانب منسوب ہیں

اٹھاونویں نوع: ان نسبتوں کی معرفت جن کا باطنی مفہوم ان کے ظاہر مفہوم سے مختلف ہوتا ہے

انسٹھویں نوع: مبہم اشخاص کی معرفت

ساٹھویں نوع: راویوں کی وفات وغیرہ سے متعلق تواریخ کی معرفت

اکسٹھویں نوع: راویوں میں سے ثقہ اور ضعیف کی معرفت

باسٹھویں نوع: ان ثقہ راویوں کی معرفت جو اخیر عمر میں اختلاط کے شکار ہو گئے

تریسٹھویں نوع: رُوات اور علمار کے طبقات کی معرفت

چوسٹھویں نوع: اُن رُوات اور علمار کی معرفت جو (بلا واسطہ یا بالواسطہ) کبھی کسی کے غلام رہے ہوں

پینسٹھویں نوع: راویوں کے وطن اور شہروں کی معرفت۔

یہ آخری نوع ہے، لیکن اس سلسلہ کی ممکنہ آخری نوع نہیں ہے، کیوں کہ وہ (یعنی علم حدیث) بے شمار انواع کی جانب منقسم ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے، اس لیے کہ نہ تو روات حدیث کے احوال وصفات کو شمار کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی متونِ حدیث کی صفات واحوال کو، پھر ان صفات واحوال میں سے ہر ایک اس لائق ہوگی کہ اس صفت یا حالت اور اس سے متصف شخص کو علیحدہ ذکر کیا جائے، نتیجتاً وہ ایک مستقل نوع بن جائے گی، لیکن (یہ تفصیل) بلا ضرورت تھکنے کے مرادف ہوگی، اور اللہ تعالیٰ ہی ہمارے لیے کافی ہے، اور وہ کیا خوب کارساز ہے!

تشریح: مذکورہ بالا پوری عبارت امید ہے کہ ترجمہ ہی سے حل ہوگئی ہوگی، انواعِ علوم حدیث کی حقیقت کے سلسلہ میں یہاں گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں، وہ اپنی جگہ پر خود کتاب میں آرہی ہے، تاہم انواع کی تعداد کے متعلق درج ذیل وضاحت ضروری ہے:

”**وذلك آخرها ، وليس بآخر الممكن إلخ**“: مصنف رحمہ اللہ نے پینسٹھویں نوع ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ یہ ہماری کتاب کی آخری نوع ہے، واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے آخری نوع نہیں، کیوں کہ وہ (یعنی علم حدیث) سند ومتن کے احوال کے اعتبار سے بے شمار انواع کی جانب منقسم ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے، جیسا کہ مصنف

رحمہ اللہ نے خود ہی کچھ وضاحت فرمادی ہے۔

حافظ سیوطی رحمہ اللہ ''تدریب الراوی'' کے مقدمہ میں اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شیخ الاسلام یعنی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ابن صلاح نے حدیث کی چند ایسی انواع کے ذکر میں کمی کردی جو محدثین کے یہاں مستعمل ہیں، مثلاً: قوی، جید، معروف، محفوظ، مجوّد، ثابت، صالح، اسی طرح راویوں کے تعلق سے بہت سی ایسی صفات بھی نہیں ذکر کیں جنھیں محدثین ذکر کرتے ہیں، مثلاً: یہ کہ راوی کے استاذ اور اس کے شاگرد دونوں کے نام ایک سے ہوں، اور یہ کہ راوی کا نام، اس کے شیخ کا نام اور شیخ الشیخ کا نام سب یکساں ہوں، اور یہ کہ اس کا، اس کے باپ کا اور اس کے دادا کا نام سب یکساں ہوں، یا یہ کہ اس کا نام اور کنیت دونوں ایک سے ہوں، وغیرہ وغیرہ۔

چنانچہ حافظ بلقینی نے محاسن الاصطلاح میں مصنف کی ذکر کردہ انواع میں سے پانچ کا اضافہ کیا ہے، اور خود حافظ سیوطی رحمہ اللہ نے ان انواع کو بڑھا کر پینسٹھ (٦٥) سے ترانوے (٩٣) تک پہونچادیا ہے۔

اسی طرح مصنف رحمہ اللہ نے بعض انواع جو مستقل نوع کے طور پر ذکر کیے جانے کے قابل تھیں انھیں ضمنی طور پر دوسری انواع کے ذیل میں بیان کردی ہیں، اس وجہ سے بھی مقدمہ میں انواع کی تعداد کم ہوگئی ہے، مثلاً: معضل کی نوع کے تحت انھوں نے معلق اور معنعن کے بحث تفصیل سے ذکر کی ہے، جب کہ یہ نوعیں مستقل عنوان سے بیان کی جانے کے لائق ہیں، اسی طرح غریب، عزیز، مشہور اور متواتر کو ایک ہی نوع کے تحت ذکر فرمادیا ہے، جب کہ یہ کل چار ہیں۔

******

النوع الأول من أنواع علوم الحديث

معرفة الصحيح من الحديث

انواعِ علومِ حدیث کی پہلی نوع صحیح حدیث کی معرفت

اعْلَمْ - عَلَّمَكَ اللّٰهُ وَإِيَّاىَ - أَنَّ الْحَدِيثَ عِنْدَ أَهْلِهِ يَنْقَسِمُ إلى صَحِيحٍ ، وَحَسَنٍ ، وَضَعِيفٍ .

ترجمه : جان لیجئے ! -اللہ تعالیٰ تمہیں اور مجھے علم حدیث کی دولت سے نوازے- کہ حدیث کی محدثین کے نزدیک صحیح حسن اور ضعیف کی طرف تقسیم ہوتی ہے۔

تشریح : ”علَّمَك الله و إيَّاي“ جملہ معترضہ دعائیہ ہے۔

اعتراض: اس دعائیہ جملہ پر بعض حضرات نے یہ اعتراض کیا کہ حافظ ابن صلاح علیہ الرحمہ کو ”علمني الله وإياك“ کہنا چاہئے تھا؛ کیونکہ حدیث شریف میں آیا ہے:”إذا دعا أحدكم فليبدأ بنفسه“ (کہ جب تم میں کا کوئی شخص دعا کرے تو چاہئے کہ اپنے سے آغاز کرے) جب کہ حافظ ابن صلاح کا عمل اس حدیث کے خلاف ہے۔

جواب: حافظ عراقی علیہ الرحمہ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اولاً تو یہ حدیث اس طرح امر کے صیغہ کے ساتھ وارد نہیں ہے، بل کہ یہ حدیث دراصل سنن ترمذی وابوداود میں آں حضور ﷺ کے فعل کے طور پر وارد ہے، چنانچہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ آں حضرت ﷺ کا عمل نقل فرماتے ہیں:”أنّ رسول الله ﷺ كان إذا ذكر أحدًا فدعا له بدأ بنفسه“ کہ آں حضرت ﷺ جب کسی کا ذکر کرتے اور اس کے لئے دعا کرتے تو پہلے اپنے سے آغاز کرتے، اس میں ”أحداً“ نکرہ ہے، جس کا ظاہر یہی ہے کہ کسی کے لئے بھی جب دعا فرماتے تو پہلے اپنے لئے کرتے، پھر اس کے لئے کرتے، معلوم ہوا کہ یہ فعلی حدیث ہے، اس کو قولی حدیث کے طور پر بشکل امر پیش کرنا صحیح نہیں ہے۔

تاہم یہ اعتراض اب بھی باقی ہے کہ فعل نبوی بھی تو قولی حدیث کی طرح ہی حجت ہے، اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ دعاء میں پہلے اپنے کو ذکر کرنا چاہئے، پھر اپنے غیر کو، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ہر کسی کے ذکر سے متعلق

نہیں، بل کہ خاص حضرات انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے ذکر سے متعلق ہے، چنانچہ یہی حدیث حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے تفصیلی طور سے صحیح مسلم میں بایں الفاظ وارد ہے: ”**وكان إذا ذكر أحدًا من الأنبياء بدأ بنفسه: رحمة الله علينا وعلى أخي كذا، رحمة الله علينا وعلى أخي موسى**“ (**الحديث رقم ٦١٦٢**) یعنی جب آپ ﷺ انبیاء کا دعاء کے ساتھ ذکر فرماتے تھے تو آپ اپنے تذکرہ سے ابتدا فرماتے تھے۔

جہاں تک دوسروں کے لئے دعا کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں کوئی تصریح وارد نہیں ہے کہ آپ ﷺ دعا میں اپنے سے آغاز کرتے تھے یا دوسرے سے، بل کہ دوسروں کے لئے آپ کا مستقلاً دعا کرنا منقول ہے جس میں خود کا کوئی ذکر نہیں، چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”**يرحم الله أمَّ إسماعيل ، لو لم تغرف من الماء لكانت زمزمُ عينًا معينا**“، اللہ ام اسماعیل پر رحم کرے، اگر وہ پانی نہ بھرتیں تو زمزم برابر بہنے والا چشمہ ہوتا۔

بل کہ بعض دفعہ صرف کسی نبی کا ذکر کر کے اسی کے حق میں دعاء پر اکتفاء کرنا بھی آپ ﷺ سے ثابت ہے، مثلاً: صحیحین میں ہے: ”**عَنْ ابن مسعود** رضی اللہ عنہ **مرفوعاً**: ”**يرحم الله موسىٰ لقد أوذي بأكثر من هٰذا فصبر**“ آپ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لئے ہی دعا فرمائی اور اپنا تذکرہ نہیں فرمایا۔

تو جب صرف دوسرے کے حق میں آپ ﷺ نے دعاء پر اکتفاء کیا ہے تو اپنے کو دعاء میں مؤخر کرنا کیوں کر نادرست قرار پاسکتا ہے، اس لئے مصنف رحمہ اللہ پر اعتراض بے جا ہے۔ (التقييد والإيضاح: ص ۱۹)

”**الحديث عند أهله ينقسم إلى صحيح وحسن وضعيف**“: حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”**عند أهله**“ اگرچہ عام ہے، مگر اس سے محدثین کی وہ خاص جماعت مراد ہے جس کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حدیث کی تین قسمیں ہیں، صحیح، حسن اور ضعیف، تمام محدثین مراد نہیں ہیں۔ (تدريب الراوي ۱/ ۲۶)

حافظ زین الدین عراقی فرماتے ہیں کہ ابن صلاح نے یہ تقسیم علامہ خطابی سے نقل کی ہے اور خطابیؒ نے ”معالم السنن“ کے مقدمہ میں حدیث کی اس تقسیم کو محدثین سے ہی نقل فرمایا ہے، متقدمین کے یہاں اگرچہ حسن کا تذکرہ متفرق طور پر مختلف معنوں میں ملتا ہے، جیسا کہ حسن کی بحث میں یہ تفصیل آرہی ہے، مگر حدیث کی اس سہ گانہ تقسیم کو سب سے پہلے علامہ خطابی نے ہی ذکر فرمایا ہے۔ (التقييد والإيضاح ص ۲۰)

دلیل حصر: واضح رہے کہ صحیح، حسن اور ضعیف میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں، اس طرح خبر واحد کی کل چھ قسمیں ہو جاتی ہیں، دلیل حصر یہ ہے:

خبر دوحال سے خالی نہیں: یا تو مقبولیت کی اعلی صفات پر مشتمل ہوگی یا نہیں، اول کو صحیح لذاتہ کہتے ہیں، دوسری صورت میں اگر صرف راوی کی صفتِ ضبط میں اتنی کمی پائی جائے جس سے وہ متوسط درجہ کا راوی بن جائے اور بقیہ صفات صحیح موجود ہوں تو دوحال سے خالی نہیں، یا تو اس کمی کی تلافی کثرت طرق سے ہورہی ہوگی یا نہیں؟ اول کو صحیح لغیرہ، اور ثانی کو حسن لذاتہ کہتے ہیں۔ اور اگر صفت ضبط میں اتنی کمی ہو جس سے وہ راوی لائق قبول واستناد نہیں رہ جاتا یا صحیح کی بقیہ صفات مفقود ہوں تو دوحال سے خالی نہیں، یا تو تعدد طرق سے اس میں قبولیت کی شان پیدا ہوجائے گی یا نہیں؟ اول کو حسن لغیرہ اور ثانی کو ضعیف کہیں گے، پھر ثانی دوحال سے خالی نہیں، یا تو اس کا ضعف محتمل ہوگا کہ فضائل وغیرہ میں قبول کی جاسکے گی یا نہیں، اول کو صرف ضعیف اور ثانی کو انتہائی ضعیف کہتے ہیں جو (منکر، متروک اور موضوع) مختلف مراتب کی ہوتی ہے، تفصیل آگے آئے گی۔

اعتراض: حافظ ابن کثیر علیہ الرحمہ نے "اختصار علوم الحدیث" میں اس جگہ حافظ ابن صلاح پر ایک اعتراض کیا ہے، فرماتے ہیں کہ حدیث کی یہ تقسیم اگر نفس الامر کے اعتبار سے کی جائے تو بھی غلط اور اگر محدثین کی اصطلاح کے اعتبار سے اس کو مانا جائے تو بھی غلط؛ کیونکہ نفس الامر میں حدیث کی صرف دو قسمیں ہیں: صحیح اور ضعیف، اور محدثین کی اصطلاح میں حدیث تین سے زیادہ اقسام کی طرف منقسم ہوتی ہے۔ (اختصار علوم الحدیث: ص ۱۹)

جواب: حافظ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مراد تو محدثین کی اصطلاح ہی ہے اور محدثین کی اصطلاح میں حدیث کی جتنی بھی اقسام آتی ہیں وہ سب کی سب ان ہی تین اقسام کے تحت ہوتی ہیں، جیسا کہ دلیل حصر سے یہ بات واضح ہوگئی۔ (تدریب الراوی: ۱/۲۷)

***

أَمَّا الْحَدِيثُ الصَّحِيحُ: فَهُوَ الْحَدِيثُ الْمُسْنَدُ الَّذِي يَتَّصِلُ إِسْنَادُهُ بِنَقْلِ الْعَدْلِ الضَّابِطِ عَنِ الْعَدْلِ الضَّابِطِ إِلَى مُنْتَهَاهُ، وَلَا يَكُونُ شَاذًّا، وَلَا مُعَلَّلًا.

وَفِي هَذِهِ الْأَوْصَافِ احْتِرَازٌ عَنِ الْمُرْسَلِ، وَالْمُنْقَطِعِ، وَالْمُعْضَلِ، وَالشَّاذِّ، وَمَا فِيهِ عِلَّةٌ قَادِحَةٌ، وَمَا فِي رَاوِيهِ نَوْعُ جَرْحٍ. وَهَذِهِ أَنْوَاعٌ يَأْتِي ذِكْرُهَا إِنْ شَاءَ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى..

ترجمہ: بہر حال حدیث صحیح تو وہ باسند حدیث ہے جس کی سند متصل ہو عادل وضابط شخص کے عادل وضابط سے نقل کرنے کے ذریعہ اس (سند) کے آخر تک، دراں حالے کہ وہ حدیث نہ تو شاذ ہو اور نہ ہی معلل۔ اور ان اوصاف میں احتراز ہے مرسل، منقطع، معضل اور شاذ سے، اور اس حدیث سے جس میں کوئی علت قادحہ ہو، اور اس حدیث سے جس کے راوی میں کسی قسم کی جرح ہو، اور یہ سب حدیث کی کچھ اقسام ہیں جن کا بیان ان شاء اللہ آنے والا ہے۔

تشریح: صحیح صحۃ سے مشتق ہے، فعیل کے وزن پر، اس کے معنی ہیں: سالم اور تندرست، اس کا استعمال اجسام (محسوس ومرئی) اشیاء میں بطور حقیقت ہے، اور معنوی اشیاء جیسے حدیث اور عبادت وغیرہ میں بطور مجاز واستعارہ تبعیہ ہے، یعنی جس طرح سالم وتندرست جسم سے مقصد حاصل ہوتا ہے تو وہ صحیح کہلاتا ہے، اسی طرح حدیث وعبادت وغیرہ معنویات سے غرض پوری ہوتی ہو تو وہ صحیح کہلاتی ہیں۔ (فتح المغیث: ص ۲۷، وتدریب الراوی: ۲۷)

"**أما الحديث الصحيح إلخ**": حدیث کے اصطلاحی اعتبار سے صحیح ہونے کے لئے پانچ شرطوں کا ہونا ضروری ہے: (۱) سند کا متصل ہونا۔ (۲) راوی کا عادل ہونا۔ (۳) راوی کا ضابط ہونا۔ (۴) حدیث کا شذوذ سے محفوظ ہونا۔ (۵) حدیث کا کسی بھی باطنی علت سے محفوظ ہونا۔

فوائد قیود: واضح رہے کہ مصنفؒ نے یہاں صحیح لذاتہ کی تعریف فرمائی ہے، صحیح لغیرہ کی نہیں، تعریف میں مذکورہ قیود کے فوائد حسب ذیل ہیں:

"**المسند**" اگر مسند سے مرفوع متصل مراد لیں جیسا کہ جمہور کے نزدیک اسی کو مسند کہا جاتا ہے، تو یہ تعریف صرف "صحیح مرفوع" کی ہوگی اس صورت میں اس قید سے غیر مرفوع خارج ہو جائے گی۔ اور اگر اس سے "**ما ذکر بالسند**" مراد لیا جائے جیسا کہ ترجمہ اسی اعتبار سے کیا گیا ہے؛ تو اس وقت یہ تعریف مرفوع اور غیر مرفوع سب کو شامل ہوگی؛ کیونکہ غیر مرفوع بھی حدیث صحیح ہوتی ہے۔

"**الذي يتصل إسناده**" کی قید سے ہر وہ حدیث خارج ہو جائے گی جس کی سند میں اتصال نہ ہو؛ چنانچہ مرسل، منقطع، معضل، معلق اور مدلس خارج ہو جائیں گی۔

"**العدل**" کی قید سے ایسی روایت صحیح ہونے سے خارج ہو جائے گی جس کا راوی غیر عادل (کافر یا فاسق) ہو، یا مجہول العین یا مجہول الحال ہو۔ (تدريب الراوي: ص ۲۷)

"**الضابط**" اس قید سے خراب حافظہ والے، مغفّل اور کثیر الخطأ راوی کی روایت صحیح ہونے سے خارج ہو جائے گی، اگرچہ وہ صادق وعادل ہو مگر چونکہ ضابط نہیں ہے اس لئے اس کی روایت صحیح نہ ہوگی۔ حافظ ابن صلاح نے "**وما في راويه نوع جرح**" سے ان ہی دونوں قیود (عدالت اور ضبط) کا فائدہ بیان فرمایا ہے، کیوں جرح یا تو راوی کی عدالت سے متعلق ہوتی ہے یا اس کے ضبط سے۔ حافظ ابن حجرؒ نے "نزہۃ النظر" میں ضبط کے ساتھ تام کی بھی قید لگا کر اس سے حدیث حسن کو خارج کیا ہے، کیوں کہ اس کا راوی خفیف الضبط ہوتا ہے۔

" ولا یکون شاذًا" سے حدیث شاذ خارج ہو جائے گی، تعریف میں شاذ کی مراد کیا ہے؟ اس پر گفتگو عنقریب آرہی ہے۔

"ولا معلّلاً" سے معلّل کو خارج کرنا مقصود ہے، مصنفؒ نے " و ما فيه علة قادحة" سے اسی قید کے فائدے کو بیان فرمایا ہے۔

مذکورہ شرائط پر ایک نظر

ان پانچ شرطوں میں پہلی تین شرطیں ثبوتی اور بعد کی دو شرطیں عدمی ہیں۔

پہلی شرط اتصالِ سند کی شرط کے تحقق کے لیے مشہور ہے کہ امام بخاریؒ اور ان کے شیخ علی بن مدینیؒ کے نزیک یہ ضروری ہے کہ استاد و شاگرد کے درمیان لقاء یا سماع کا ثبوت ہو، اور متعدد حضرات نے اسی کو راجح قرار دیا ہے، جب کہ امام مسلم اور بعض دیگر حضرات کے نزدیک معاصرت یعنی امکانِ لقاء بھی اتصال پر محمول کرنے کے لیے کافی ہوتا ہے بشرطے کہ راوی مدلس نہ ہو، جمہور اسی کے قائل ہیں، اور اس مسئلہ پر مفصل گفتگو معضل کے تحت مذکورہ تفریعات میں آرہی ہے۔

دوسری شرط عدالت کے تحقق کے لئے درج ذیل اوصاف درکار ہوتے ہیں:

(۱) راوی کا مسلمان ہونا۔ (۲) بالغ ہونا۔ (۳) عاقل ہونا، یعنی پاگل یا ناقص العقل (معتوہ) نہ ہونا۔ (۴) فسق کے اسباب سے محفوظ ہونا۔ (۵) انسانی شرافت و مروّت کو ختم کرنے والے اسباب سے محفوظ رہنا۔ (۶) بدعت سے محفوظ ہونا۔ بالفاظ دیگر عقیدہ اور عمل دونوں اعتبار سے مذہب اسلام کا پابند ہونا کسی راوی کے عادل ہونے کے مرادف ہے۔ (الوسیط: ص ۲۲۱)

تیسری شرط ضابط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کو محفوظ رکھ کر جیسی سنی تھی ویسی ہی بے کم و کاست ادا کر دینا خواہ راوی نے اس کو اپنے سینے میں محفوظ رکھا ہو یا سفینے (نوشتہ) میں۔

واضح رہے کہ عدالت اور ضبط کے درمیان تلازم نہیں ہے، ہوسکتا ہے کہ راوی عادل ہو ضابط نہ ہو، یا ضابط ہو اور عادل نہ ہو۔ (توضیح الأفکار: ۱/۱٦)

جس راوی میں یہ دونوں اوصاف (عدالت وضبط) پائے جائیں گے وہ ثقہ کہلائے گا ان دونوں اوصاف میں جتنا کمال اور پختگی ہوگی اتنا ہی راوی کی ثقاہت میں اضافہ ہوگا اور جس قدر کمی ہوگی اسی کے مطابق راوی کمزور ہوگا۔ (الوسيط: ص ۲۲۸)

حافظ ابن صلاح نے تیئسویں نوع میں ضبط کی معرفت کے لئے ایک ضابطہ نقل فرمایا ہے کہ اگر راوی کی روایات ضبط واتقان میں مشہور دیگر ثقات کی روایات کے اکثر موافق ہوں خواہ یہ موافقت لفظاً ہو یا معنیً ہو اور مخالفت نادر ہو تو ہم اس کو ضابط کہیں گے اور اگر اکثر میں ان کی مخالفت کرتا ہو تو وہ غیر ضابط قرار پائے گا، اس کی روایات حجت نہ ہوں گی۔ (مقدمة ابن الصلاح: ص ٨٦، ظفر الأماني : ص ١٠٨)

چوتھی شرط: شذوذ سے خالی ہونا، عام طور سے اس جگہ شذوذ کی جو تفسیر کی جاتی ہے وہ یہ کہ کوئی ثقہ راوی اپنی روایت میں اپنے سے ارجح (یعنی اپنے سے زیادہ ثقہ شخص، یا کثیرین) کی مخالفت کرے اور جمع کی کوئی شکل موجود نہ ہو۔ (ظفر الأماني: ص ١٢)

پانچویں شرط: علت سے مراد یہ ہے کہ سند کے بظاہر صحیح ہونے کے باوجود اس میں باطنی طور پر کوئی ایسی علت ہو جو حدیث کو نا قابل قبول قرار بنا دے، علت کبھی حدیث کی سند میں پائی جاتی ہے، کبھی متن میں اور کبھی دونوں میں، یہی حال شذوذ کا بھی ہوتا ہے۔

شذوذ سے کیا مراد ہے؟

یہاں یہ بات خاص طور سے توجہ طلب ہے کہ اس معنی کر شذوذ درحقیقت علت ہی کے تحقق کا دوسرا نام ہے، کیوں کہ جب راوی اپنے سے اوثق یا کثیرین کی مخالفت کرے گا تو اس کے نتیجے میں علت کا ظہور ہوگا، علت کی شناخت ہو جانے کے بعد اس کی ایسی صورتیں بنتی ہیں جن کو الگ الگ نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ مثلاً: رفعِ موقوف، وصلِ مرسل، متن میں زیادتی، منکر، مرسلِ خفی، مزید فی متصل الاسانید، مقلوب مصحف، مدرج، مضطرب وغیرہ۔ اور کچھ شکلیں ایسی بچتی ہیں جن کو کوئی نام نہیں دیا جا سکتا بایں طور کے علماء علل کا ضمیر اس کے معلول ہونے کی شہادت دیتا ہے مگر وہ اس کی نوعیت نہیں بیان کر سکتے اور نہ ہی اسے مدلل کر سکتے ہیں، درحقیقت اس جگہ شاذ سے یہی معنی مراد ہیں، ورنہ شذوذ اور علت میں فرق ہی کیا رہے گا، اور دونوں ایک ہی معنی کے لیے مترادف الفاظ ہو جائیں گے، جب کہ تعریف میں مترادفات سے اجتناب ہوا کرتا ہے، گویا شاذ معلل سے بھی پیچیدہ چیز ہے، تفصیل شاذ کے بیان میں آرہی ہے۔

شذوذ وعلت سے محفوظ ہونا صحت کی متفقہ شرط نہیں

واضح رہے کہ شذوذ کے پہلے معنی کے اعتبار سے صحت کے لیے اس سے محفوظ رہنے کی شرط کو صرف محدثین کرام ضروری قرار دیتے ہیں اور ان میں بھی صرف متاخرین حضرات، جب کہ فقہائے کرام اور محدثین کا طبقۂ متقدمین اس شرط کو ضروری قرار نہیں دیتا، حافظ سیوطیؒ ''تدريب الراوي'' میں حافظ ابن حجرؒ سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''**فمجرد مخالفة أحد رواته لمن هو أوثق منه أو أكثر عدداً لا يستلزم الضعف، بل يكون من باب صحيح وأصح، قال: ولم يُروَ مع ذلك عن أحد من أئمة الحديث اشتراط نفي الشذوذ المعبَّر عنه بالمخالفة، وإنما الموجود من تصرفاتهم تقديم بعض ذلك على بعض في الصحة**''، یعنی: محض اتنی سی بات کہ ثقہ شخص کی اس سے زیادہ ثقہ یا کثیر تعداد کے ذریعہ مخالفت کی گئی ہے حدیث کے ضعف کو مستلزم نہیں، بلکہ دونوں کی حیثیت یہ ہوگی کہ ایک صحیح ہے اور ایک زیادہ صحیح، نیز ائمۂ حدیث میں سے کسی سے اس شذوذ کی نفی منقول بھی نہیں جس کی تعریف ''ثقہ کی اس سے ارجح کے ذریعہ مخالفت کیا جانا'' سے کی جاتی ہے، بلکہ ان حضرات کے طرزِ عمل سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ صحت کے باب میں ایک کو دوسری پر مقدم کیا جائے گا اور بس۔

اس کے بعد حافظ ابن حجرؒ نے اس حقیقت کو مثال دے کر سمجھایا، فرماتے ہیں:

''**وأمثلة ذلك موجودة في الصحيحين وغيرهما، فمن ذلك أنهما أخرجا قصة جمل جابرؓ من طرق، وفيها اختلاف كثير في مقدار الثمن، وفي اشتراط ركوبه، وقد رجح البخاري الطرق التي فيها الاشتراط علىٰ غيرها مع تخريج الأمرين، ورجح أيضاً كون الثمن أوقية مع تخريجه ما يخالف ذلك. ومن ذلك أن مسلمًا أخرج فيه حديث مالك إلخ**''

یعنی اس کی مثالیں صحیحین وغیرہ میں موجود ہیں:

مثال نمبر (۱): بخاری و مسلم دونوں نے حضرت جابرؓ کا اونٹ رسول اللہ ﷺ کے ذریعہ خریدے جانے کے قصہ کو مختلف سندوں سے روایت کیا ہے، اس قصہ میں روات کا اختلاف دو امور میں بہت ہے، ایک تو یہ کہ ثمن کی مقدار کیا ٹھہری تھی؟

دوسرے یہ کہ معاملہ کرتے وقت حضرت جابرؓ نے رسول اللہ ﷺ سے یہ شرط ٹھہرالی تھی یا نہیں کہ وہ اس اونٹ پر سوار ہو کر مدینہ منورہ تک جائیں گے (کیوں کہ معاملہ سفر کے دوران ہو رہا تھا) پھر اونٹ حوالہ کریں گے؟

امام بخاریؒ نے راویوں کی کثرت اور قوت کی بنیاد پر شرط مقرر کیے جانے پر دلالت کرنے والی روایات کو راجح قرار دیا ہے باوجودے کہ شرط کی نفی کرنے والی روایت کا بھی آپ نے اخراج فرمایا ہے، اسی طرح جس روایت میں مقدارِ ثمن ایک اوقیہ بتائی گئی ہے اس کو دیگر روایات پر راجح قرار دیا ہے حالاں کہ اس کے مخالف روایات کا بھی اخراج فرمایا۔

مثال نمبر (۲): امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں ''**مالك ، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة رضي الله عنها**'' کے طریق سے یہ حدیث روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ وتر سے فارغ ہو کر فجر کی سنتوں سے پہلے دائیں پہلو پر لیٹتے تھے، جب کہ امام مالک کے علاوہ زہری کے بیشتر تلامذہ مثلاً معمر، یونس، عمرو بن الحارث، اوزاعی، ابن ابی ذئب اور شعیب وغیرہ امام زہری سے اس حدیث کو روایت کرتے ہیں تو فجر کی سنتوں کے بعد لیٹنے کی بات نقل کرتے ہیں نہ کہ پہلے، اور حفاظ حدیث کی ایک جماعت نے ان ہی حضرات کی روایت کو امام مالک کی روایت پر راجح قرار دیا ہے، چنانچہ یہ قواعد محدثین کے مطابق شاذ قرار پاتی ہے پھر بھی صحیح کے مصنفین امام مالک کی اس حدیث کو کتاب مسمی بہ صحیح میں روایت کرتے ہیں، یہ دلیل ہے کہ محض کسی راوی کا اس سے مضبوط کے ذریعہ مخالفت کیا جانا اس کی حدیث کو صحیح کے زمرے سے خارج کرنے والا نہیں ہے، اس کی مثالیں کثیر تعداد میں موجود ہیں۔ (تدریب الراوي)

اسی طرح ابن دقیق العید جو فقہائے محدثین میں ہیں فرماتے ہیں:

''**وفي هذين الشرطين – عدم الشذوذ والعلة – نظر علىٰ مقتضى نظر الفقهاء ، فإن كثيراً من العلل التي يُعلل بها المحدثون لا تجري علىٰ أصول الفقهاء**''. ان دونوں شرطوں (یعنی شذوذ اور علت سے محفوظ رہنے کی شرطوں) میں فقہاء کے نقطۂ نظر کے مطابق نظر ہے، کیوں کہ بہت سی وہ علتیں جن کو محدثین مضر سمجھتے ہیں وہ فقہاء کے اصول سے میل نہیں کھاتیں۔

علامہ ابن دقیق العید ہی اپنی کتاب ''الإلمام'' میں فرماتے ہیں:

''حدیثوں پر صحت کا حکم لگانے کے سلسلہ میں حضرات محدثین اور فقہاء دونوں کا نقطۂ نظر مختلف ہے، چنانچہ فقہ اور اصول کے قواعد کا تقاضا تو یہ ہے کہ راوی اگر عادل ہو، صیغۂ جزم سے روایت کر رہا ہو، اور اس طرح کے آثار وقرائن موجود ہوں جن کی بناء پر یہ فیصلہ کیا جا سکے کہ راوی نے صحیح بیان کیا اس میں کوئی غلطی نہیں کی، نیز اسکی اور اسکے مخالف حدیث کے درمیان تطبیق دینا ممکن ہو تو اس کی حدیث ترک نہیں کی جائے گی، جب کہ محدثین کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ثقات

عادلین کے طریق سے حدیث روایت کرتے ہیں پھر جب ان کے سامنے کوئی علت (مثلاً کوئی زیادہ ثقہ یا متعدد ثقات کی مخالفت) ظاہر ہوتی ہے تو وہ صحت کا حکم لگانے سے رک جاتے ہیں۔انتہی۔معلوم ہوا کہ حدیث کے صحیح ہونے کی چوتھی اور پانچویں دونوں شرطیں علماء کرام کے درمیان بجائے خود خاصی مختلف فیہ ہیں۔

اعتراض: حدیث کی صحت کے لئے اس کا منکر نہ ہونا بھی ضروری ہے اور مصنف نے شاذ اور علت کی طرح ''أن لا یکون منکراً'' نہیں فرمایا۔جبکہ یہ شرط علامہ تاج الدین تبریزی نے صحیح کی تعریف میں بیان فرمائی ہے۔

جواب (۱): منکر کے سلسلے میں دو نظریے ہیں: (۱) منکر اور شاذ دونوں ایک ہیں، یہ نظریہ حافظ ابن صلاح ہی کا ہے جس کو حافظ نے منکر کی بحث میں اس انداز سے بیان فرمایا: ''المنکر ینقسم قسمین علی ما ذکرناہ في الشاذ فإنه بمعناه'' (منکر و شاذ ایک ہیں) لہٰذا شاذ کی قید لگا دینے سے منکر خود بخود خارج ہو جائے گا۔

جواب (۲): حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ منکر میں شاذ سے بھی زیادہ ضعف ہوتا ہے لہٰذا انتفاءِ شذوذ انتفاءِ نکارت کو مستلزم ہے۔(النکت علی ابن الصلاح : ۱/۲۳۸)

***

فَهَذَا هُوَ الْحَدِيثُ الَّذِي يُحْكَمُ لَهُ بِالصِّحَّةِ بِلا خِلافٍ بَيْنَ أَهْلِ الْحَدِيثِ ، وَقَدْ يَخْتَلِفُونَ فِي صِحَّةِ بَعْضِ الأَحَادِيثِ لاخْتِلافِهِمْ فِي وُجُودِ هَذِهِ الأَوْصَافِ فِيهِ ، أَوْ لاخْتِلافِهِمْ فِي اشْتِرَاطِ بَعْضِ هَذِهِ الأَوْصَافِ ، كَمَا فِي الْمُرْسَلِ .

ترجمہ: پس یہی وہ حدیث ہے جس کی صحت کا حکم لگایا جاتا ہے محدثین کے درمیان بغیر اختلاف کے، اور کبھی محدثین بعض احادیث کی صحت میں اختلاف کرتے ہیں اُس حدیث میں اِن اوصاف کے پائے جانے میں ان کے اختلاف کی وجہ سے، یا اُن کے اِن اوصاف میں سے بعض کے شرط ہونے میں اختلاف کی وجہ سے جیسا کہ مرسل میں۔

تشریح: حافظ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے ''أهل الحدیث'' کی قید لگا کر اس بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ جس حدیث میں اوصاف خمسہ پائے جائیں گے وہ محدثین کے نزدیک صحیح ہوگی۔محدثین کے نزدیک ان متفقہ شرائط کے علاوہ اگر کوئی محدث یا فقیہ کسی اور شرط کا اضافہ کرے تو اس کے فقدان سے صحت حدیث پر کوئی اثر نہ ہوگا۔(التقیید والإیضاح : ص ۲۱)

''هذه الأوصاف'' سے مراد صحیح کی مذکورہ بالا شرطیں ہیں، یعنی اتصالِ سند وغیرہ، لہٰذا مصنف کی عبارت

"**لاختلافهم في وجود هذه الأوصاف**" کا مطلب یہ ہے کہ کبھی محدثین میں کسی حدیث کی صحت کی بابت اس وجہ سے اختلاف ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا اوصاف میں سے کسی وصف کے متعلق موقع پر پائے جانے اور نہ پائے جانے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، مثلاً اتصال کی شرط امام بخاری ومسلم دونوں حضرات کے نزدیک ضروری ہے، لیکن راوی غیر مدلس اگر اپنے معاصر سے "عن" یا کسی اور محتملِ سماع صیغہ سے روایت کرے اور اس سے اس کا لقاء وسماع ثابت نہ ہو تو مشہور قول کے مطابق امام مسلم رحمہ اللہ کے نزدیک اتصالِ سند کا تحقق ہو جائے گا، جب کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا تحقق نہیں ہوگا، مشہور تو یہی ہے، مگر واقع میں امام بخاری ومسلم رحمہما اللہ کے مابین اس مسئلہ میں اختلاف نہیں ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل معضل کی نوع میں آرہی ہے۔

اور کبھی اس بناء پر اختلاف ہوتا ہے کہ مذکورہ اوصاف میں سے کوئی وصف واقعتاً صحیح کے لئے شرط ہے یا نہیں؟ مثلاً اتصالِ سند کی شرط بعض حضرات کے نزدیک قرونِ ثلاثہ کے رواۃ میں ضروری نہیں ہے، حنفیہ اور مالکیہ کا یہی مذہب ہے، چنانچہ ان کے نزدیک مرسل حدیث حجت ہے، جب کہ محدثین کی ایک بڑی جماعت اس کو ضعیف کہتی ہے، کیوں کہ اتصالِ سند نہیں پایا گیا۔

اسی طرح شذوذ اور علت سے محفوظ ہونے کی شرطیں، کہ ان کے متعلق حافظ ابن دقیق العیدؒ کے حوالے سے گذر چکا ہے کہ "**فيه نظر على مقتضى نظر الفقهاء**"۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ "**لاختلافهم في وجود هذه الأوصاف**" سے کسی شرط کے متعلق موقع پر پائے جانے اور نہ پائے جانے میں اختلاف مراد ہے، جیسا کہ معاصر کے عنعنہ میں اختلافِ شیخین، اور "**في اشتراط بعض هذه الأوصاف**" سے خود کسی وصف کے شرطِ صحیح قرار دیئے جانے اور نہ قرار دئے جانے میں اختلاف مراد ہے، جیسا کہ مرسل میں اتصال نہ ہونے کے باوجود بعض لوگ اسے صحیح مانتے ہیں۔

صحت حدیث کی مختلف فیہ شرائط:

علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ صحیح کی کچھ مختلف فیہ شرائط ہیں:

(۱) امام حاکم فرماتے ہیں کہ حدیث صحیح کا راوی طلب حدیث میں مشہور ہو۔ اور شہرت سے مراد صرف یہ نہیں ہے کہ راوی سے دو آدمی روایت کرنے والے ہوں، جس سے اس کی جہالت مرتفع ہو جائے، بل کہ اس سے زائد مقدار مراد

ہے، چنانچہ عبداللہ بن عون کہتے ہیں کہ حدیث نہیں لی جائے گی مگر ایسے شخص سے جس کے طلب علم کا شہرہ ہو۔

حافظ ابن حجر علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ حاکم علیہ الرحمہ نے جس شہرت کو مراد لیا ہے وہ صحیح کی تعریف میں لگائی ہوئی ضبط کی قید سے خارج ہو جاتی ہے؛ کیونکہ حاکم کی مراد مشہور بالطلب سے یہی تو ہے کہ وہ روایت پر توجہ دینے والا ہو، اور یہ چیز ضابط کی قید سے سمجھ میں آتی ہے۔

(۲) علامہ سمعانیؒ نے راوی میں حدیث کے فہم ومعرفت کی قید لگائی ہے۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ حدیث کے معلول نہ ہونے کا یہی مطلب ہے کہ راوی بذریعہ فہم اس پر مطلع ہو جائے۔ لہٰذا اس کے فہم ومعرفت کی الگ سے قید لگانے کی ضرورت نہیں۔

(۳) بعض لوگوں نے کہا کہ راوی اگر بالمعنی روایت کرتا ہو تو اسے معانی حدیث کی مکمل بصیرت ہونی چاہیے تاکہ روایت میں مفہوم کی ادائیگی میں غلطی اس سے نہ ہو۔

یہ شرط بھی ضبط کی قید سے پوری ہو جاتی ہے، کیوں کہ اگر اس نے مفہوم کی ادائیگی میں غلطی کی تو گویا اس نے ٹھیک سے محفوظ نہیں رکھا۔

(۴) حضرت امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ راوی فقیہ بھی ہونا چاہئے۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ شرط مطلقاً ضروری نہیں ہے، بل کہ صرف اس صورت میں درکار ہوگی جب کہ راوی کی دوسرے رواۃ کے ذریعہ مخالفت کی جائے، یا حدیث کا تعلق کسی ایسے امر سے ہو جو کثیر الوقوع ہو اور عموم بلویٰ ہو، اور راوی حدیث کی روایت میں منفرد ہو۔ (تدریب الراوي: ص ۳۰-۳۱)

''الأجوبة الفاضلة'' میں علامہ لکھنویؒ نے فقہ راوی کو علامہ سیوطی وغیرہ کے حوالے سے وجوہ ترجیح میں قرار دیا ہے، یعنی یہ بات نفس صحت کے لیے ضروری نہیں ہے، بل کہ تعارض کے وقت وجہ ترجیح کے طور پر درکار ہوتی ہے۔ (نیز دیکھئے: الرفع والتکمیل: ص ۸٤)

(۵) امام بخاریؒ نے ثبوت لقاء کی شرط لگائی ہے، امکانِ لقاء یا معاصرت پر اکتفاء نہیں کیا۔

اولاً تو امام بخاریؒ سے یہ شرط لگانا ثابت نہیں جیسا کہ آگے تفصیل آ رہی ہے۔

ثانیاً: علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ امام بخاریؒ کی لگائی ہوئی یہ شرط نفسِ صحت حدیث کے

لئے نہیں ہے بلکہ حدیث کی اصحیت کے لئے ہے۔(تدریب الراوی: ص ۳۱)

(۶) بعض لوگوں نے راوی میں عدد ہونے کی شرط لگائی ہے،جس طریقے سے کہ شہادت میں عدد کی شرط لگائی جاتی ہے، علامہ عراقی فرماتے ہیں کہ علامہ حازمی نے بعض متأخرین معتزلہ (جیسے ابو علی جبائی) سے، نیز بعض اصحاب حدیث سے اس شرط کو نقل فرمایا ہے۔ (التقیید والإیضاح : ص ۲۱)

یہ شرط جمہور کے نزدیک ضروری نہیں ہے، علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ: امام بیہقیؒ نے ''المدخل'' میں اشتراط عدد کی نفی اور اکیلے شخص کی روایت مقبول ہونے پر متعدد دلائل پیش فرمائے ہیں:

(۱) حدیث میں ہے ''نضر اللّٰه عبدًا سمع مقالتي فوعاها فأدَّاها'' اس حدیث میں شخص واحد کے تحمل کو معتبر مانتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لئے دعا فرمائی ہے۔

(۲) حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ مسجد قبا میں تحویل قبلہ شخص واحد کی خبر پر اعتماد کرتے ہوئے ہوا، کسی نے اس پر کوئی نکیر نہیں کی۔ حدیث میں ہے:''إذ أتاهم آتٍ فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أنزل الله عليه اللَّيلة قرآنًا وقد أمر أن تستقبلوا الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة''.

(۳) حضرت انسؓ کی روایت صحیحین میں ہے کہ ہم نے ایک شخص کے اطلاع دینے پر شراب پھینک دی تھی، ''عن أنسؓ إنني لقائم أسقي أبا طلحة وفلانا وفلانا إذ دخل رجل فقال هل بلغكم الخبر؟ قلنا: وما ذاك؟ قال حرمت الخمر، قال: أهرق هذه القلال يا أنس'' .

(۴) آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے جو بادشاہوں کے پاس خطوط بھیجے ہیں ان میں لے جانے والے ایک ہی صحابی ہیں تو آپ کا شخص واحد کے ذریعہ یہ خطوط روانہ کرنا دلیل ہے کہ فردِ واحد کی خبر مقبول ہے۔(تدریب الراوی: ص ۳۳)

***

وَمَتَى قَالُوا : ''هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ'' ، فَمَعْنَاهُ : أَنَّهُ اتَّصَلَ سَنَدُهُ مَعَ سَائِرِ الأَوْصَافِ الْمَذْكُورَةِ ، وَلَيْسَ مِنْ شَرْطِهِ أَنْ يَكُونَ مَقْطُوعًا بِهِ فِي نَفْسِ الأَمْرِ، إِذْ مِنْهُ مَا يَنْفَرِدُ بِرِوَايَتِهِ عَدْلٌ وَاحِدٌ ، وَلَيْسَ مِنَ الأَخْبَارِ الَّتِي أَجْمَعَتِ الأُمَّةُ عَلَى تَلَقِّيهَا بِالْقَبُولِ. وَكَذَلِكَ إِذَا قَالُوا في حَدِيثٍ: ''إِنَّهُ غَيْرُ صَحِيحٍ'' ؛ فَلَيْسَ ذَلِكَ قَطْعًا بِأَنَّهُ كَذِبٌ فِي نَفْسِ الأَمْرِ، إِذْ قَدْ يَكُونُ صِدْقًا

فِي نَفْسِ الأَمْرِ، وَإِنَّمَا الْمُرَادُ بِهِ أَنَّهُ لَمْ يَصِحَّ إِسْنَادُهُ عَلَى الشَّرْطِ الْمَذْكُورِ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ.

ترجمه: اور جب محدثین کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی سند متصل ہے تمام اوصاف مذکورہ کے ساتھ، اس کی شرط میں سے یہ نہیں ہے کہ نفس الامر میں بھی اس کی صحت کا قطعی فیصلہ کر دیا گیا ہو؛ کیونکہ صحیح میں سے وہ روایت بھی ہوتی ہے جس کو نقل کرنے میں ایک عادل آدمی منفرد ہوتا ہے اور وہ ان احادیث میں سے بھی نہیں ہوتی جس کو قبولیت کے ہاتھوں لینے پر امت متفق ہو۔

اسی طرح جب محدثین کسی حدیث کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ صحیح نہیں ہے تو یہ اس یقین کے مرادف نہیں کہ واقع میں بھی یہ جھوٹی ہے، کیوں کہ یہ کبھی واقع میں صحیح بھی ہوتی ہے، اس حدیث کو غیر صحیح کہنے کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ اس کی سند شرط مذکور کے مطابق نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

تشریح: حافظ ابن صلاحؒ نے ایک قاعدہ بیان فرمایا ہے کہ محدثین کا کسی حدیث کو صحیح کہنا یا غیر صحیح کہنا کوئی دلیل قطعیت نہیں ہے بلکہ محدثین تو یہ حکم صرف اوصافِ قبول کے وجود اور عدمِ وجود کے اعتبار سے لگاتے ہیں۔

جہاں تک نفس الامر کی بات ہے تو جانب مخالف کا اس میں امکان باقی رہتا ہے؛ البتہ حافظ ابن صلاح رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت ”وليس من الأخبار التي أجمعت الأمة على تلقيها بالقبول“ سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظ صاحب ایسی روایات کو جن کو تلقی بالقبول حاصل ہے قطعیت کے درجہ میں رکھتے ہیں۔

فائدہ: علامہ سیوطی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ ابن الصباغ نے بعض محدثین کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ وہ اخبار آحاد کو قطعیت کے درجہ میں رکھتے ہیں۔ یہی بات حافظ ابن عبد البر نے حسین کرابیسی سے اور علامہ ابن حزم ظاہری نے داؤد ظاہری سے نقل فرمائی ہے، جبکہ علامہ سہیلی نے بعض اصحاب شافعیہ سے نقل فرمایا ہے کہ قطعیت کا فائدہ اس وقت ہوگا جبکہ اس کی سند میں کوئی امام مجتہد ہو۔ مثلاً امام مالک، امام احمد، سفیان ثوری وغیرہ۔ (شرح التبصرة: ص ۱۵، تدریب الراوی: ۳۴)

شیخ عبد الفتاح ابوغدہؒ فرماتے ہیں کہ: حدیث صحیح میں راوی سے محض امکان خطاء ونسیان کی بنا پر حدیث کو رد کر دینا، اور غیر صحیح میں محض امکانِ صحت کی بنا پر قبول کر لینا صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ یہ امکان تو محض ایک امکان عقلی ہے اس کو اگر معتبر مان لیا جائے گا تو ثقہ کی روایت سے صحت کا اعتماد اٹھ جائے گا اور کذاب کی روایت قبول کی جانے لگے گی، اگر احادیث کی

قبولیت میں اس امکان وجواز کا دروازہ کھول دیا جائے تو اس باب میں اوہام اور وساوس اپنی جگہ بنالیں گے، چنانچہ وہ سب بے اعتدالیاں ظاہر ہوں گی جو منکرین حدیث کی جانب سے یا سہل انگار صوفیوں کی جانب سے پیش آتی ہیں، جب کہ مسلمان ظاہر کے اعتبار سے صحیح مفید ظن پر عمل کرنے، اور ظاہر کے اعتبار سے غیر ثابت جس کے عدم ثبوت کا غلبہ ظن ہو اس سے پرہیز کرنے کا پابند ہے۔ (نیز دیکھئے: حاشية الرفع والتكميل : ص ۱۹۱)

***

فَوَائِدُ مُهِمَّةٌ : إِحْدَاهَا: الصَّحِيحُ يَتَنَوَّعُ إلى مُتَّفَقٍ عَلَيْهِ، وَمُخْتَلَفٍ فِيهِ، كَمَا سَبَقَ ذِكْرُهُ، وَيَتَنَوَّعُ إلى مَشْهُورٍ، وَغَرِيبٍ، وَبَيْنَ ذَلِكَ . ثُمَّ إِنَّ دَرَجَاتِ الصَّحِيحِ تَتفَاوَتُ فِي الْقُوَّةِ بِحَسَبِ تَمَكُّنِ الْحَدِيثِ مِنَ الصِّفَاتِ الْمَذْكُورَةِ الَّتِي تَنْبَنِي الصِّحَّةُ عَلَيْهَا، وَتَنْقَسِمُ بِاعْتِبَارِ ذَلِكَ إلى أَقْسَامٍ يَسْتَعْصِي إِحْصَاؤُهَا عَلَى الْعَادِّ الْحَاصِرِ.

وَلِهَذَا نَرَى الإِمْسَاكَ عَنِ الْحُكْمِ لِإِسْنَادٍ أَوْ حَدِيثٍ بِأَنَّهُ الأَصَحُّ عَلَى الإِطْلاقِ .عَلَى أَنَّ جَمَاعَةً مِنْ أَئِمَّةِ الْحَدِيثِ خَاضُوا غَمْرَةَ ذَلِكَ، فَاضْطَرَبَتْ أَقْوَالُهُمْ .

ترجمه: کچھ اہم فائدے: پہلا فائدہ: حدیث صحیح منقسم ہوتی ہے (اوصاف صحت کے وجود اور عدم کے اعتبار سے) متفق علیہ اور مختلف فیہ کی طرف جیسا کہ اس کا ذکر گذر چکا اور (تعدد طرق کے اعتبار سے) منقسم ہوتی مشہور غریب اور اس کی جانب جوان دونوں کے درمیان ہے۔

پھر حدیث صحیح کے درجات قوت میں متفاوت ہوتے ہیں حدیث کے ان صفات مذکورہ (عدل وضبط وغیرہ) پر مشتمل ہونے (میں تفاوت کے اعتبار سے) جن پر صحت کا مدار ہے اور حدیث اس اعتبار سے اتنی قسموں میں منقسم ہوتی ہے جن کا شمار کرنا مشکل ہے شمار کرنے والے کے لئے۔

اسی وجہ سے ہم کسی حدیث یا سند پر یہ حکم لگانے سے توقف کرنا مناسب سمجھتے ہیں کہ یہ علی الاطلاق اصح ہے، تاہم محدثین کی ایک جماعت نے اس مشکل وادی میں قدم رکھا تو ان کے اقوال مختلف ہو گئے۔

تشریح: ماسبق میں بیان کیا گیا کہ حدیث صحیح میں پائے جانے والے اوصاف خمسہ میں سے بعض اوصاف میں بعض جماعتوں کا اختلاف ہے گویا کہ بعض اوصاف مختلف فیہ ہیں، چنانچہ اس تفصیل کے پیش نظر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بعض احادیث متفق علیہ صحیح ہیں اور بعض مختلف فیہ، جن احادیث میں اوصاف خمسہ موجود ہوں ان کو متفقہ طور پر صحیح کہا

جائے گا اور جن احادیث میں کوئی وصفِ مختلف فیہ نہ ہو مثلاً اتصال سند نہ ہو تو اس کی صحت مختلف فیہ ہوگی۔

"**ويتنوّع إلى مشهور وغريب وبين ذلك إلخ**": حافظ ابن صلاحؒ نے حدیث کی یہ ایک دوسری تقسیم فرمائی ہے احادیث کی تقسیم کے سلسلے میں انتہائی مختصر اور جامع کلام حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے فرمایا ہے، فرماتے ہیں:

"**الخبر إما أن يكون له طرق بلا عدد معين أو مع حصر بما فوق الاثنين أو بهما أو بواحد، فالأوّل المتواتر، والثاني المشهور، والثالث: العزيز، والرابع: الغريب**"(نزهة النظر: ص ٤٤)

اس سلسلے میں دلیل حصر یہ ہے کہ احادیث کے طرق یا تو محصور ہوں گے یا غیر محصور ہوں گے، اوّل کو اخبار آحاد اور ثانی کو متواتر کہیں گے، پھر اخبار آحاد کو روایت کرنے والے یا تو ہر طبقہ میں دو سے زیادہ ہوں گے یا نہیں اگر دو سے زیادہ ہوں تو اس کو مشہور کہیں گے اور اگر دو سے زیادہ نہ ہوں تو پھر یا تو کسی طبقہ میں دو ہوں گے یا دو سے بھی کم، اوّل کو عزیز اور ثانی کو غریب کہتے ہیں۔(تيسير مصطلح الحديث:٣٨-٢٣)

بہرحال احادیث کی یہ دو قسمیں ہیں: (١) طرق حدیث کے متعین اور غیر متعین ہونے کے اعتبار سے ان کو متواتر اور اخبار آحاد کہا جائے گا۔

(٢) طرق کے تعدد اور عدم تعدد کے اعتبار سے ان کو مشہور عزیز اور غریب کہا جائے گا۔ محدثین اخبار آحاد کی اقسام سے بحث کرتے ہیں، متواتر سے بحث محدثین کا موضوع نہیں ہے کیونکہ متواتر کسی معین سند سے مستغنی ہوتی ہے اور محدثین سند سے بحث کرتے ہیں۔(نزهة النظر: ٤٩)

"**ثم إن درجات الصحيح تتفاوت إلخ**": یعنی حدیث صحیح کے مراتب میں تفاوت ہوتا ہے اور اس تفاوت کی وجہ یہ ہے کہ حدیث کی صحت کے لئے جو شرائط درکار ہوتی ہیں ان میں تفاوت ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص ضبط کے اعلی معیار پر ہوگا اور کوئی دوسرا اس سے کم ہوگا، تو ان اوصاف میں تفاوت مستلزم ہوگا احادیث کی صحت میں تفاوت کو اور حدیث کی صحت کا یہ تفاوت انتہائی دقیق ہوتا ہے۔

"**ولهٰذا نرى الإمساك إلخ**": چونکہ مراتب صحت میں تفاوت ہوتا ہے اس لئے کسی سند کو علی الاطلاق اصح الاسانید نہیں کہا جائے گا۔

اعتراض: حافظ علائی فرماتے ہیں کہ اصح الاسانید تو محدثین کہتے ہیں مگر اصح الاحادیث محدثین نہیں کہتے لہٰذا حافظ ابن صلاح کا "**لإسناد**" کے بعد "**أو حديث**" کہنا محل نظر ہے۔

جواب: علامہ سیوطی نے حافظ ابن حجر عسقلانی کے حوالے سے جواب نقل فرمایا کہ جس سند کو اصح الاسانید کہا جائے گا لازما اس سے مروی حدیث کو اصح الاحادیث کہا جائے گا۔ (تدريب :ص ٣٥)

اس جواب پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ علت اگر سند سے منتفی ہو اور سند اعلی ہو تو اس سے متن کا اعلی ہونا یا متن سے بھی علت کا منتفی ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

فائدہ نمبر ۱: حافظ ابن حجر علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اگر چہ اصح الاسانید کا علی الاطلاق حکم لگانا صحیح نہیں ہے مگر یہ حکم فائدے سے خالی بھی نہیں ہے؛ کیونکہ تعارض کے وقت محدثین کی طرف سے کسی سند پر اصح الاسانید کا حکم ترجیح کا فائدہ دیتا ہے۔ (تدریب : ص ۳۵)

فائدہ نمبر ۲: کسی سند پر علی الاطلاق صحت کا حکم لگانا تو صحیح نہیں ہے لیکن اگر کسی صحابی یا شہر کے ساتھ مقید کرنے کے بعد صحت کا حکم لگائیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔اسی بات کو شیخ احمد شاکرؒ نے تحقیق سے قریب تر بتایا ہے۔

(الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث: ۲۱)

***

فَرُوِّينَا عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ رَاهُوْيَهْ أَنَّهُ قَالَ :أَصَحُّ الأَسَانِيدِ كُلِّهَا :الزُّهْرِيُّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ . وَرُوِّينَا نَحْوَهُ عَنْ (أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ) وَرُوِّينَا عَنْ عَمْرِو بْنِ عَلِيِّ الْفَلَّاسِ أَنَّهُ قَالَ :أَصَحُّ الأَسَانِيدِ: مُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ عَنْ عَبِيْدَةَ عَنْ عَلِيٍّ رضي الله عنه. وَرُوِّينَا نَحْوَهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْمَدِينِيِّ، وَرُوِيَ ذَلِكَ عَنْ غَيْرِهِمَا .ثُمَّ مِنْهُمْ مَنْ عَيَّنَ الرَّاوِيَ عَنْ مُحَمَّدٍ، وَجَعَلَهُ أَيُّوبَ السِّخْتِيَانِيَّ .وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهُ ابْنَ عَوْنٍ . وَفِيمَا نَرْوِيهِ عَنْ يَحْيَى بْنِ مَعِينٍ أَنَّهُ قَالَ: أَجْوَدُهَا الأَعْمَشُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رضي الله عنه . وَرُوِّينَا عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: أَصَحُّ الأَسَانِيدِ كُلِّهَا : الزُّهْرِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ رضي الله عنه . وَرُوِّينَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبُخَارِيِّ صَاحِبِ الصَّحِيحِ أَنَّهُ قَالَ : أَصَحُّ الأَسَانِيدِ كُلِّهَا: مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنه . وَبَنَى الإِمَامُ أَبُو مَنْصُورٍ عَبْدُ الْقَاهِرِ بْنُ طَاهِرٍ التَّمِيمِيُّ عَلَى ذَلِكَ :أَنَّ أَجَلَّ الأَسَانِيدِ: الشَّافِعِيُّ عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنه ، وَاحْتَجَّ بِإِجْمَاعِ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي الرُّوَاةِ عَنْ مَالِكٍ أَجَلُّ مِنَ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ ، وَاللهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: چنانچہ ہم سے روایت کیا گیا اسحاق بن راہویہ کے حوالے سے کہ انھوں نے فرمایا کہ تمام سندوں میں اصح الاسانید "الزهري عن سالم عن ابيه" ہے اور اسی طرح کی بات امام احمد بن حنبل سے بھی نقل کی گئی ہے، اور عمرو بن علی الفلاس سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ صحیح ترین سند "محمد بن سيرين عن عبيدة عن علي" ہے اور اسی طرح کی بات علی ابن المدینی سے بھی نقل کی گئی ہے اور یہی بات ان کے علاوہ سے بھی منقول ہے۔
پھر بعض محدثین نے (اس صحیح ترین سند میں) محمد بن سیرین سے روایت کرنے والے کی تعیین کرتے ہوئے

ایوب سختیانی کا نام لیا، اور بعض نے ابن عون کا۔

اور اس سلسلہ میں جو کچھ ہم ابن معین سے روایت کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اصح الاسانید "الأعمش عن إبراهيم عن علقمه عن عبد الله ﷛" ہے اور ہمیں ابوبکر بن ابی شیبہ کے حوالہ سے بیان کیا گیا: انہوں نے فرمایا کہ اصح الاسانید: "الزهرى عن علي بن الحسين عن ابيه عن علي ﷛" ہے اور صاحب صحیح امام ابوعبداللہ بخاری سے مروی ہے کہ تمام سندوں میں صحیح ترین: " مالك عن نافع عن ابن عمر ﷛" ہے اور امام ابومنصور عبدالقاہر بن طاہر تمیمی نے اسی پر بنیاد رکھ کر فرمایا کہ اصح الاسانید: "الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر ﷛" ہے اور انہوں نے محدثین کے اجماع سے اس بات پر استدلال کیا کہ امام مالک کے شاگردوں میں امام شافعیؒ سے بڑا کوئی نہیں تھا۔ واللہ اعلم۔

تشریح : ماسبق میں بتایا گیا کہ کسی سند کو علی الاطلاق اصح الاسانید کہنا مناسب نہیں؛ بلکہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اپنے مقدمہ میں اس کو ناممکن بتایا ہے، لیکن بعض محدثین نے اس کے باوجود علی الاطلاق بعض اسانید پر اصحیت کا حکم لگانے کی کوشش کی تو ان میں خاصا اختلاف ہو گیا، چنانچہ حافظ ابن صلاحؒ نے یہاں پر چھ سندیں نقل فرمائیں ہیں۔ اس میں دوسری سند " محمد بن سيرين عن عبيدة عن علي ﷛ " ہے، اب اس بابت اختلاف ہے کہ اس اصح الاسانید میں ابن سیرین سے نیچے کس کو جگہ دی جائے، بعض محدثین نے ایوب سختیانی کو یہ جگہ دی اور بعض حضرات نے عبداللہ بن عون کو۔

"وبنى الإمام أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي إلخ": حافظ علائی فرماتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل روایت حدیث میں امام شافعی کے اجل تلامذہ میں سے ہیں اور امام شافعی امام مالک کے اس اعتبار سے اس سلسلۃ الذہب کو نیچے کی جانب اتارتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اصح الاسانید: "أحمد عن الشافعي، عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر ﷛"۔

اور امام احمد نے مسند احمد میں اس سند سے صرف ایک حدیث نقل فرمائی ہے۔ وہ حدیث اگرچہ چار احادیث کا مجموعہ ہے مگر چونکہ تمام روایات ایک ہی سیاق میں ہیں لہٰذا ایک حدیث کے طور پر امام احمد نے اس کو نقل فرمایا ہے۔ علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ اس سند سے مسند احمد میں صرف یہی ایک روایت ہے۔ (تدریب: ص ۳۶، شرح الألفية: ۲۰)

اعتراض: حافظ مغلطای نے فرمایا کہ "الشافعي عن مالك" کو اصح الاسانید قرار دینا صحیح نہیں؛ کیونکہ اگر امام مالک کے تلامذہ کو جلالت و بزرگی کے اعتبار سے دیکھو تو حضرت امام اعظم ابوحنیفہ ہیں اور ضبط و اتقان کے اعتبار سے دیکھو تو ابن وہب اور قعنبی ہیں، لہٰذا اصح الاسانید میں امام شافعی کو ذکر کرنا محل نظر ہے۔

جواب: حافظ بلقینی اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ جہاں تک امام ابوحنیفہ کی بات ہے تو اوّلاً تو امام صاحب کا امام مالک سے روایت کرنا ثابت نہیں۔

ثانیاً: اگر ثابت مان بھی لیا جائے جیسا کہ دارقطنی اور خطیب بغدادی نے نقل فرمایا ہے تو یہ مذاکرہ کے اعتبار سے ہے اور یہاں مسئلہ درس میں سماع اور اسی اعتبار سے روایت کرنے کے سلسلے میں چل رہا ہے۔ ثالثاً: خطیب بغدادی اور دارقطنی نے اس سلسلے میں جو روایت نقل کی ہے وہ ضعیف ہے۔ (تدریب: ص ٣٦، التقييد والايضاح: ٢٣)

رہا مسئلہ ابن وہب اور قعنبی کا تو یہ حضرات اگرچہ امام مالک کے آخری دور کے تلامذہ ہیں اور علی بن المدینی وغیرہ نے قعنبی کو " أثبت الناس في الموطأ " بھی کہا ہے؛ مگر یہ کوئی اہم چیز نہیں کیونکہ اوّلاً تو بات جلالت کی ہے اور امام شافعی ظاہر ہے ان دونوں سے فائق ہیں اور اگر " أثبت الناس في الموطأ "کی بھی بات کی جائے تو امام شافعی اس میں بھی اثبت الناس ہیں۔

رہا ابن المدینی کا قول قعنبی کے تعلق سے تو یہ محمول ہوگا اس وقت جبکہ امام شافعی انتقال فرما چکے تھے اور ابن المدینی نے موجود تلامذہ کے اعتبار سے یہ بات کہی ہے یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ابن معین نے عبداللہ بن یوسف التّنیسی کو اثبت الناس فی المؤطا کہا ہے۔ لہٰذا جو جواب ابن معین کی بات کا ہوگا وہی ابن المدینی کے قول کا بھی ہوگا۔ (تدریب: ٣٧)

فائدہ نمبر ۱: امام حاکم فرماتے ہیں کہ اصح الاسانید کو صحابہ یا شہر کے ساتھ خاص کرنا زیادہ مناسب اور مفید ہے، چنانچہ: صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے صحیح ترین سند "**إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبى حازم عن أبي بكر الصديق** رضی اللہ عنہ" ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے "**الزهري عن سالم عن أبيه عن جده** رضی اللہ عنہ" ہے۔

علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی طرق میں سب سے زیادہ صحیح سند "**الزهرى عن السائب بن يزيد عن عمر** رضی اللہ عنہ" ہے۔

امام حاکم فرماتے ہیں کہ اہل بیت کی اصح الاسانید "**جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي عن أبيه عن جده عن علي** رضی اللہ عنہ" ہے؛ لیکن یہ اس صورت میں ہے جب کہ حضرت جعفرؒ سے نقل کرنے والا راوی ثقہ ہو۔ علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ اس سند میں قابل غور چیز یہ ہے کہ جدہ سے کیا مراد ہے؟ اگر ضمیر جعفر کی طرف لوٹائیں اور علی زین العابدین مراد لیں تو انھوں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے سنا نہیں، اور اگر محمد کی طرف ضمیر راجع کریں تو ان کے جد حضرت حسین بن علیؓ ہوں گے، اور ان (محمد باقر) کا سماع حضرت حسینؓ سے نہیں ہے۔ (تدریب: ٣٨)

امام حاکم فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول احادیث کی اصح الاسانید میں اختلاف ہے، بعض لوگوں

نے ”الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ“ کہا۔ امام بخاریؒ نے ”أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ“ کو راجح قرار دیا۔ علی ابن المدینی نے ”حماد بن زيد عن أيوب عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ“ کو اصح الاسانید قرار دیا۔

حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اصح الاسانید ”مالك عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہ“ ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ”عبيد الله بن عمر عن القاسم عن عائشة رضي الله عنها“ ہے۔

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ”سفيان الثوري عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ“ ہے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ”مالك عن الزهري عن أنس رضی اللہ عنہ“ ہے۔

امام حاکم فرماتے ہیں کہ شہروں سے مقید اسانید کو اگر دیکھیں تو مکہ والوں کی سندوں میں صحیح ترین سند ”سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن جابر رضی اللہ عنہ“ ہے۔

مدینہ والوں کی ”إسماعيل بن أبي حكيم عن عَبيدة بن سفيان عن أبى هريرة رضی اللہ عنہ“ ہے۔

یمن والوں کی ”معمر عن همام عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ“ ہے۔

مصر والوں کی ”اللَّيث عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن عقبة بن عامر رضی اللہ عنہ“ ہے۔

شام والوں کی ”الأوزاعي عن حسان بن عطية عن الصحابة رضي الله عنهم“ ہے۔

خراسان والوں کی ”الحسين بن واقد عن عبد الله بن بريدة عن أبيه رضی اللہ عنہ“ ہے۔

(معرفة علوم الحديث: ۹۹. شرح الألفية: ص ۱۶–۴۰. تدريب: ۳۸. ظفر الأماني: ۱۱۵. الباعث الحثيث: ۲۱)

فائدہ نمبر ۲: خطیب بغدادیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کی صحیح ترین سند اہل حرمین (مکہ، مدینہ) کی ہوتی ہیں کیونکہ ان لوگوں میں تدلیس کم اور کذب و وضع کم یاب ہے۔ اور یمن والوں کی روایات بہت عمدہ اور سندیں صحیح ہوتی ہیں مگر ان کی روایات کم ہیں اور اکثر کا مرجع اہل حجاز ہی ہیں۔ بصرہ والوں کے پاس بھی صحیح اور روشن اسانید سے اتنی احادیث ہیں جو دوسرے شہر والوں کے پاس نہیں ہیں، کوفہ والوں کا بھی یہی حال ہے، مگر ان کی روایات میں کھوٹ اور علتیں نسبتاً زیادہ ہوتی ہیں۔ اور شام والوں کی اکثر روایات مواعظ کے قبیل سے ہوتی ہیں اور ان میں زیادہ تر مرسل اور مقطوع ہوتی ہیں۔ حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ صحیح احادیث اوّلاً مدینہ والوں کی پھر بصرہ والوں کی پھر شام والوں کی ہوتی ہیں۔ (تدریب: ۳۹)

فائدہ نمبر ۳: عبارت میں ”رُوِّينا عن إسحاق“ یہ لفظ تشدید کے ساتھ فعل مجہول مستعمل ہے، اور

تخفیف کے ساتھ فعل معروف بھی جائز ہے۔ شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ فرماتے ہیں کہ شیخ محمد راغب طباخ فرماتے ہیں کہ اگر شیخ سے بالمشافہہ روایت لی ہو یا بطریق اجازت تو تخفیف کے ساتھ "رَوینا" کہیں گے اور اگر مروی عنہ راوی کا حقیقی شیخ نہ ہو تو "رُوِّینا" بالتشدید کہیں گے۔ اس فرق کو علامہ زبیدی نے "تاج العروس" میں ابن منظور نے "لسان العرب" میں اور مطرزی نے "المُغرِب" میں مناسب اور قابل قبول فرمایا ہے، لیکن اس کا التزام ضروری نہیں، میرے بعض اساتذہ مثلاً شیخ کوثری، عبداللہ بن صدیق غماری اور شیخ احمد شاکر رحمہم اللہ نے بھی یہی اشارہ دیا کہ اس پابندی کی کوئی زیادہ ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ اگر "رَوَیْنا" تخفیف کے ساتھ پڑھا جائے تو اس کی تاویل بھی کی جاسکتی ہے چنانچہ "رَوَیْنا عن جابر" کا مطلب ہوگا: "رَوَیْنَا بسندنا إلى جابر رضي الله عنه"۔

حافظ ابن حجر ہیتمی مکی "الفتح المبين في شرح الأربعين" میں فرماتے ہیں کہ "رُوِّیْنا" کا مطلب ہے: "رَوت لنا مشايخنا، أي نقلوا إلينا فسمعنا"۔ شیخ عبدالفتاحؒ فرماتے ہیں کہ میں نے مدینہ منورہ میں "النكت على كتاب ابن الصلاح للزركشي" کے ایک نسخہ کے حاشیہ میں دیکھا تو اس میں بھی ابن حجر مکی کی "الإفصاح" کے حوالے سے یہ تصریح مل گئی، فالحمد لله علىٰ حسن توفيقه۔ (حاشية الأجوبة الفاضلة: ۱۸٤)

فائدہ نمبر٤: "إسحاق بن راهويه" میں "راهويه" کا تلفظ کیا ہوگا؟ علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ نحوی حضرات کا مذہب اس سلسلہ میں یہ ہے کہ یہ دو کلموں "راه" اور "وَيهِ" سے مرکب ہے، پہلا مبنی برفتحہ اور دوسرا مبنی برکسرہ ہوگا، چنانچہ وہ لوگ اس کا تلفظ (رَاهَوَيْهِ) سے کرتے ہیں، اور محدثین حضرات فرماتے ہیں کہ واؤ کا ماقبل مضموم، واؤ ساکن پھر یاء مفتوح اور ہاء پر سکون ہوگا (راهُوْيَهْ)۔

حافظ سیوطیؒ راہویہ کی وجہ تسمیہ بیان فرماتے ہیں کہ اسحاق بن راہویہ نے بیان کیا کہ چوں کہ میرے والد کی پیدائش راستہ میں ہوئی تھی اس لئے مروزی لوگوں نے انھیں "راہویہ" یعنی راستہ والا کہنا شروع کردیا۔

محدثین کے یہاں "راهَوَيْهِ" کے ناپسندیدگی کی وجہ یہ ہے کہ "وَيْه" شیطان کا نام ہے، جیسا کہ ابراہیم نخعی سے منقول ہے، اس لیے وہ لوگ اس تلفظ سے اجتناب کرتے ہیں، یہی حال اس کے تمام نظائر: سیبویہ، نفطویہ، مردویہ وغیرہ کا ہے (دیکھئے: تدريب الراوي: ١٨٤/١. صفة من تقبل روايته "المسألة العاشرة")

***

الثَّانِيَةُ: إِذَا وَجَدْنَا فِيمَا يُرْوَى مِنْ أَجْزَاءِ الْحَدِيثِ وَغَيْرِهَا حَدِيثًا صَحِيحَ الإِسْنَادِ، وَلَمْ نَجِدْهُ فِي أَحَدِ الصَّحِيحَيْنِ، وَلا مَنْصُوصًا عَلَى صِحَّتِهِ فِي شَيْءٍ مِنْ مُصَنَّفَاتِ أَئِمَّةِ الْحَدِيثِ الْمُعْتَمَدَةِ الْمَشْهُورَةِ، فَإِنَّا لا نَتَجَاسَرُ عَلَى جَزْمِ الْحُكْمِ بِصِحَّتِهِ، فَقَدْ تَعَذَّرَ فِي هَذِهِ الأَعْصَارِ

الِاسْتِقْلالُ بِإِدْرَاكِ الصَّحِيحِ بِمُجَرَّدِ اعْتِبَارِ الأَسَانِيدِ؛ لِأَنَّهُ مَا مِنْ إِسْنَادٍ مِنْ ذَلِكَ إِلَّا وَتَجِدُ فِي رِجَالِهِ مَنِ اعْتَمَدَ فِي رِوَايَتِهِ عَلَى مَا فِي كِتَابِهِ، عَرِيًّا عَمَّا يُشْتَرَطُ فِي الصَّحِيحِ مِنَ الْحِفْظِ وَالضَّبْطِ وَالإِتْقَانِ . فَآلَ الأَمْرُ إِذًا – فِي مَعْرِفَةِ الصَّحِيحِ وَالْحَسَنِ – إِلَى الِاعْتِمَادِ عَلَى مَا نَصَّ عَلَيْهِ أَئِمَّةُ الْحَدِيثِ فِي تَصَانِيفِهِمُ الْمُعْتَمَدَةِ الْمَشْهُورَةِ، الَّتِي يُؤْمَنُ فِيهَا لِشُهْرَتِهَا مِنَ التَّغْيِيرِ وَالتَّحْرِيفِ، وَصَارَ مُعْظَمُ الْمَقْصُودِ بِمَا يُتَدَاوَلُ مِنَ الأَسَانِيدِ خَارِجًا عَنْ ذَلِكَ إِبْقَاءَ سِلْسِلَةِ الإِسْنَادِ الَّتِي خُصَّتْ بِهَا هَذِهِ الأُمَّةُ، زَادَهَا اللهُ تَعَالَى شَرَفًا، آمِينَ.

ترجمه : دوسرا فائدہ: جب ہم روایت کیے جانے والے حدیثی رسالوں اوران جیسی (غیر مشہور کتب) میں کوئی حدیث صحیح سند سے پائیں اور وہ ہمیں صحیحین میں سے کسی میں نہ ملے، اور نہ ہی ائمۂ حدیث کی معتمد و مشہور تصنیفات میں سے کسی میں ان کی صحت کی صراحت ملے؛ تو ہم ان کی صحت کا جزم کے ساتھ فیصلہ کرنے کی جرأت نہیں کریں گے؛ کیونکہ اِس زمانہ میں محض سندوں کو دیکھ کر صحت کا واقعی ادراک دشوار ہو گیا ہے، اس لئے کہ اس رسالہ کی ہر ایک سند میں تم ضرور کسی ایسے شخص کو پاؤ گے جس نے اس کی روایت میں صرف اس چیز پر اعتماد کیا ہوگا جو اس کی کتاب میں ہے، دراں حالانکہ وہ خالی ہوگا اس حفظ، ضبط اور اتقان سے جو کہ صحیح کے لئے شرط ہے۔

لہٰذا اب بھی صحت اور حسن کو پہچاننے کے سلسلے میں معاملہ اسی چیز پر اعتماد کرنے کی جانب راجع ہے جس کی ائمہ نے اپنی معتمد اور مشہور تصانیف میں تصریح فرمائی ہے، جو مشہور ہونے کی وجہ سے تغییر وتحریف سے مامون ہیں۔

اوران تصانیف کے باہر (اجزاء حدیثیہ وغیرہ میں) متداول سندوں سے روایت کا بڑا مقصد صرف اس سلسلۂ اسناد کو باقی رکھنا ہے جس کے ساتھ اس امت کو خاص کرلیا گیا ہے؛ اللہ تعالی اس امت کے شرف میں اضافہ فرمائے۔ (آمین)

تشریح: حافظ ابن صلاحؒ کی اس عبارت سے اکثر محققین نے یہ سمجھا ہے کہ آپ صرف ان ہی احادیث کو صحیح یا حسن ماننے کے قائل ہیں جن کو صحت کا التزام کرنے والے حضرات (مثلاً شیخین، ابن خزیمہ، ابن حبان وغیرہ) نے روایت کیا ہو، یا کتب مشہورہ معتمدہ (مثلاً سنن اربعہ، سنن دارقطنی، سنن بیہقی) میں ان کی تصحیح وتحسین کی گئی ہو۔ ان احادیث کے علاوہ جن احادیث وروایات میں شرائط صحت نظر آرہی ہوں ان پر صحت کا حکم لگانا کسی محدث کے لئے درست نہیں ہے، کیا ابن صلاح کا یہی مقصد ہے؟ اس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے۔

"فقد تعذر في هذه الأعصار" سے قرنِ خامس کے بعد کا زمانہ مراد ہے، یعنی بیہقی ابو نعیم اور ابن مندہ کا زمانہ۔ (حاشية الأجوبة الفاضلة)

''**لأنه ما من إسناد إلخ**'' سے حافظ ابن صلاحؒ نے اپنے اس مسلک کی دلیل ذکر فرمائی ہے کہ جو روایت صحیحین یا کتب مشہورہ معتمدہ میں موجود نہیں تو ہم اس کو صحیح اس وجہ سے نہیں کہیں گے کہ اس کی سند میں ضرور کوئی ایسا راوی ہوگا جس نے اپنے نوشتہ (کتاب) پر اعتماد کیا ہوگا اور اس میں ضبط واتقان (زبانی یاد رکھنے) کی مطلوبہ مقدار نہیں ہوگی۔ اور ضبط واتقان کے فقدان کی دلیل یہ ہے کہ قابلِ اعتماد ائمہ مشہورین نے نہ تو اس کی روایت کو لیا ہے، اور نہ ہی اس کی تصحیح کی ہے؛ لہٰذا ہم بھی اس کی تصحیح نہیں کر سکتے کیونکہ لازماً اس میں کوئی ایسی علت ہے جو ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہے۔

سوال: جب احادیث کی صحت وحسن کی معرفت مشہور ومعتمد کتب میں ان کے متعلق پائی جانے والی تصریحات پر مبنی ہے تو پھر ان کتابوں کے علاوہ کسی جزء حدیثی یا کتاب میں ان احادیث کے روایت کرنے کا کیا فائدہ؛ جب کہ ان اجزاء وکتب میں ان کے ہونے سے ان کا ثبوت ہی نہیں ہوتا، اور شرائط صحت پائے جانے کے باوجود ان پر صحت کا حکم نہیں لگایا جاسکتا؟

جواب: ''**وصار معظم المقصود إلخ**'' سے اسی اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ اسناد اس امت کی خصوصیت ہے، جس کو باقی رکھنا ضروری ہے، چنانچہ ان کتب میں موجود اسانید کی بنا پر صحت حدیث کا حکم اگرچہ نہ لگ سکے تاہم سند کی حفاظت کا فائدہ حاصل ہوجاتا ہے، لہٰذا تصحیح وتحسین میں مفید نہ ہونے کے باوجود سلسلۂ اسناد کا فی نفسہ بقاء بھی اہم چیز ہے۔

اعتراض: علامہ عراقی رحمہ اللہ نے حافظ ابن صلاحؒ کے اس نظریہ (کہ تصحیح وتحسین کا دروازہ اب بند ہو چکا ہے) پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ ان کا یہ نظریہ محدثین میں نہ تو اُن کے معاصرین نے قبول کیا ہے اور نہ ہی بعد والوں نے، علامہ نووی فرماتے ہیں:

''**قال الشيخ لا يحكم بصحته لضعف أهلية أهل هذه الأزمان ، والأظهر عندي جوازه لمن تمكّن وقويت معرفته**'' (کہ شیخ ابن صلاحؒ نے فرمایا کہ حدیث کی صحت کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اس لئے کہ بعد والوں میں اس کی اہلیت کا فقدان ہے، مگر میرے نزدیک ظاہر تر یہ ہے کہ تصحیح وتحسین کی ان لوگوں کو اجازت ہے جن میں یہ اہلیت پائی جاتی ہے اور وہ اصحابِ معرفت بھی ہیں)۔

چنانچہ حافظ ابن صلاحؒ کے معاصرین میں ابن القطان فاسی (متوفی ۶۲۸ھ) صاحبِ ''**بیان الوهم والإیهام**''، حافظ ضیاء الدین مقدسی (متوفی ۶۴۳ھ) صاحب ''**الأحادیث المختارة**''، حافظ منذری (متوفی ۶۵۶ھ) صاحبِ ''**الترغیب والترهیب**'' نے احادیث کی تصحیح وتحسین فرمائی ہے۔

بعد کے طبقہ والوں میں حافظ شرف الدین دمیاطی (متوفی ۷۰۵ھ) اور شیخ تقی الدین سبکی (متوفی ۷۵۶ھ) نے بھی احادیث کی تصحیح و تحسین فرمائی ہے۔ بل کہ اس کی اہلیت رکھنے والے مسلسل تصحیح و تحسین کرتے رہے ہیں اگرچہ بعض تصحیحات و تحسینات پر کلام کیا گیا ہے تو اس سے متاخرین کی اس روش پر کوئی فرق نہیں پڑتا؛ کیونکہ متقدمین کی بھی بعض تصحیحات پر نقد کیا گیا ہے۔ (التقیید والإیضاح: ص ٢٤. تدریب: ص ٧٢)

جواب: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ معاصرین وغیرہ کی مخالفت کرنے سے ابن صلاحؒ کے نظریہ پر کوئی فرق نہیں پڑے گا کیونکہ ابنِ صلاح مجتہد ہیں اور مجتہد کی مخالفت سے کام نہیں چلتا بلکہ اس کی دلیل کا جواب دیا جاتا ہے۔ (تدریب: ص ٧٣)

البتہ حافظ ابن صلاحؒ کا یہ نظریہ کئی وجوہ سے محلِ نظر ہے۔

اوّلاً: حافظ صاحب نے فرمایا کہ تصحیح اس لئے نہیں کریں گے کہ وہ روایت کتب مشہورہ معتمدہ میں نہیں ہے اور راوی نے اس کو روایت کرنے میں اپنی کتاب اور نوشتہ پر اعتماد کیا ہے۔

آپ کی یہ بات اس لیے محلِ نظر ہے کہ عام محدثین کے نزدیک نوشتہ پر اعتماد کرتے ہوئے روایت کرنا نہ صرف معتبر ہے بلکہ جس کو زبانی یاد نہ ہو اس کے لئے کتاب پر اعتماد کرنا ہی بہتر ہوتا ہے، جس طرح حدیث کا ضبط حافظہ سے کیا جاتا ہے اسی طرح کتاب اور نوشتہ کے ذریعہ بھی انجام دیا جاتا ہے، لہٰذا یہ کوئی عیب نہیں جس کی وجہ سے راوی کی روایت نا قابلِ قبول ہو جائے۔ (تدریب الراوي: ص ٧٣)

ثانیاً: حافظ ابن صلاحؒ کے اس نظریہ کو اگر قبول کرلیا جائے تو کتنی ایسی احادیث جو صحیح ہیں ان کو غیر صحیح کہنا لازم آئے گا اسی طرح بہت سی غیر صحیح کو صحیح کہنا لازم آئے گا۔

مثلاً ایک حدیث کی کسی پیش رو محدث نے تصحیح کی ہو، مگر متاخر کو اس روایت میں کوئی علت قادحہ مل گئی تو ظاہر ہے کہ اِس نظریہ کے مطابق وہ روایت صحیح ہوگئی حالانکہ وہ صحیح نہیں ہے، خاص طور سے تصحیح کرنے والا کوئی ایسا محدث ہو جو تصحیح و تحسین میں فرق نہیں کرتا (مثلاً ابن خزیمہ، ابن حبان وغیرہ)، چنانچہ وہ کسی روایت کو صحیح کہتا ہے جب کہ وہ روایت درجۂ صحت کی نہیں بلکہ درجۂ حسن کی ہے۔

اسی طرح اس نظریہ کے مطابق متقدم محدث کی تصحیح پر اعتماد کرنا بھی مشکل ہوگا، کیوں کہ جس طرح بعد والوں کی سند میں مذکورہ کمی کی وجہ سے وہ سند نا قابلِ اعتبار قرار پا جاتی ہے اسی طرح متقدم کی کتاب بھی تو بعد والوں کی سند سے ہم تک پہونچی ہے، لہٰذا ضرور اس میں کوئی ایسا شخص ہوگا جو اپنے نوشتہ پر ہی اعتماد کرتا رہا ہو، چنانچہ متقدمین کی تصریحات جو ان کی کتابوں میں ہیں وہ بھی ہمارے حق میں نا قابلِ اعتبار قرار پائیں گی۔ (تدریب: ص ٧٤)

ابن صلاحؒ کے اس نظریہ کی اصل وجہ

واضح رہے کہ تصحیح وتحسین وغیرہ کا دروازہ ابن صلاحؒ نے ساتویں صدی ہجری میں بند کردیا جو تاریخ اسلام کی ممتاز علمی صدی مانی جاتی ہے، جو ابن القطان جیسے نقاد حدیث کی ایک بڑی تعداد سے مالا مال تھی، تو بھلا چودہویں اور پندرہویں صدیوں کی کیا حیثیت؟ جن میں دو چار قواعدِ محدثین کی جان کاری حاصل کرکے احادیث نبوی کے ذخیرہ پر دھاوا بولنے والے افراد اور پارٹیوں کی کمی نہیں ہے، جو نہ صرف ان احادیث پر حکم لگانے کی بات کرتے ہیں جن پر سابقین کی جانب سے کوئی صراحت منقول نہیں ہے، بلکہ علماء سابقین جن کی دیانت اور تنقیدی نظر یقیناً اِن سے بڑھی ہوئی تھی اُن کی تحقیقات کو بچکانہ حرکات قرار دیتے ہوئے اپنے خودساختہ معیار پر پورے ذخیرۂ حدیث پر نظر ثانی کرنا اپنا واجبی حق سمجھتے ہیں، اور ہلا بول جماعت کی شکل میں بڑے بڑے مستند حدیثی مجموعوں کا آپریشن کرتے ہوئے ''صحیح الکتاب الفلاني''، اور ''ضعیف الکتاب الفلاني'' کے عنوان سے صحیح اور ضعیف کے درمیان خط امتیاز قائم کرنا بڑا ہی علمی اور مجتہدانہ کارنامہ تصور کررہے ہیں، انا للّٰہ وانا إلیہ راجعون۔

ابن صلاحؒ نے ذخیرۂ حدیث کو ایسے ہی لوگوں کی دست برد سے بچانے کی غرض سے بطور پیش بندی وہ بات ارشاد فرمائی ہے تاکہ لوگ جرأتِ بے جا سے کام نہ لیں، چنانچہ حافظ شمس الدین سخاوی (م۹۰۲ھ) ابن صلاحؒ کی عبارت پر نوٹ لگاتے ہوئے لکھتے ہیں جس کا ترجمہ یہ ہے:

''شاید ابن صلاحؒ کا مقصد (نقدِ حدیث کی راہ میں) غلط روی کا دروازہ ہی بند کرنا ہے، تاکہ وہ لوگ راہ نہ پاسکیں جو اصحاب حدیث نہ ہوتے ہوئے بھی ان کی مشابہت اختیار کرلیتے ہیں، ان کتابوں پر تنقید کرنے لگتے ہیں جنھیں وہ ٹھیک سے کھول بھی نہیں سکتے، اور ایسے تعلیمی عہدوں پر فائز ہوجاتے ہیں جن کے وہ اہل نہیں ہوتے۔

وللحدیث رجالٌ یُعرَفون بہ　　وللدواوین کُتّاب وحُسّاب

(حدیث کے کچھ مخصوص مردان کار ہوتے ہیں جو اس میں مشہور ہوتے ہیں، اور سرکاری دفتروں کے لیے تو منشی وپٹواری بھی کافی ہوتے ہیں)۔(فتح المغیث ۱/ ۵۹)

حافظ ابن صلاحؒ کے نظریہ کی تحقیق

استاذِ محترم نے دورانِ درس یہ فرمایا کہ اگر غور کیا جائے تو یہ اعتراض ابن صلاحؒ پر سرے سے وارد ہی نہیں ہوتا کہ انھوں نے تصحیح وتحسین کا دروازہ کیوں بند کردیا؛ جب کہ ان کے معاصرین اور بعد کے حضرات ناقدین نے بہت سی

احادیث پر صحیح، حسن، ضعیف وغیرہ کا حکم لگایا ہے؟، دراصل آپ مطلقاً تصحیح و تحسین کو منع نہیں فرما رہے ہیں؛ بلکہ آپ نے یہ بات احادیث کے اجزاء وکتب غیر مشہورہ کے بارے میں فرمائی ہے، آپ کے الفاظ: " **إذا وجدنا في ما يُروى من أجزاء الحديث وغيرها** " قابل غور ہیں، یعنی: صرف اجزاء حدیثیہ نادرہ اور غریبہ میں صحیح سند سے پائی جانے والی حدیث کے متعلق فرما رہے ہیں کہ ہم اس سند کی صحت کو دیکھ کر حدیث کی صحت کا حکم لگانے کی جسارت نہیں کریں گے، کیوں کہ وہ شک وشبہہ سے بالاتر نہیں ہے۔

وجہ یہ ہے کہ تدوین کا عمل جب مکمل ہو چکا، اور عام محدثین نے اس حدیث کی روایت نہیں فرمائی، اور نہ ہی کسی نے اس کی صحت یا حسن کی صراحت کی، بل کہ صرف یہ اسی جزء غیر معروف میں ہے تو گمانِ غالب ہے کہ ضرور اس میں کہیں سے کچھ ہوا ہے، اس لئے کہ بعد کے زمانوں میں صرف کتابوں پر انحصار ہی رہ گیا تھا، چنانچہ اس کی سند میں کوئی ایسا شخص ہوگا جس نے اپنے نوشتہ پر اعتماد کیا ہوگا جس کے تحریف وتبدیل سے پاک ہونے پر کوئی دلیل نہیں، اگر یہ شخص حافظ وضابط ہوتا، یا اس کی روایت کتب مشہورہ میں پائی جانے والی احادیث کے موافق ہوتی تو یہ موافقت اس کو قابل اعتبار بنا دیتی۔

حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ کتبِ مشہورہ میں پائی جانے والی صحیح یا حسن اسانید کی تصحیح وتحسین کے مخالف ہرگز نہیں ہیں، چنانچہ خود انھوں نے ہی کتنی ایسی احادیث پر صحت یا حسن کا حکم لگایا ہے جو کتب مشہورہ کی احادیث ہیں، اور پیش رو ناقدین میں سے کسی نے ان کی صحت یا حسن کی تصریح بھی نہیں فرمائی ہے، حافظ ابن صلاحؒ نے ان میں شرائط صحت وحسن کی بنیاد پر صحیح وحسن کا حکم بے کھٹک لگایا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ کی "**التلخيص الحبير**" اور حافظ زیلعیؒ کی "**نصب الراية**" میں اس کی متعدد مثالیں مل سکتی ہیں، مثلاً دیکھئے: "**التلخيص الحبير**" (۳۳۳/۱، ط: دار الکتب العلمیۃ) میں حدیث: "**العينان وكاء السه**" کی تحقیق وتخریج۔

***

الثَّالِثَةُ : أَوَّلُ مَنْ صَنَّفَ الصَّحِيحَ الْبُخَارِيُّ أَبُو عَبْدِ اللّٰهِ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيُّ مَوْلَاهُمْ. وَتَلَاهُ أَبُو الْحُسَيْنِ مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ النَّيْسَابُورِيُّ الْقُشَيْرِيُّ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، وَمُسْلِمٌ – مَعَ أَنَّهُ أَخَذَ عَنِ الْبُخَارِيِّ وَاسْتَفَادَ مِنْهُ – يُشَارِكُهُ فِي أَكْثَرِ شُيُوخِهِ . وَكِتَابَاهُمَا أَصَحُّ الْكُتُبِ بَعْدَ كِتَابِ اللّٰهِ الْعَزِيزِ .

ترجمہ: تیسرا فائدہ: سب سے پہلے وہ شخص جنھوں نے صحیح حدیث کو جمع فرمایا وہ امام ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل بخاری جعفی ہیں، یعنی جعفیین کے مولیٰ۔

اوران کے نقش قدم پر چلے ہیں امام ابوالحسین مسلم بن حجاج نیشاپوری قُشیری جو واقعی بنوقُشیر سے ہیں۔اور امام مسلم امام بخاری سے علم حاصل کرنے اور ان سے استفادہ کرنے کے باوجود بہت سے اساتذہ میں امام بخاریؒ کے شریک ہیں،اوران دونوں کی کتابیں اللہ تبارک وتعالیٰ کی کتاب کے بعد صحیح ترین کتابیں ہیں۔

تشریح:"مولاهم":عرب میں قبائل کی جانب نسبت کرنے کا رواج تھا، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص کسی قبیلہ کا غلام ہوتا اور پھر آزاد کیا جاتا تو آزادی کے بعد وہ اوراس کی نسل اسی قبیلہ کی جانب منسوب ہوتے تھے،البتہ نسبت کی نوعیت واضح کردی جاتی تھی، چنانچہ کہا جاتا تھا:"الفلاني من أنفسهم" یہ نسبًا انھیں میں کا ہے جن سے منسوب ہے، "الفلاني مولاهم" یہ ان سے نسبی تعلق نہیں رکھتا بل کہ ولاء کی بناء پر ان سے منسوب ہے، یہاں ولاء سے مراد ولاء اسلام ہے،اس لئے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے پردادا بردزبہ مجوسی تھے،ان کے لڑکے مغیرہ حاکم بخارا یمان بن اخنس جعفی رحمہ اللہ کے ہاتھ پر اسلام لائے تھے،اس نسبت سے آپ جعفی کہے جاتے ہیں اس کے علاوہ آپ کا اس خاندان سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

"من أنفسهم" عرب کے مشہور قبیلہ بنوقشیر سے ان کا نسبی تعلق ہے،اس لئے قشیری کہے جاتے ہیں، اور خراسان کے شہر نیشاپور میں پیدا ہونے کی وجہ سے نیشاپوری کہے جاتے ہیں۔

"أول من صنف الصحيح إلخ" حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں کہ صرف صحیح احادیث جمع کرنے والے سب سے پہلے امام بخاریؒ ہیں اور امام بخاریؒ کے بعد ان کے شاگرد امام مسلم نے صحیحِ مجرد تصنیف فرمائی ہے،ایک اعتبار سے امام مسلم امام بخاری کے ساتھی بھی ہیں، اللہ تعالیٰ نے ان حضرات کی کتابوں کو ایسی قبولیت سے نوازا ہے جس کی کوئی مثال نہیں ہے۔

اعتراض(۱): حافظ عراقیؒ فرماتے ہیں کہ کوئی معترض اعتراض کرسکتا ہے کہ سب سے پہلے تو امام مالک نے باب صحیح میں مؤطا تصنیف فرمائی ہے لہٰذا بخاری کو اولیت دینا محل نظر ہے۔

جواب: حافظ عراقی نے حافظ ابن عبدالبر کے حوالے سے جواب نقل فرمایا کہ امام مالک نے محض باب صحیح میں کتاب تصنیف نہیں فرمائی ہے؛ بل کہ اس میں بلاغات (وہ احادیث جن کی روایت میں امام مالک" بلغني"فرماتے ہیں) اور منقطعات بھی ہیں اور بعض بلاغات تو غیر معروف بھی ہیں؛ جبکہ امام بخاریؒ کی کتاب صرف صحیح احادیث پر مشتمل ہے، اسی وجہ سے علامہ نووی نے "الصحيح" کے ساتھ "المجرد" کی قید لگائی ہے۔(التقييد والإيضاح : ص ۲۵، تقريب النواوي مع التدريب ۱/ ۴۰)

اعتراض (۲): حافظ مغلطائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ منقطع مرسل اور معلق وغیرہ تو بخاری کی کتاب میں

بھی ہیں لہٰذا بخاری کو صرف صحیح کا مجموعہ کہنا صحیح نہیں ہوگا۔

جواب: حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ دونوں کی منقطعات میں فرق ہے، امام مالکؒ کی بلاغات اور منقطع روایات فی نفسہ ان کے نزدیک حجت ہے؛ جب کہ امام بخاریؒ نے جو اس انداز کی روایات نقل فرمائی ہیں اولاً تو وہ مقاصدِ کتاب سے الگ ہیں، عموماً صرف تراجمِ ابواب میں ہوتی ہیں۔

ثانیاً: اگر مقاصد کتاب میں کہیں ہوں بھی تو یا تو کہیں سند متصل سے ان کا اخراج کر چکے ہوتے ہیں، یا پھر ان روایات سے امام صاحب کا مقصد استدلال کرنا نہیں، بل کہ باب کی احادیث کے مضمون کو مؤید کرنا یا ان کے کسی لفظ یا جزء کی تفسیر کرنا ہوتا ہے۔

صحیحین وغیرہ کی تصنیف کا پس منظر

جاننا چاہئے کہ کتابتِ حدیث کے سلسلہ میں عہدِ نبوی ہی سے دو جماعتیں رہی ہیں بعض نے کتابتِ حدیث کو ضروری سمجھا ہے اور بعض نے اس سے پہلو تہی کی ہے، دوسری صدی ہجری میں حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے تدوین حدیث پر مستقل انداز سے توجہ فرمائی ہے اس زمانے میں لوگوں نے مرفوع وموقوف سب کو جمع کیا جب کہ تیسری صدی کے اوائل میں صرف احادیث مرفوعہ پر مشتمل کتب تصنیف ہوئیں اور ان میں سے بیشتر کی ترتیب مسانیدِ صحابہ پر ہوئی یعنی ایک ایک صحابی کی جمیع مرویات ایک ساتھ نقل کیا گیا اس کے بعد بخاری کی تصنیف کا زمانہ آتا ہے، جو دراصل تیسری صدی کا آخری زمانہ ہے جو درحقیقت تدوین حدیث کے کمال اور پختگی کا دور ہے، اس دور میں احادیث نبویہ کی تنقیح کرنے بعد صحیح کو غیر صحیح سے ممتاز کیا گیا، چنانچہ مصنفات اور مسانید کے دور کے بعد محدثین کا ایک طبقہ جس نے اپنے سامنے احادیثِ نبویہ کی اتنی بڑی میراث مدوّن شکل میں دیکھی، اس لئے انھوں نے تصنیف کا ایک نیا باب کھولا اور پورے ذخیرۂ حدیث کو چھان پھٹک کر صحیح کو غیر صحیح سے الگ کرکے نیز ہر باب سے متعلق قابل عمل حدیثوں کو یکجا جمع کرنے کی کوشش کی۔ اس طرح کی کوشش کرنے والوں کی صف اوّل میں ائمہ ستہ ہیں۔ (تدریب : ص ٤١، ظفر الأماني : ص ١١٧، حدیث اور فہم حدیث:۹۸)

تصنیف صحیح بخاری کا سبب:

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ: ایک مرتبہ میں اسحاق ابن راہویہ کے پاس تھا تو فرمانے لگے کہ اگر تم لوگ صرف باب صحیح میں ایک مجموعہ اکھٹا کر دو تو کتنا اچھا ہوگا، امام بخاری فرماتے ہیں کہ میں نے ایسے مجموعۂ حدیث کو جمع کرنے کا

ارادہ کرلیا، پھر میں نے خواب دیکھا کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو میں پنکھے سے ہوا کر رہا ہوں اور مکھیاں اڑا رہا ہوں۔
اس کی تعبیر لوگوں نے یہ دی کہ تم آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث سے کذب وافتراء کی مکھیاں اڑاؤ گے، پھر کمر ہمت باندھ کر چھ لاکھ احادیث سے انتخاب کر کے (۶۰۰۰) ہزار کا مجموعہ، سولہ (۱۶) برس کی مدت میں اس طرح تیار کیا کہ حدیث کے نقل کرنے سے پہلے غسل کرتے اور دو رکعت نفل نماز پڑھتے تھے اور یہی عمل تراجم وابواب قائم کرتے وقت بھی فرماتے تھے۔ (تدریب: ص۴۰، ظفر الامانی: ص۱۱۷، حدیث فہم حدیث: ۱۴۰)

***

وَأَمَّا مَا رُوِّينَا عَنِ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مِنْ أَنَّهُ قَالَ : مَا أَعْلَمُ فِي الأَرْضِ كِتَابًا فِي الْعِلْمِ أَكْثَرَ صَوَابًا مِنْ كِتَابِ مَالِكٍ ، وَمِنْهُمْ مَنْ رَوَاهُ بِغَيْرِ هَذَا اللَّفْظِ ؛ فَإِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ قَبْلَ وُجُودِ كِتَابَيِ الْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ .

ثُمَّ إِنَّ كِتَابَ الْبُخَارِيِّ أَصَحُّ الْكِتَابَيْنِ صَحِيحًا، وَأَكْثَرُهُمَا فَوَائِدَ . وَأَمَّا مَا رُوِّينَاهُ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْحَافِظِ النَّيْسَابُورِيِّ أُسْتَاذِ الْحَاكِمِ أَبِي عَبْدِ اللّٰهِ الْحَافِظِ مِنْ أَنَّهُ قَالَ : مَا تَحْتَ أَدِيمِ السَّمَاءِ كِتَابٌ أَصَحُّ مِنْ كِتَابِ مُسْلِمِ بْنِ الْحَجَّاجِ ، فَهَذَا وَقَوْلُ مَنْ فَضَّلَ مِنْ شُيُوخِ الْمَغْرِبِ كِتَابَ مُسْلِمٍ عَلَى كِتَابِ الْبُخَارِيِّ، إِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ أَنَّ كِتَابَ مُسْلِمٍ يَتَرَجَّحُ بِأَنَّهُ لَمْ يُمَازِجْهُ غَيْرُ الصَّحِيحِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ فِيهِ بَعْدَ خُطْبَتِهِ إِلَّا الْحَدِيثُ الصَّحِيحُ مَسْرُودًا، غَيْرَ مَمْزُوجٍ بِمِثْلِ مَا فِي كِتَابِ الْبُخَارِيِّ فِي تَرَاجِمِ أَبْوَابِهِ مِنَ الأَشْيَاءِ الَّتِي لَمْ يُسْنِدْهَا عَلَى الْوَصْفِ الْمَشْرُوطِ فِي الصَّحِيحِ، فَهَذَا لا بَأْسَ بِهِ .وَلَيْسَ يَلْزَمُ مِنْهُ أَنَّ كِتَابَ مُسْلِمٍ أَرْجَحُ فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى نَفْسِ الصَّحِيحِ عَلَى كِتَابِ الْبُخَارِيِّ .وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ أَنَّ كِتَابَ مُسْلِمٍ أَصَحُّ صَحِيحًا، فَهَذَا مَرْدُودٌ عَلَى مَنْ يَقُولُهُ ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ : رہی وہ بات جو ہمیں امام شافعی کے حوالہ سے روایت کی گئی کہ انہوں نے فرمایا کہ میں سطحِ زمین پر کوئی کتابِ حدیث امام مالکؒ کی کتاب سے زیادہ صحیح نہیں جانتا، اور بعض محدثین نے اسی قول کو دوسرے الفاظ سے بیان کیا ہے؛ تو امام شافعیؒ نے یہ بات بخاری اور مسلم کی کتابوں کے لکھے جانے سے پہلے ارشاد فرمائی ہے۔

پھر یقیناً بخاریؒ کی کتاب دونوں کتابوں میں صحیح احادیث کے اعتبار اصح ہے اور زیادہ فوائد پر مشتمل ہے۔ اور رہی وہ بات جو ہم سے حاکم ابوعبداللہ کے استاذ حافظ ابوعلی نیشاپوری کے حوالہ سے روایت کی گئی کہ: انہوں نے فرمایا کہ آسمان کے چمڑے (آسمان کی چھت کے) نیچے مسلم بن الحجاج کی کتاب سے زیادہ صحیح کوئی اور کتاب نہیں ہے، تو یہ قول

اوران شیوخ مغاربہ کا قول جنھوں نے مسلم کی کتاب کو بخاری کی کتاب پر ترجیح دی ہے؛ اگر اس سے مراد یہ ہے کہ مسلم کی کتاب بایں معنی راجح ہے کہ اس میں غیر صحیح کی آمیزش نہیں ہے؛ کیوں کہ ان کے مقدمہ کے بعد اس میں صرف صحیح احادیث ہی ہیں جنھیں ایک طرف سے پیش کر دیا گیا ہے جو اس طرح کی روایات سے مخلوط نہیں ہیں جو بخاری کے تراجم ابواب میں پائی جاتی ہیں، یعنی وہ چیزیں جنھیں امام بخاری نے سند متصل سے اس وصف کے ساتھ روایت نہیں فرمایا جو کہ صحیح کے لئے شرط ہوتا ہے، (اگر یہ مراد ہے) تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مسلم کی کتاب نفس صحت میں بخاری سے زیادہ راجح ہو۔

اور اگر اس سے مراد یہ ہے کہ مسلم کی کتاب اصح ہے صحیح احادیث کے اعتبار سے؛ تو یہ قول اس کے قائل پر ہی لوٹا دیا جائے گا۔ (قابل تسلیم نہیں)، واللہ اعلم۔

تشریح: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ یہاں صحیح بخاری کا صحیح مسلم پر راجح ہونا بیان کرتے ہوئے اس سلسلے میں جو اقوال اس ارجحیت کے خلاف ہیں انھیں ذکر کر کے ان کی تاویل و توجیہ کر رہے ہیں۔

"**وأما ما روينا عن الشافعي إلخ**": چنانچہ امام شافعیؒ کے قول کہ میں نے علمِ حدیث میں موطا مالک سے زیادہ صحیح کوئی کتاب نہیں دیکھی، اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ امام کا یہ فرمان بخاری اور مسلم کی کتابوں کی تصنیف سے پہلے کا ہے۔ امام شافعیؒ کے اس قول سے یہ ظاہر ہو رہا تھا کہ صحیحین کی وہ حیثیت نہیں ہے جو موطأ شریف کی ہے، تو مصنفؒ نے اس کا جواب دیا کہ امام شافعی کا یہ قول ان دونوں کتابوں سے پہلے کا ہے۔

امام شافعیؒ کے اس قول کو لے کر یہ سمجھنا کہ اس سے صحیحین کی حیثیت کم ہوتی ہے صحیح نہیں؛ اس لیے کہ موطا اور ان دونوں کتابوں کا انداز الگ الگ ہے، لہٰذا ان میں موازنہ کرنا صحیح نہیں ہے، علاوہ ازیں امام شافعیؒ کا یہ قول اُس زمانہ کی کتبِ حدیث کے اعتبار سے ہے، جیسے جامع سفیان ثوری، مصنف حماد بن سلمہ وغیرہ۔

"**ثم إن كتاب البخاري أصح الكتابين صحيحًا إلخ**" اب سوال ہوتا ہے کہ ان دونوں میں کونسی کتاب زیادہ صحیح ہے، تو مصنفؒ نے فرمایا کہ بخاری کی کتاب زیادہ صحیح ہے، نیز اس میں وہ فقہی استنباطات اور فنی نکات ہیں جو مسلم کی کتاب میں نہیں ہیں اس لئے بھی صحیح بخاری راجح ہے۔

اعتراض: صحیح بخاری کو راجح کہنا صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ حافظ ابو علی نیشاپوریؒ نے فرمایا کہ اس سطح زمین پر امام

مسلم کی کتاب سے زیادہ کوئی صحیح کتاب نہیں ہے۔

جواب: حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ عبارت فوقیت کو مستلزم نہیں ہے، ہوسکتا ہے کہ ان کے نزدیک دونوں کتابیں صحت میں مساوی ہوں، بلکہ استعمال عرب میں اس کی مثال ہے، آں حضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''ما أقلّت الغبراء ولا أظلّت الخضراء أصدقَ لهجةً من أبي ذرٍّ'' (ترمذی۲/۲۲۰، رقم ۳۸۰۱)۔ یعنی زمین نے کسی ایسے شخص کا بوجھ نہیں اُٹھایا اور آسمان کسی ایسے شخص پر سایہ فگن نہ ہوا جو ابوذرؓ سے زیادہ صادق القول ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ اسم تفضیل کا صیغہ حضرت ابوذرؓ کی راست گوئی میں کمال کو بتلانے کے لیے ہے، مطلقاً سب سے زیادہ سچا ظاہر کرنا مقصود نہیں ہے، کیوں کہ یہ واقع کے خلاف ہے۔

معلوم ہوا کہ کبھی اسم تفضیل کا صیغہ استعمال کرتے ہیں اور مقصد صرف اس وصف میں موصوف کے کامل ہونے کو بتانا ہوتا ہے، نیز حافظ صاحب ''نکت'' میں یہ بھی فرماتے ہیں کہ ہم نے ابوعلی نیشاپوری کی جانب سے ایسی کوئی صراحت کہیں نہیں پائی کہ صحیح مسلم صحیح بخاری سے اصح ہے۔ (نزہۃ النظر ص۲۷-۱۷، تدریب ص۴۳، حدیث اور فہم حدیث ص۱۸۲)

حافظ ابن صلاح نے جواب اس انداز سے دیا کہ ابوعلی نیشاپوری یا دیگر بعض مغربی علماء (ابن حزم وغیرہ) سے جو مسلم کو بخاری پر فوقیت دینا ثابت ہے تو یہ اس اعتبار سے ہے کہ مسلم کی ترتیب بخاری کی ترتیب سے زیادہ عمدہ ہے۔ امام مسلم نے احادیثِ موقوفہ یا مقطوعہ اگرچہ ذکر فرمائی ہیں؛ مگر مقدمہ مسلم میں، اصل کتاب میں تو صرف صحیح احادیث ہی کا التزام فرمایا ہے، علاوہ ازیں امام مسلم ایک ہی مضمون کی تمام روایات کو طرق کثیرہ کے ساتھ اکٹھا ذکر فرمادیتے ہیں، جب کہ امام بخاریؒ رحمہ اللہ ایک متن کو بعض دفعہ متعدد ابواب میں ٹکڑے کرکے بکھیر دیتے ہیں، تو گویا یہ مسلم کا حسن ترتیب ہے جس کی وجہ سے بعض لوگوں نے بخاری پر مسلم کو فوقیت دی ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ مسلم کے حسنِ ترتیب ہی کی وجہ سے اکثر مغاربہ مصنفین نے نقل متون میں مسلم پر اعتماد کیا ہے؛ کیونکہ بخاری تو روایات کو ٹکڑے ٹکڑے کرکے مختلف ابواب میں لاتے ہیں۔ (تدریب: ص ٤٤، ظفر الأماني: ص ٢٧)

''وإن كان المراد به إلخ'' حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں کہ اگر ان لوگوں کا مقصد اصحیت کے اعتبار سے صحیح مسلم کو فوقیت دینا ہے تو یہ ان کی الگ رائے قرار پائے گی جس کو جمہور امت نے قبول نہیں کیا ہے؛ کیونکہ اس میں شبہ نہیں کہ مجموعی اعتبار سے شرائط صحت کی جامعیت میں صحیح بخاری صحیح مسلم پر فائق ہے۔

باعتبار صحت بخاری کا مسلم پر فائق ہونا:

جاننا چاہئے کہ صحت کا مدار تین باتوں پر ہوتا ہے(۱) رواۃ ثقہ ہوں (۲) سند متصل ہو(۳) علل خفیہ اور شذوذ سے حدیث محفوظ ہو، جہاں تک پہلے وصف کی بات ہے یعنی رُواۃ کا ثقہ ہونا تو اس میں صحیح بخاری صحیح مسلم سے بایں وجوہ فائق ہے:

(۱) تنہا بخاری کے رجال (۴۳۰) سے کچھ زائد ہیں، جن میں متکلم فیہ (۸۰) ہیں، جب کہ مسلم کے رجال (۶۲۰) ہیں جن میں متکلم فیہ (۱۶۰) ہیں۔

(۲) امام بخاریؒ کے جن رجال پر کلام کیا گیا، ان سے حضرت امام شاذ و نادر کہیں کہیں کوئی روایت نقل کر دیتے ہیں، جب کہ امام مسلمؒ ان متکلم فیہ رجال سے بکثرت تخریج کرتے ہیں۔

(۳) امام بخاریؒ کے متکلم فیہ رجال کا کوئی ایسا نسخہ نہیں ہے، جس کی کل یا اکثر حدیثوں کا آپ نے اخراج کیا ہو، جب کہ امام مسلم کے متکلم فیہ رجال میں ایسے بہت ہیں جن کا کوئی متعین نسخہ ہوتا ہے اور امام مسلم اس نسخہ کی اکثر حدیثیں روایت کرتے ہیں۔ جیسے: **نسخة أبي الزبير عن جابر ﷜، نسخة سهيل بن أبي صالح عن أبيه ، نسخة العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه ، نسخة حماد بن سلمة عن ثابت، وغیرہ۔**

(۴) امام بخاریؒ کے متکلم فیہ رجال میں اکثریت ان لوگوں کی ہے جو بخاریؒ کے شیوخ میں سے ہیں جن سے ان کو ملاقات اور مجالست کی بنیاد پر خاصی مناسبت ہے، لہٰذا ان کی حدیثوں میں صحیح اور غیر صحیح کی تنقیح کرنا ان کے لیے آسان ہوتا ہے۔ جب کہ امام مسلمؒ کے متکلم فیہ رجال میں اکثریت ان لوگوں کی ہے جن کا زمانہ ان سے پہلے کا ہے اور ان کی حدیثوں میں صحیح اور غیر صحیح کی تنقیح کرنا امام مسلم کے لیے مشکل ہے۔

(۵) رُواۃ کی اپنے شیوخ کے ساتھ طولِ مجالست اور ضبط و اتقان کے اعتبار سے حازمی نے جو تقسیم کی ہے اس کے مطابق امام بخاریؒ طبقہ اولیٰ کی حدیثیں لیتے ہیں اور طبقۂ ثانیہ سے منتخب کر کے خال خال حدیثیں لیتے ہیں۔ جبکہ امام مسلمؒ طبقۂ ثانیہ کی کل احادیث لیتے ہیں اور ضرورت پڑنے پر ثالثہ تک بھی تجاوز کر جاتے ہیں۔

دوسری صفت اتصالِ سند: اس پہلو سے بھی بخاری کی کتاب مسلم کی کتاب پر فائق ہے؛ کیونکہ یہ بات معلوم ومشہور

ہے کہ امام بخاریؒ کے یہاں صحت کے لیے یہ شرط ہے کہ راوی کی مروی عنہ سے ملاقات کم از کم ایک مرتبہ ثابت ہو جیسا کہ انہوں نے اپنی تاریخ میں ذکر کیا ہے، جب کہ امام مسلم امکانِ لقاء کو کافی سمجھتے ہوئے غیر مدلس کے عنعنہ کو اتصال پر محمول کرتے ہیں، اگر چہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان لقاء کا ثبوت نہ ہو۔

نوٹ: کیا واقعتاً امام بخاری ومسلم کے مابین معاصر کے عنعنہ کے سلسلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے؟ یہ مسئلہ بجائے خود تحقیق طلب ہے، اس پر تفصیلی بحث ملاحظہ فرمائیں: ''الثالث من التفريعات في النوع الحادي عشر''۔

تیسری صفت شذوذ وعلت سے محفوظ ہونا: تو اس اعتبار سے بھی صحیح بخاریؒ کو فوقیت حاصل ہے؛ کیونکہ بخاری ومسلم کی جن احادیث پر تنقید کی گئی ہے وہ کل (۲۱۰) ہیں جن میں صرف بخاری کی (۷۸) ہیں، (۳۲) احادیث بخاری ومسلم دونوں کی مشترک ہیں، بقیہ (۱۰۰) احادیث صرف امام مسلم کی ہیں۔

ان اوصافِ صحت کے اعتبار سے صحیح بخاری کی صحیح مسلم پر ترجیح کے علاوہ اگر دونوں حضرات کے مابین شخصی تقابل کیا جائے تو علماء کا اِس بات پر اتفاق ملے گا کہ امام بخاری بزرگی اور علم میں امام مسلم سے فائق ہیں اور امام مسلم کے استاذ بھی ہیں اور امام مسلم اس میدان میں ان کے مرہون منت ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام دارقطنی فرماتے ہیں کہ اگر بخاری نہ ہوتے تو امام مسلم کی یہ شان نہ ہوتی، ''لولا البخاري لما راح مسلم ولا جاءَ''. (تدريب الراوي : ص ٧٣، ظفر الأماني ص ١٢٢، فتح المغيث ٣١/١، النكت لابن حجر ٢٨٦/١)

***

الرَّابِعَةُ: لَمْ يَسْتَوْعِبَا الصَّحِيحَ فِي صَحِيحَيْهِمَا، وَلا الْتَزَمَا ذَلِكَ، فَقَدْ رُوِّينَا عَنِ الْبُخَارِيِّ أَنَّهُ قَالَ : مَا أَدْخَلْتُ فِي كِتَابِي (الْجَامِعِ) إِلَّا مَا صَحَّ، وَتَرَكْتُ مِنَ الصِّحَاحِ لِحَالِ الطُّولِ . وَرُوِّينَا عَنْ مُسْلِمٍ أَنَّهُ قَالَ : لَيْسَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدِي صَحِيحٌ وَضَعْتُهُ هَاهُنَا - يَعْنِي فِي كِتَابِهِ الصَّحِيحِ - إِنَّمَا وَضَعْتُ هَاهُنَا مَا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ .

قُلْتُ : أَرَادَ - وَاللهُ أَعْلَمُ - أَنَّهُ لَمْ يَضَعْ فِي كِتَابِهِ إِلَّا الأَحَادِيثَ الَّتِي وَجَدَ عِنْدَهُ فِيهَا شَرَائِطَ الصَّحِيحِ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ ، وَإِنْ لَمْ يَظْهَرِ اجْتِمَاعُهَا فِي بَعْضِهَا عِنْدَ بَعْضِهِمْ .

ترجمہ : چوتھا فائدہ: بخاری اور مسلم نے اپنی کتابوں میں نہ تو صحیح احادیث کا استیعاب کیا ہے اور نہ ہی اس کا التزام کیا ہے۔ چنانچہ امام بخاریؒ کے حوالہ سے ہمیں روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے اپنی کتاب

''الجامع'' میں صرف صحیح احادیث ہی داخل کی ہیں اور میں نے طوالت کے پیش نظر کچھ صحیح احادیث چھوڑ دی ہیں۔
اور امام مسلمؒ سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ میں نے ہر اس حدیث کو یہاں (اپنی کتاب صحیح میں) رکھ نہیں دیا ہے جو میرے نزدیک صحیح ہو، میں نے تو یہاں صرف ان احادیث کو نقل کیا ہے جن (کی صحت) پر لوگ متفق ہیں۔

میں (ابن صلاح) کہتا ہوں کہ: ان کی مراد - اور اللہ زیادہ جانتا ہے - یہ ہے کہ انھوں نے اپنی کتاب میں صرف ان ہی احادیث کو رکھا ہے جن میں ان کے نزدیک صحیح کی متفق علیہ شرائط پائی گئی ہیں؛ اگرچہ ان شرطوں کا اجتماع بعض حدیثوں میں بعض ائمہ کے نزدیک ظاہر نہیں ہوا ہے۔

تشریح: اس تفریع میں مصنفؒ نے اس غلط خیال کی تردید فرمائی ہے کہ تمام صحیح احادیث کا استیعاب شیخین نے کرلیا ہے، اس لئے فرماتے ہیں کہ شیخین نے نہ تو تمام صحیح احادیث کا استیعاب کیا ہے اور نہ ہی استیعاب کا التزام کیا ہے؛ البتہ صرف صحیح احادیث کی روایت کا التزام کیا ہے، لہٰذا یہ کہنا تو صحیح ہے کہ شیخین نے صرف صحیح احادیث کا اخراج کیا ہے؛ لیکن یہ کہنا کہ تمام صحیح احادیث کا اخراج شیخین نے کر ہی لیا ہے؛ غلط ہے۔ اور اس نظریہ کے غلط ہونے پر مصنفؒ نے خود شیخین کی تصریحات پیش فرمائی ہیں، جو بالکل واضح ہیں، کہ حضرت امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ میں نے طوالت کے خوف سے بہت سی صحیح احادیث نقل نہیں کی ہیں۔ اور حضرت امام مسلم فرماتے ہیں کہ میں نے ہر اس حدیث کا اخراج نہیں کرلیا ہے جو میرے نزدیک صحیح ہے۔

شیخ ابوشہبہ فرماتے ہیں کہ عدمِ استیعاب یا عدمِ التزام استیعاب پر دلیل یہ ہے کہ شیخین نے بہت سی ایسی احادیث کی تصحیح کی ہے جن کا اخراج شیخین نے نہیں کیا؛ چنانچہ امام ترمذیؒ بکثرت امام بخاری کے حوالے سے احادیث کی تصحیح نقل فرماتے ہیں اور وہ احادیث صحیح بخاری میں نہیں ہیں۔ (الوسیط ص ۲۳۸)

''ما أدخلتُ في كتابي الجامع إلخ'' امام بخاری رحمہ اللہ کے اس قول کو حافظ ابن حجرؒ نے بھی مقدمہ فتح الباری میں نقل فرمایا ہے۔

''إنما وضعت ههنا ما أجمعوا عليه'': حضرت امام مسلم رحمہ اللہ اپنی صحیح کے ''باب التشهد'' میں فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی کتاب میں ہر اس حدیث کو نقل نہیں کر دیا ہے جس کو میں صحیح سمجھتا ہوں؛ بلکہ میں نے ان ہی احادیث کو نقل کیا ہے جن کی صحت پر محدثین نے اجماع کیا ہے۔

سوال یہ ہے کہ:''**ما أجمعوا علیه**'' سے ان کی کیا مراد ہے؟ کیوں کہ ان کی کتاب میں ایسی بہت سی احادیث ہیں جن کی صحت بعض حضرات محدثین کو تسلیم نہیں ہے۔

جواب: حافظ ابن صلاحؒ اور علامہ صنعانیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت امام مسلمؒ کی مراد یہ ہے کہ وہ احادیث جن میں صحیح کی متفق علیہ شرائط امام مسلم کی نظر اور اطلاع کے مطابق پائی جا رہی ہیں ان ہی احادیث کا اخراج کیا ہے، اگر چہ بعض محدثین کے نزدیک مسلمؒ کی بعض احادیث میں صحیح کی ان متفق علیہ شرائط کے وجود میں کلام ہو۔(توضیح الأفكار ۱/ ۱۵)

(۲) علامہ بلقینی رحمہ اللہ''محاسن الاصطلاح''میں فرماتے ہیں: کہ''**ما أجمعوا علیه**'' سے امام مسلم کی مراد امام احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، عثمان بن ابی شیبہ اور سعید بن منصور خراسانی ان چار حضرات ناقدین کا اجماع ہے، یہ حضرات جس حدیث کی صحت پر اتفاق کرتے ہیں ان ہی کو وہ اپنی صحیح میں جگہ دیتے ہیں۔

(۳) علامہ سیوطی رحمہ اللہ حافظ نووی سے نقل فرماتے ہیں کہ:''**ما أجمعوا علیه** '' سے مراد وہ احادیث ہیں کہ جن میں سند یا متن کے اعتبار سے اس کے ثقہ رُوات کے درمیان اختلاف واقع نہ ہوا ہو، بل کہ سب ایک طرح سے روایت کرتے ہوں، پھر خود ہی فرماتے ہیں کہ بلا شبہ مسلم کی کتاب میں ایسی بہت سی احادیث ہیں جن میں سنداً یا متناً رواۃ کا اختلاف واقع ہوا ہے۔(تدریب: ص ۴۵)

بل کہ جس حدیث کے ذیل میں امام مسلمؒ نے یہ بات فرمائی ہے خود اسی کے متن میں قتادہ کے شاگردوں کے مابین اختلاف ہوا ہے، جیسا کہ استاذ محترم نے دورانِ درس فرمایا، اس لئے ان کی یہ مراد نہیں ہوسکتی۔

فائدہ: امام مسلم کے قول''**لیس کل شیء عندی صحیح إلخ**'' کا پس منظر یہ ہے کہ حضرت امام رحمہ اللہ نے''**باب التشهد**'' (ح ۴۰۴) حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی طویل حدیث طریقۂ نماز سے متعلق روایت فرمائی اور اس میں رواۃ کا اختلاف ذکر کرتے ہوئے قتادہ کے شاگردوں میں سلیمان تیمی کی حدیث میں''**وإذا قرأ فأنصتوا**''(کہ جب امام قراءت کرے تو تم چپ رہو) کا اضافہ نقل فرمایا جب کہ قتادہ کے دوسرے تمام شاگرد اس زیادتی کے بغیر ہی روایت کرتے ہیں، اس پر ابن اخت ابی النضر نے امام صاحبؒ سے پوچھ لیا کہ کیا یہ اضافہ صحیح ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ: تو سلیمان سے بڑا حافظ تلاش کرتا ہے؟ پھر سائل نے ایک دوسری حدیث (حدیث ابی ہریرہؓ) اسی مضمون کی جو صحیح مسلم

میں نہیں بلکہ وہ نسائی میں ہے؛ کو ذکر کر کے پوچھا کہ اس کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ تو فرمایا کہ: صحیح ہے، پوچھا تو پھر اس کو آپ نے یہاں کیوں نہیں ذکر فرمایا؟ اس پر آپ نے فرمایا: "لیس کل شيء عندي إلخ"۔

***

ثُمَّ إِنَّ أَبَا عَبْدِ اللّٰهِ بْنَ الأَخْرَمِ الْحَافِظَ قَالَ : قَلَّ مَا يَفُوتُ الْبُخَارِيَّ وَمُسْلِمًا مِمَّا يَثْبُتُ مِنَ الْحَدِيثِ ، يَعْنِي فِي كِتَابَيْهِمَا، وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ: لَيْسَ ذٰلِكَ بِالْقَلِيلِ، فَإِنَّ الْمُسْتَدْرَكَ عَلَى الصَّحِيحَيْنِ لِلْحَاكِمِ أَبِي عَبْدِ اللّٰهِ كِتَابٌ كَبِيرٌ، يَشْتَمِلُ مِمَّا فَاتَهُمَا عَلَى شَيْءٍ كَثِيرٍ، وَإِنْ يَكُنْ عَلَيْهِ فِي بَعْضِهِ مَقَالٌ فَإِنَّهُ يَصْفُو لَهُ مِنْهُ صَحِيحٌ كَثِيرٌ.

وَقَدْ قَالَ الْبُخَارِيُّ : أَحْفَظُ مِائَةَ أَلْفِ حَدِيثٍ صَحِيحٍ، وَمِائَتَيْ أَلْفِ حَدِيثٍ غَيْرِ صَحِيحٍ . وَجُمْلَةُ مَا فِي كِتَابِهِ الصَّحِيحِ سَبْعَةُ آلافٍ وَمِائَتَانِ وَخَمْسَةٌ وَسَبْعُونَ حَدِيثًا بِالأَحَادِيثِ الْمُتَكَرِّرَةِ . وَقَدْ قِيلَ : إِنَّهَا بِإِسْقَاطِ الْمُكَرَّرَةِ أَرْبَعَةُ آلافِ حَدِيثٍ، إِلَّا أَنَّ هٰذِهِ الْعِبَارَةَ قَدْ يَنْدَرِجُ تَحْتَهَا عِنْدَهُمْ آثَارُ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ، وَرُبَّمَا عُدَّ الْحَدِيثُ الْوَاحِدُ الْمَرْوِيُّ بِإِسْنَادَيْنِ حَدِيثَيْنِ.

ترجمہ : پھر بے شک حافظ امام ابو عبداللہ بن اخرمؒ فرماتے ہیں کہ بخاری اور مسلم سے صحیح احادیث بہت کم ہی چھوٹی ہیں یعنی ان کی صحیحین میں، اور ہوسکتا ہے کہ کوئی کہنے والا یہ کہے کہ وہ کم نہیں ہیں؛ کیونکہ حاکم ابو عبداللہ رحمہ اللہ کی "المستدرك على الصحيحين" ایک بڑی کتاب ہے جو مشتمل ہے ان احادیث پر جو شیخین سے چھوٹ گئی ہیں، اگرچہ حاکم پر بعض احادیث کی بابت گرفت کی گئی ہے تاہم ان کی بہت سی ایسی حدیثیں بے داغ بچتی ہیں جو صحیح ہیں، دراں حالے کہ حضرت امام بخاریؒ نے فرمایا ہے کہ مجھے ایک لاکھ صحیح اور دو لاکھ غیر صحیح احادیث یاد ہیں، جب کہ صحیح بخاری کی احادیث کی مجموعی تعداد مکررات سمیت سات ہزار دو سو پچھتّر (۷۲۷۵) ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ مکررات کو حذف کر کے چار ہزار ہیں؛ مگر اس (ایک لاکھ، دو لاکھ کی) تعبیر میں یہ گنجائش ہے کہ اس میں ان (محدثین) کے نزدیک آثارِ صحابہ اور تابعین بھی داخل ہوجاتے ہیں، اور بسا اوقات دو سندوں سے مروی ایک ہی حدیث کو دو سمجھا جاتا ہے۔

تشریح: حافظ ابن صلاحؒ نے جب یہ ثابت کرلیا کہ شیخین نے تمام صحیح احادیث کا استیعاب نہیں کیا ہے؛ بلکہ ان سے بہت سی صحیح احادیث رہ گئی ہیں؛ تو اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ آخر کتنی احادیث ان سے رہ گئی ہیں جو صحیح ہیں، اس کا جواب حافظ ابو عبداللہ بن اخرمؒ کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ شیخین سے رہ جانے والی صحیح احادیث زیادہ نہیں ہیں؛ بلکہ

بہت ہی کم روایات ہیں جو ان سے چھوٹی ہیں۔ لیکن مصنفؒ ان کی اس بات سے متفق نہیں ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ ان سے رہ جانی والی صحیح احادیث کم نہیں بلکہ بہت ہیں، جس کی شاہد مستدرک حاکم ہے جس کی احادیث کی مجموعی تعداد آٹھ ہزار سے متجاوز ہے، اور خود امام بخاریؒ کا ارشادِ گرامی ہے جسے مصنفؒ نے نقل فرمایا ہے۔

حافظ سیوطی رحمہ اللہ نے ابن الاخرم کی بات کی توجیہ کرتے ہوئے فرمایا کہ ہوسکتا ہے ان کی مراد اعلیٰ درجہ کی صحیح احادیث ہوں، جیسا کہ حاکم نے "**المدخل إلى كتاب الإكليل**" میں صحیح احادیث کی دس اقسام بیان کی ہیں جن میں سب سے اعلیٰ ان احادیث کو قرار دیا ہے جو شیخین کی مختار ہیں، جو ایسے مشہور صحابہ سے مروی ہوتی ہیں جن سے کم از کم دو راوی روایت کرنے والے ہوں، اسی طرح ہر طبقہ کے رواۃ کا حال ہے، پھر حاکم نے فرمایا کہ اس شرط کی حامل احادیث بہت کم ہیں جن کی تعداد دس ہزار بھی نہیں پہونچتی، حافظ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ شاید ابن اخرم کی مراد بھی یہی ہے، کیوں کہ اس شان کی حامل احادیث صحیحین سے بہت کم ہی رہ گئی ہیں۔

علامہ نوویؒ نے ابن اخرم کے اس قول کی تصحیح اس انداز سے کی ہے کہ "**والصواب أنه لم يفت الأصول الخمسة إلا اليسير**"، یعنی صحیحین سے تو نہیں مگر اُصولِ خمسہ (صحیحین، سنن ابوداؤد، ترمذی اور نسائی) کے متعلق اگر یہ بات کہی جائے کہ ان سے چھوٹنے والی صحیح احادیث بہت کم ہیں تو یہ بات قابلِ تسلیم ہے۔ (التقريب مع التدريب : ص ٤٦، وشرح التبصرة والتذكرة : ص ٤٤)

"**وقد قال البخاري إلخ**" : اس عبارت سے بھی ابن الاخرم کے قول کی تردید ہی مقصود ہے کہ خود امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ مجھے ایک لاکھ صحیح اور دو لاکھ غیر صحیح احادیث یاد ہیں۔ اور بخاریؒ نے اپنی صحیح میں مکررات سمیت سات ہزار احادیث ہی نقل فرمائی ہیں، لہٰذا بقیہ ۹۳ ہزار صحیح احادیث لازماً کہیں نہ کہیں ضرور ہوں گی، اور یہ تعداد بہت بڑی ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر اتنی بڑی تعداد گئی کہاں؟ اتنی تعداد تو مجموعی طور سے تمام موجودہ کتب حدیث میں بھی نہیں ہے، اس کا جواب مصنفؒ یوں دے رہے ہیں کہ "**وربما عُدالحديث الواحد إلخ**": کہ دراصل وہ ایک لاکھ متن نہیں ہیں؛ بلکہ یہ کثرت سندوں کے تعدد کی وجہ سے ہوتی ہے، کہ مثلاً ایک متن پانچ سندوں بلکہ ایک شیخ کے پانچ شاگردوں سے مروی ہو تو وہ محدثین کے یہاں پانچ حدیثیں شمار ہوتی ہیں، علیٰ ہذا القیاس، اسی طرح اس تعداد میں خاطر خواہ اضافہ آثار صحابہ وتابعین سے بھی ہوتا ہے۔

فائدہ: اس مقام پر چند مباحث تفصیل طلب ہیں: (۱) مستدرکِ حاکم کی کیا حیثیت ہے؟ (۲) شیخین کے صحیح احادیث کے ترک کی وجہ کیا ہے؟ (۳) شیخین کی احادیث کی تعداد کیا ہے؟

بحثِ اول: اس موضوع پر کلام ان شاء اللہ مصنف رحمہ اللہ کے قول: ''**واعتنى الحاكم أبوعبد الله الحافظ إلخ**'' کے تحت ہوگا۔

بحث دوم: شیخین کے بعض صحیح احادیث کو ترک کرنے کی دو وجہیں ہوسکتی ہیں:

اوّلًا: کتاب بہت طویل نہ ہوجائے، اس اندیشہ سے ان حضرات نے بہت صحیح احادیث نظر انداز فرمائی ہیں جیسا کہ خود امام بخاری رحمہ اللہ کا ارشاد گرامی گذر چکا ہے: ''وترکتُ من الصحاح لحال الطّول''۔

ثانیاً: ان حضرات کا مقصد صحیح احادیث سے فقہی مسائل پر استدلال کرنا تھا، چنانچہ عمومًا ان ہی صحیح احادیث کا وہ اخراج فرماتے ہیں جو ان کے اختیار کردہ مذہب فقہی کی دلیل ہوتی ہیں، اسی لیے علامہ محمد یوسف بنوری رحمہ اللہ کتب ستہ کے مصنفین کے متعلق عمومی طور سے ایک مبنی برحقیقت بات فرماتے ہیں:

''میں نے پہلے بھی یہ بات کہی اور اب بھی کہتا ہوں کہ اِن حضرات ائمہ محدثین بخاری ومسلم وغیرہ نے فقہی اور اختلافی مسائل میں اپنا ایک نقطۂ نظر متعین فرمالیا ہے، خواہ خود اجتہاد کر کے یا اپنے ائمہ متبوعین کی تقلید کرتے ہوئے، پھر جب انھوں نے کتب حدیث مدون فرمائیں تو بیشتر ان ہی احادیث کا اخراج فرمایا جن سے ان کے مذہب یا موقف کی تائید ہوتی تھی اور بقیہ سے صرف نظر فرمایا، علاوہ ان حضرات کے جنھوں نے اپنی کتاب کی شرط یا بنیاد ہی اس بات کو بنایا کہ وہ اختلافی مسائل میں فریقین کے دلائل پیش فرمائیں گے، جیسے امام ترمذی، ابن ابی شیبہ، عبدالرزاق اور امام احمد رحمہم اللہ تعالیٰ (معارف السنن ٦ / ٣٧٩ - ٣٨٠)

بحث سوم: صحیحین کی احادیث کی تعداد کے سلسلے میں علماء کرام کے اپنے اپنے انداز اور ذوق کی وجہ سے اختلاف ہوا ہے۔

صحیح بخاری کی احادیث کی تعداد

حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں کہ بخاری میں مکررات کے ساتھ احادیث کی تعداد (۷۲۷۵) ہے، مکررات کے حذف کے ساتھ (۴۰۰۰) ہے یہ تعداد محمد بن یوسف فربری کے نسخہ کے مطابق ہے۔

اور حماد بن شاکر کے نسخہ کے مطابق دوسو احادیث اور کم ہو جائیں گی جبکہ ابراہیم بن معقل کے نسخہ میں تین سو روایات کم ہیں۔ (التقييد والإيضاح ص ۲۷، شرح التبصرة والتذكرة ص ٤٨)

علامہ نوویؒ نے ابن صلاحؒ کی موافقت کی ہے یہ کہتے ہوئے کہ مذکورہ تعداد صرف مرفوع متصل احادیث کی ہے؛ لیکن حافظ ابن حجرؒ نے نئے سرے سے ہر ہر کتاب اور باب کی احادیث شمار کی ہیں تو نتیجہ اس سے مختلف نکلا ہے۔

حافظ ابن حجرؒ کے شمار کے مطابق متصل مرفوع احادیث کی تعداد مکررات کے ساتھ (۷۳۹۷) ہے جن میں معلقات وموقوفات شامل نہیں ہیں۔

اور معلق احادیث کی تعداد (۱۳۴۱) ہے اور متابعات کی تعداد (۳۴۴) ہے، مجموعہ (۹۰۸۲) حدیثیں ہیں ان میں آثارِ صحابہ وتابعین شامل نہیں ہیں۔ (هدي الساري ص ٦٤٨ - ٦٥٣)

آخر میں حافظ ابن حجرؒ نے ہر ہر صحابی کی حدیث کو شمار کرنے کے بعد نتیجہ نکالا تو بغیر تکرار کے متصل متون کی تعداد (۲۶۰۲) ہوئی اور ان تعلیقات کی تعداد جن کو امام نے دوسری جگہ سند متصل سے ذکر نہیں کیا ہے (۱۵۹) ہوئی، مجموعہ کل احادیث کا بغیر تکرار کے (۲۷۶۱) ہوا ہے۔ (هدي الساري ص ٦٦١)

دیکھئے! کہاں چار ہزار اور کہاں دو ہزار سات سو اکسٹھ؟ یعنی ابن حجر کی تنقیح کے مطابق غیر مکرر مرفوع احادیث کی تعداد ابن صلاح کی ذکر کردہ تعداد سے (۱۲۳۹) حدیث کم ہے۔

فائدہ: یہاں یہ بات ذہن نشین رہے کہ موجودہ دَور میں مختلف لوگوں کی جانب سے احادیث بخاری کی ترقیم ہوئی ہے اور سب کی ترقیمات میں خاصا اختلاف ہے، اس اختلاف کی وجہ ایک ہی سند سے کئی ایک متن وارد ہونے کی صورت میں سب کو الگ الگ یا ایک ہی حدیث قرار دینے کا ذوقی اختلاف ہے؛ البتہ حوالہ کے لیے شیخ فؤاد عبدالباقی رحمہ اللہ کی ترقیم کا استعمال اہلِ علم میں زیادہ رائج ہے۔ (حدیث اور فہمِ حدیث: ۱۴۶)

صحیح مسلم کی احادیث کی تعداد:

اس سلسلہ میں دو نقطۂ نظر پائے جاتے ہیں: (۱) مکرر احادیث سمیت شمار کیا جائے اور ہر ہر سند پر الگ الگ نمبر لگایا جائے۔ (۲) صرف ان سندوں کو شمار کیا جائے جن کے ساتھ متن لگا ہوا ہے۔

اگر ہر ہر سند کے ساتھ شمار کریں تو احمد بن سلمہ کے بیان کے مطابق صحیح مسلم کی احادیث کی تعداد بارہ ہزار ہے اور

مکرر سندوں کونظرانداز کر کے صرف متون پر نمبر لگایا جائے تو علامہ نوویؒ کے بیان کے مطابق حدیثوں کی تعداد (۴۰۰۰) ہے۔(التقييد والإيضاح : ص ۲۷، شرح الألفية ۴۸/۱،التقريب مع التدريب ص ۴۹)

فائدہ: شیخ فؤاد عبدالباقی کی ترقیم کے مطابق کل کتب کی تعداد ۵۴ ہے انہوں نے ہر کتاب کی حدیثوں پر نئے سرے سے الگ الگ نمبر لگائے ہیں اور کتب کے ذیل میں جو ابواب ہیں ان پر بھی نمبر لگائے ہیں، اسی طرح شروع سے اخیر تک مکررات کو نظرانداز کرتے ہوئے ہر حدیث پر سلسلہ وار نمبر لگایا ہے، چنانچہ کتاب التفسیر کی آخری حدیث پر جو نمبر پڑا ہوا ہے وہ (۳۰۳۳) ہے۔(حدیث اور فہم حدیث ۱۶۴)

فائدہ: متفق علیہ احادیث کی تعداد ۲۳۰۶ ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے علامہ جوزقیؒ کے حوالے سے نقل فرمایا ہے۔(النكت على كتاب ابن الصلاح ۲۹۸/۱) لیکن شیخ فواد عبدالباقی نے ''اللؤلؤ المرجان فيما اتفق عليه الشيخان'' لکھی ہے، تو انہوں نے متفق علیہ احادیث کی تعداد (۲۰۰۶) بیان فرمائی ہے۔

***

ثُمَّ إِنَّ الزِّيَادَةَ فِي الصَّحِيحِ عَلَى مَا فِي الْكِتَابَيْنِ يَتَلَقَّاهَا طَالِبُهَا مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ أَحَدُ الْمُصَنَّفَاتِ الْمُعْتَمَدَةِ الْمَشْهُورَةِ لِأَئِمَّةِ الْحَدِيثِ، كَأَبِي دَاوُدَ السِّجِسْتَانِيِّ، وَأَبِي عِيسَى التِّرْمِذِيِّ، وَأَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ النَّسَائِيِّ، وَأَبِي بَكْرِ بْنِ خُزَيْمَةَ، وَأَبِي الْحَسَنِ الدَّارَقُطْنِيِّ، وَغَيْرِهِمْ .مَنْصُوصًا عَلَى صِحَّتِهِ فِيهَا . وَلا يَكْفِي فِي ذَلِكَ مُجَرَّدُ كَوْنِهِ مَوْجُودًا فِي كِتَابِ أَبِي دَاوُدَ، وَكِتَابِ التِّرْمِذِيِّ، وَكِتَابِ النَّسَائِيِّ، وَسَائِرِ مَنْ جَمَعَ فِي كِتَابِهِ بَيْنَ الصَّحِيحِ وَغَيْرِهِ.

وَيَكْفِي مُجَرَّدُ كَوْنِهِ مَوْجُودًا فِي كُتُبِ مَنِ اشْتَرَطَ مِنْهُمُ الصَّحِيحَ فِيمَا جَمَعَهُ، كَكِتَابِ ابْنِ خُزَيْمَةَ، وَكَذَلِكَ مَا يُوجَدُ فِي الْكُتُبِ الْمُخَرَّجَةِ عَلَى كِتَابِ الْبُخَارِيِّ وَكِتَابِ مُسْلِمٍ، كَكِتَابِ أَبِي عَوَانَةَ الإِسْفَرَائِينِيِّ، وَكِتَابِ أَبِي بَكْرٍ الإِسْمَاعِيلِيِّ، وَكِتَابِ أَبِي بَكْرٍ الْبُرْقَانِيِّ، وَغَيْرِهَا، مِنْ تَتِمَّةٍ لِمَحْذُوفٍ، أَوْ زِيَادَةِ شَرْحٍ فِي كَثِيرٍ مِنْ أَحَادِيثِ الصَّحِيحَيْنِ .وَكَثِيرٌ مِنْ هَذَا مَوْجُودٌ فِي (الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ) لِأَبِي عَبْدِ اللهِ الْحُمَيْدِيِّ .

ترجمہ : پھر صحیحین میں موجود صحیح احادیث پر زیادتی کا خواہشمند اس کو اس ذخیرہ سے حاصل کر سکتا ہے جس پر ائمہ حدیث مثلاً ابوداؤد سجستانی، ابوعیسیٰ ترمذی، ابوعبدالرحمٰن نسائی، ابوبکر ابن خزیمہ، ابوالحسن دارقطنی وغیرہم کی قابل اعتماد اور مشہور تصنیفات مشتمل ہیں؛ دراں حالے کہ ان میں اس حدیث کی صحت کی صراحت کردی گئی ہو۔ابوداؤد، ترمذی،

نسائی اور بقیہ ان حضرات کی کتب جنہوں نے صحیح اور غیر صحیح سب کو جمع کیا ہے؛ میں کسی حدیث کا محض موجود ہونا اس کی تصحیح کے لئے کافی نہیں ہے۔

اور اُن محدثین کی کتابوں میں جنہوں نے اپنی جمع کردہ احادیث میں صحیح کی شرط لگائی ہے؛ محض حدیث کا پایا جانا ہی اس کی صحت کے لیے کافی ہے، جیسے ابن خزیمہؒ کی کتاب۔ اِسی طرح امام بخاری ومسلم رحمہما اللہ کی کتابوں پر لکھی جانی والی مستخرجات مثلاً ابوعوانہ اسفرائینی، ابوبکر اسماعیلی، ابوبکر برقانی وغیرہم کی کتابوں میں بہت سی احادیثِ صحیحین میں کسی محذوف کے تتمے، یا کسی شرح کی زیادتی کے قبیل سے جو کچھ پایا جاتا ہے اس کا بھی یہی حال ہے، (وہ بھی صحیح کے حکم میں ہوتا ہے)۔اور اس طرح کی بہت سے اضافے (جن میں محذوف کے تتمات اور شرح کی زیادتی پائی جاتی ہے) ابو عبداللہ حمیدی کی ''**الجمع بین الصحیحین**''، میں موجود ہے۔

تشریح: حافظ ابن صلاحؒ نے فرمایا تھا کہ شیخین نے صحیح کا استیعاب نہیں کیا ہے؛ بلکہ صحیح احادیث دیگر کتب میں بھی موجود ہیں۔اس عبارت میں حافظ اسی بات کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ صحیح احادیث میں اضافہ کا خواہش مند شخص ان کتب معتمدہ ومشہورہ کی مراجعت کرے جن کے مصنفین نے اپنی کتب میں احادیث کی صحت کی وضاحت فرمادی ہے، یا تو اجمالی طور پر یا صریح طور پر، مثلاً سنن اربعہ، چنانچہ امام ترمذی رحمہ اللہ ہر حدیث پر حکم کی وضاحت فرماتے ہیں، اور امام نسائی وابوداود نے اجمالی طور پر اپنی کتابوں کا حال واضح فرمایا ہے، لیکن چوں کہ یہ حضرات صحیح اور غیر صحیح دونوں طرح کی احادیث اخراج فرماتے ہیں؛ اس لئے جب تک خود مصنف یا کسی اور محدث کی جانب سے اس کی صحت کی تصریح نہ پائی جائے اس کو صحیح نہیں سمجھا جائے گا۔

علاوہ ازیں صحیح احادیث ان مصنفین کی کتب میں ملیں گی جنہوں نے صحت کا التزام کیا ہے جیسے صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان، یا ان کتب میں ملیں گی جو صحیحین یا ان میں سے کسی پر بشکل مستخرج تصنیف کی گئی ہیں۔

''**من تتمة لمحذوف**'' اس عبارت سے مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ چوں کہ مستخرِج ان شرائط کو ملحوظ رکھتا ہے جو اصل کتاب مثلاً صحیحین میں مصنف کے پیشِ نظر ہوتی ہیں، نیز مستخرِج اصل کتاب کے الفاظ کا پابند بھی نہیں ہوتا، بل کہ وہ حدیث جس لفظ سے اس کے پاس پہونچی ہوتی ہے اسی لفظ کو اپنی مستخرج میں ذکر کرتا ہے، اس لئے لازمی طور پر اس کی تخریج کردہ حدیث میں کچھ ایسے ٹکڑے زائد ہوتے ہیں جو اصل کتاب میں نہیں ہوتے جن سے اصل کتاب میں

مذکورہ الفاظ کے سمجھنے میں مدد ملتی ہے، یا زائد مفہوم ومضمون کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، چوں کہ یہ زوائد عموماً اسی سند سے آتے ہیں جس سند سے صحیح کے مصنف نے حدیث روایت کی ہے، اس لئے ان زوائد پر بھی لازماً صحیح کا حکم لگے گا۔

نوٹ: مستخرجات اوران کی حیثیت پر کلام پانچویں تفریع میں ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: حافظ ابن کثیرؒ نے علامہ نوویؒ کے حوالہ سے صحیح احادیث کے مظان میں مسند امام احمد کے علاوہ معاجم ثلاثہ (کبیر، اوسط، صغیر) مسند ابویعلی، مسند بزار اوران کے علاوہ جتنے بھی معاجم واجزاء ہیں سب کو شامل کیا ہے اور فرماتے ہیں کہ متبحر عالم اس میں غور کرنے کے بعد اس پر صحت کا حکم لگائے گا۔ (الباعث الحثیث ص ۲۶)

علامہ عراقیؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے "منصوصًا علی صحته" کی قید لگائی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن صلاحؒ نے یہ بات اپنے اسی نقطۂ نظر کو سامنے رکھ کر کہی ہے کہ ان ائمہ نے اپنی ان مشہور ومعتمد تصنیفات میں ان احادیث کی تصحیح کی ہو تو روایت صحیح ہوگی ورنہ نہیں۔ علامہ عراقیؒ اس پر رَد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تصحیح کریں یا نہ کریں اگر ان کتابوں کے مصنفین کے علاوہ دیگر ائمہ کی طرف سے بھی کسی روایت کی تصحیح منقول ہو جیسا کہ سوالات یحییٰ بن معین اور سوالات احمد بن حنبل میں تصحیح کی تصریحات ہوتی ہیں؛ تب بھی اس کو صحیح ہی کہا جائے گا۔ (التقیید والإیضاح : ص ۲۷، تدریب ۴۹، ظفر الامانی ص ۱۳۱)

تنبیہ: ماقبل میں دوسری تفریع کے تحت استاذ محترم کے حوالے سے یہ نقل کیا گیا تھا کہ ابن صلاحؒ نے مطلق تصحیح وتحسین کا دروازہ بند نہیں کیا ہے، بل کہ انھوں نے یہ بات صرف اجزاء غیر مشہورہ میں پائی جانے والی روایات کی بابت فرمائی ہے، باقی کتب مشہورہ ومعتمدہ کی احادیث کی بابت اگر خود مصنفؒ نے یا کسی بھی امام نے صحت کی صراحت فرمائی ہو تو بے شک ابن صلاحؒ بھی اس کی صحت کو تسلیم کرتے ہیں، بل کہ خود بھی تصحیح کرتے ہیں اور تصحیح کا حق دیگر حضرات کو بھی دیتے ہیں، اس لئے حافظ عراقی کا یہ نقد ابن صلاحؒ پر وارد نہیں ہوتا، کیوں کہ ابن صلاحؒ کے قول "منصوصًا علی صحته" کا یہ مطلب نہیں ہے کہ خود اس مشہور کتاب کا مصنف ہی اس کی صحت کی تصریح کرے، بل کہ اس کی صحت کی تصریح کہیں سے بھی ہو جائے اس کو صحیح مانا جائے گا، یہ بات خود ابن صلاح ہی فرما رہے ہیں، واللہ اعلم۔

صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان کا درجہ:

صحیح ابن خزیمہ کے مصنف محمد بن اسحاق بن خزیمہ نیساپوری (م ۳۱۱ھ) ہیں جو ابن حبان کے استاذ ہیں۔ ابن

خزیمہ کی کتاب ایک عرصہ تک اہلِ علم کے درمیان متداول رہی، پھر اس کا کچھ حصہ تقریباً نصف آخر حوادثِ زمانہ کی نذر ہوگیا، شروع کا آدھا حصہ ڈاکٹر مصطفیٰ اعظمیؒ کی تحقیق سے طبع ہوا ہے۔

امام ابن خزیمہ اور امام ابن حبان کا موضوع اگر چہ اپنی کتب میں ان احادیث کا جمع کرنا ہے جو ان کے نزدیک صحیح ہیں؛ لیکن ان کی حدیثوں کی سند اور رجال پر تحقیقی نظر ڈالنے کے بعد محدثین اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ان کی سب احادیث اصطلاحی اعتبار سے صحیح کا مصداق نہیں ہیں؛ بلکہ ان میں حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ کی تعداد بہت ہے، جس سے یہ نتیجہ نکالنا مشکل نہیں ہے کہ ابن خزیمہ اور ابن حبان کے نزدیک صحیح سے مراد ''**مايصلح للاحتجاج**'' یعنی وہ حدیث جس سے استدلال کیا جاسکے، عام اِس بات سے کہ اصطلاحاً وہ صحیح لذاتہ ہو یا صحیح لغیرہ ہو یا حسن لذاتہ ہو یا حسن لغیرہ ہو، ان کے نزدیک حدیث حسن حدیثِ صحیح کی قسیم نہیں ہے؛ بلکہ اس کی قسم ہے۔

نیز ان حضرات نے صحت کا حکم لگانے میں حدیث کے شذوذ وعلت سے محفوظ ہونے کو بھی شرط نہیں قرار دیا ہے؛ جیسا کہ ابن خزیمہ کی کتاب کے اس نام سے ظاہر ہے جو انھوں نے خود رکھا ہے: ''**المسند الصحيح المتصل بنقل العدل عن العدل من غير قطع في السند ولاجرح في النقلة**''. (سند متصل ہو راوی جرح سے پاک ہو اور عادل ہو) ایسے شخص کی روایت صحیح ہے۔ (صحيح ابن خزيمة ۱/۳، ۱۸۶/۳)

ظاہر ہے یہ تعریف صحیح کی مشہور تعریف سے الگ ہے، اگر چہ متقدمین کے نظریہ کے بالکل مطابق ہے، علامہ صنعانیؒ فرماتے ہیں ابن خزیمہ کی بہت سی ایسی احادیث ہیں جو درجۂ حسن کو بھی نہیں پہنچی، چہ جائے کہ وہ صحیح ہوں، شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ نے متعدد مثالیں ''**الأجوبة الفاضلة**'' کے حاشیہ میں نقل فرمائیں اور یہ ثابت کیا کہ ابن خزیمہ کی روایات علی الاطلاق صحیح نہیں ہیں۔ (الأجوبة الفاضلة ص ۱۴۴ - ۱۴۸)

تاہم اس میں شبہہ نہیں کہ ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے احادیث کی تخریج کے بعد اگر ان پر کوئی نقد نہیں فرمایا، یا ''**إن صح الخبر**'' جیسے الفاظ سے تردد یا شک کا اظہار نہیں فرمایا تو وہ حدیث ان کے نزدیک حجت ہے، اور انھوں نے اس لائق سمجھا ہے کہ اس حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے، حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ کی درج ذیل عبارت صحیح ابن حبان اور صحیح ابن خزیمہ دونوں کے تعلق سے مذکورہ بالا حقیقت کو آشکارا کردیتی ہے، ملاحظہ ہو:

''**لم يلتزم ابن خزيمة وابن حبان في كتابيهما أن يخرجا الصحيح الذي اجتمعت فيه الشروط**

التي ذكرها المؤلف (ابن الصلاح) ؛ لأنهما ممن لا يرى التفرقة بين الصحيح والحسن ، بل عندهما أن الحسن قسم من الصحيح، لا قسيمه، ... فإذا تقرر ذلك عرفت أن حكم الأحاديث التي في كتاب ابن خزيمة وابن حبان : صلاحية الاحتجاج بها لكونها دائرة بين الصحيح والحسن ما لم يظهر في بعضها علة قادحة ، وأما أن يكون مراد من يسميها صحيحة : أنها جمعت الشروط المذكورة في حد الصحيح فلا ، والله أعلم . (النكت على كتاب ابن الصلاح ١/ ١٤٦ – ١٤٧)

***

وَاعْتَنَى الْحَاكِمُ أَبُو عَبْدِ اللهِ الْحَافِظُ بِالزِّيَادَةِ فِي عَدَدِ الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ عَلَى مَا فِي الصَّحِيحَيْنِ، وَجَمَعَ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ سَمَّاهُ (الْمُسْتَدْرَكَ) أَوْدَعَهُ مَا لَيْسَ فِي وَاحِدٍ مِنَ الصَّحِيحَيْنِ مِمَّا رَآهُ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ، قَدْ أَخْرَجَا عَنْ رُوَاتِهِ فِي كِتَابَيْهِمَا، أَوْ عَلَى شَرْطِ الْبُخَارِيِّ وَحْدَهُ، أَوْ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ وَحْدَهُ، وَمَا أَدَّى اجْتِهَادُهُ إلى تَصْحِيحِهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى شَرْطِ وَاحِدٍ مِنْهُمَا.

وَهُوَ وَاسِعُ الْخَطْوِ فِي شَرْطِ الصَّحِيحِ، مُتَسَاهِلٌ فِي الْقَضَاءِ بِهِ .فَالأَوْلَى أَنْ نَتَوَسَّطَ فِي أَمْرِهِ فَنَقُولَ :مَا حَكَمَ بِصِحَّتِهِ، وَلَمْ نَجِدْ ذَلِكَ فِيهِ لِغَيْرِهِ مِنَ الأَئِمَّةِ، إِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبِيلِ الصَّحِيحِ فَهُوَ مِنْ قَبِيلِ الْحَسَنِ، يُحْتَجُّ بِهِ وَيُعْمَلُ بِهِ، إِلَّا أَنْ تَظْهَرَ فِيهِ عِلَّةٌ تُوجِبُ ضَعْفَهُ.

وَيُقَارِبُهُ فِي حُكْمِهِ صَحِيحُ أَبِي حَاتِمِ بْنِ حِبَّانَ الْبُسْتِيِّ رَحِمَهُمُ اللهُ أَجْمَعِينَ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

ترجمه : اور حافظ ابوعبداللہ حاکم رحمہ اللہ نے صحیحین میں موجود حدیث صحیح کی تعداد پر اضافہ پر توجہ دی، اور اس کو ایک کتاب میں جمع کر دیا جس کا نام "المستدرك" رکھا، اس میں انہوں نے ان احادیث کو رکھا ہے جو صحیحین میں سے کسی میں موجود نہیں ہیں، جن کو انہوں نے شیخین کی شرط کے مطابق پایا، یعنی ان کے رُواۃ سے شیخین نے اپنی کتابوں میں احادیث کا اخراج کیا ہو، یا جن کو صرف بخاری کی شرط کے مطابق پایا، یا صرف مسلم کی شرط کے مطابق پایا، اوران حدیثوں کو بھی رکھا ہے جن کی تصحیح کا ان کے اجتہاد نے فیصلہ کیا ہے؛ اگر چہ وہ صحیحین میں سے کسی کی شرط کے مطابق نہ ہوں۔

اور امام حاکمؒ صحیح کی شرط کے سلسلے میں لمبے لمبے قدم اٹھانے والے ہیں اور حدیث کی صحت کا فیصلہ کرنے میں سہل انگار ہیں، تو بہتر یہ ہے کہ ہم ان کے معاملہ میں میانہ روی اختیار کریں، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ وہ حدیث جس کی صحت کا

انہوں نے فیصلہ کیا ہے اور اس حدیث کی تصحیح ہمیں ان کے علاوہ ائمہ کے یہاں نہ ملے؛ وہ اگر صحیح کے قبیل سے نہیں ہوگی تو حسن کے قبیل سے تو ہوگی ہی، اس سے استدلال کیا جائے گا اور اس پر عمل کیا جائے گا؛ مگر یہ کہ اس میں کوئی علت ظاہر ہو جائے جو اس کے ضعف کی موجب ہو اور اسی کے قریب قریب ابو حاتم بن حبان بُستی کی کتابِ صحیح کا بھی حکم ہے۔

تشریح: حافظ ابن صلاحؒ نے اپنے قول ''**فإن المستدرك على الصحيحين للحاكم أبي عبدالله كتاب كبير**'' سے یہ ثابت کیا تھا کہ مستدرک حاکم میں صحیح احادیث کی تعداد بہت زیادہ ہے، اب ''**واعتنى الحاكم إلخ**'' سے اسی بات کی مزید وضاحت کرنا چاہتے ہیں: تاکہ حاکم کا نہج، اور صحت کا حکم لگانے کے سلسلہ میں ان کا مزاج اور طریقہ بھی واضح ہو جائے۔

قبل اس کے کہ امام حاکم کی مستدرک کا نہج بیان کیا جائے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مستدرک کے معنی بیان کردیے جائیں، مستدرک کہتے ہیں ایسی کتاب کو جس میں کسی مصنف سے چھوٹی ہوئی وہ احادیث ذکر کی جائیں جو اس مصنف کی شرط پر ہوں، یعنی ان ہی شرائط وخصوصیات کا لحاظ رکھا جائے جو اصل کتاب میں ملحوظ تھیں۔

چنانچہ امام حاکم نے صحیحین پر استدراک کیا اور چار طرح کی احادیث نقل فرمائی ہیں۔

(۱) کچھ تو وہ ہیں کہ جن کے متعلق حاکمؒ نے بخاری ومسلم دونوں کی شرط پر یا ان میں سے کسی ایک کی شرط پر ہونے کی تصریح کی ہے، جس کی تعبیر ان کے یہاں: ''**صحيح على شرط الشيخين**''، یا ''**على شرط البخاري**'' یا ''**على شرط مسلم**'' ہے۔

(۲) کچھ وہ ہیں جو دونوں میں سے کسی کی بھی شرط پر نہیں ہیں؛ لیکن حاکم کو ان کے صحیح ہونے کا گمان تھا؛ چنانچہ ان کے صحیح ہونے کی انہوں نے صراحت فرمادی ہے جس کی تعبیر عموماً ''**صحيح** '' یا ''**صحيح الاسناد**'' ہوتی ہے۔

(۳) کچھ وہ ہیں جو حاکم کے نزدیک بھی صحیح نہیں ہیں؛ چنانچہ انہوں نے ان کے ضعیف ہونے کی صراحت فرمادی ہے، مگر صرف اس وجہ سے ان کا اخراج فرمایا ہے کہ باب میں اخراج کردہ دوسری احادیث کے لیے وہ شاہد یا مؤید ہوتی ہیں۔

(۴) کچھ حدیثیں ایسی ہیں جن پر حاکم نے سکوت کیا ہے اور ان پر کوئی حکم نہیں لگایا ہے۔

حافظ ابن صلاحؒ نے صرف شروع کی دو قسموں کا تذکرہ کیا ہے۔ قسم اوّل کو ''**مما رآه على شرط الشيخين**'' سے اور قسمِ ثانی کو ''**و ماأدّى اجتهاده إلخ**'' سے بیان فرمایا ہے۔ (نیز دیکھئے: حدیث اور فہمِ حدیث ص ۱۰۳)

شیخین کی شرط کا مطلب

"قد أخرجا عن رواته في كتابيهما إلخ" اس عبارت سے مصنفؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حاکم کے نزدیک کسی حدیث کے شیخین یا ان میں سے کسی ایک کی شرط پر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے تمام رُواۃ شیخین یا ان میں سے کسی ایک کے رُواۃ ہوں، یعنی جن راویوں سے شیخین نے احادیث کی تخریج کی ہے حاکم بھی انہی راویوں سے احادیث لاتے ہیں اور اس روایت کو وہ "صحيح على شرط الشيخين" یا "على شرط البخاري" یا "على شرط مسلم" کہتے ہیں۔

حافظ عراقیؒ فرماتے ہیں کہ حاکم نے شرطِ شیخین سے ان کے بعینہٖ رُواۃ سے احادیث کا اخراج مراد نہیں لیا ہے؛ بل کہ حاکم کی مراد ایسے رُواۃ ہیں جو صحیحین کے رُواۃ کے مثل ہیں؛ چنانچہ خود امام حاکم نے مقدمہ مستدرک میں اس بات کی وضاحت فرمائی ہے کہ ان کے یہاں حدیث کے على شرط الشيخين أو أحدهما کا کیا مطلب ہے؟ فرماتے ہیں:

وأنا أستعين الله تعالىٰ على إخراج أحاديث رواتُها ثقات قداحتج بمثلها الشيخان أوأحدهما.

دیکھئے! حاکم نے مثل کا لفظ استعمال کیا ہے، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ حاکم کی مراد بعینہٖ صحیحین کے رُوات نہیں ہیں؛ بلکہ ان کے رواۃ جیسی صفات کے حامل رُوات مراد ہیں، خواہ وہ روات خود بخاری و مسلم میں آئے ہوں یا نہ آئے ہوں؛ لیکن ناقدین نے بعینہٖ رُوات کو مراد لے کر حاکم کی طرف ایک غلط بات منسوب کردی اور پھر جب کسی حدیث کو امام حاکم مثلاً "صحيح على شرط الشيخين" کہتے ہیں اور اس کا کوئی راوی صحیحین میں نہیں ہوتا تو حاکم کو الزام دیتے ہیں کہ حاکم سے چوک ہوئی، تلخیص مستدرک میں حافظ ذہبی کے طرزِ عمل سے یہی ظاہر ہوتا ہے، اور حافظ ابن صلاحؒ نے بھی یہی سمجھا ہے؛ بلکہ ابن دقیق العید نے بھی اسی کی صراحت کی ہے، جب کہ شیخین کی شرط یا کسی ایک کی شرط کا یہ مطلب مراد لینا "تأويل القول بما لا يرضى به القائل" کے مرادف ہے، حافظ عراقیؒ فرماتے ہیں کہ حاکم کی تصریح اس بات کے منافی ہے جو ان حضرات نے سمجھا ہے۔ (التقييد والإيضاح ص ۲۹، تدريب ص ۶۳)

"وهو واسع الخطوفي شرط الصحيح إلخ" اس عبارت سے حافظ ابن صلاحؒ نے اجمالاً امام حاکم پر متساہل ہونے کا حکم لگایا ہے۔ علاوہ ازیں امام حاکم کو علامہ عینیؒ نے "البناية" میں، حافظ سیوطیؒ نے "التعقبات على

ابن الجوزی'' میں اور حافظ زیلعیؒ نے ''**نصب الرایة**'' میں متساہل کہا ہے اور ان کے علاوہ دیگر مشہور محدثین نے حاکم کو متساہل مانا ہے۔ امام حاکم کا تساہل ضعیف احادیث کی تصحیح تک ہی محدود نہیں؛ بلکہ موضوع احادیث کی تصحیح تک پہونچ گیا ہے۔(الأجوبة الفاضلة: ص ۸۱)

امام حاکم کا تساہل کیا ہے؟

علامہ زیلعیؒ نے ''نصب الرایۃ'' میں تساہل کی وجوہات ذکر فرمائی ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(۱) شیخین اگر کسی متکلم فیہ راوی کی روایت نقل کرتے ہیں تو اس کی احادیث سے ان ہی احادیث کو لیتے ہیں جن میں اس کا کوئی متابع یا کوئی شاہد مل جائے اور معلوم ہو جائے کہ حدیث کی کچھ اصل ہے۔ ایسی حدیث کا اخراج نہیں کرتے جس میں وہ متفرد ہو اور ثقات کی مخالفت کرتا ہو۔ جیسے امام مسلمؒ نے ابو اویس راوی کی روایت ''**قسمت الصلاة بيني وبين عبدي**'' کا اخراج کیا ہے؛ لیکن یہ راوی متفرد نہیں ہے؛ بلکہ امام مالک، شعبہ، ابن عیینہ جیسے کبار محدثین نے بھی اس کو روایت کیا ہے، تو حدیث کی متابعت موجود ہے۔ شیخین متکلم فیہ راوی کی روایت اسی انداز سے تخریج کرتے ہیں۔ لیکن امام حاکم کا تساہل یہاں یہ ہوا کہ انہوں نے یہ دیکھا کہ یہ مسلم کا راوی ہے؛ چنانچہ اس کی حدیث نقل فرما دی اور یہ نہیں دیکھا کہ مسلم اس کی حدیث کس شرط کے ساتھ لیتے ہیں۔

(۲) امام حاکمؒ کا تساہل یہ بھی ہے کہ ''**سماك عن عكرمة عن ابن عباس**''، جیسی سند جس میں بخاری و مسلم کی شرطوں میں تلفیق ہوتی ہے اس سے کسی حدیث کو روایت کر کے فرماتے ہیں کہ یہ بخاری کی شرط پر ہے یا مسلم کی شرط پر ہے، چنانچہ سماک مسلم کے راوی ہیں اور عکرمہ بخاری کے، اور مجموعہ دونوں میں سے کسی کی شرط پر نہیں ہے۔

(۴) بسا اوقات ایک راوی کسی معین شیخ سے خصوصی لگاؤ کی وجہ سے اس سے روایت کرنے میں ثقہ ہوتا ہے، چنانچہ شیخین اس کی اُسی شیخ سے روایت لے لیتے ہیں، جب کہ دوسرے شیخ سے اس کی روایت میں ضعف یا کوئی جھول ہوتا ہے تو اُس شیخ سے اس کی روایت نہیں لیتے، حالاں کہ وہ دوسرا شیخ بھی صحیحین کا راوی ہے، مثلاً خالد بن مخلد قطوانی عن سلیمان بن بلال کے طریق سے بخاری نے تخریج فرمائی ہے، مگر خالد عن عبداللہ بن مثنیٰ کے طریق سے نہیں، یا جیسے ہشیم اور زہری دونوں شیخین کے راوی ہیں، مگر خاص ہشیم عن الزہری بہ ہیئت ترکیبی ضعیف ہے، اسی طرح ہمام عن ابن جریج

مجموعہ ضعیف ہے، اگر چہ ہمام اور ابن جریج دونوں الگ الگ صحیح کے راوی ہیں، مگر حاکم اسی ہیئت کے ساتھ روایت کر کے اس سند کو شیخین یا کسی ایک کی شرط پر بتا دیتے ہیں، جو یقیناً تساہل ہے۔

(۵) ایسا بھی بکثرت ہوتا ہے کہ حاکم ایسی روایت کو جس میں کوئی متہم بالکذب یا ضعیف راوی ہو اور بقیہ رجال شیخین کے ہوں اس کو صحیح علیٰ شرط الشیخین کہہ دیتے ہیں جو کھلا ہوا تساہل ہے۔(نصب الرایة ۱/ ۳٤۱، وتدریب ۱/ ٦۳)

حاکم کے تساہل کی وجہ

سوال یہ ہے کہ اس طرح کی حدیثوں کو حاکم نے مستدرک میں کیسے جگہ دے دی؟ اس کا جواب حافظ ابن حجرؒ یہ دیتے ہیں کہ اولاً ان کو جن احادیث کے متعلق شبہہ ہوا کہ یہ بخاری ومسلم کی شرط پر یا مطلق شرائط صحت پر اتر سکتی ہیں ان کو اس نیت سے جمع کر لیا کہ دوبارہ تنقیح کریں گے؛ لیکن زندگی نے وفا نہ کی اور تنقیح کا موقع نہ ملا، یہی وجہ ہے کہ شروع کے دو تہائی حصہ میں ضعیف حدیثوں کی تعداد بہت کم ہے اور اخیر کے ایک تہائی میں بہت زیادہ ہے۔ (تدریب ص ۵۰)

مستدرک کی حیثیت

"**إن لم یکن من قبیل الصحیح فهو من قبیل الحسن**" حافظ ابن صلاحؒ مستدرک کی احادیث کے متعلق اپنا ایک معتدل موقف ظاہر فرما رہے ہیں کہ اگر کوئی حدیث صرف مستدرک میں تخریج وتصحیح شدہ ہو، کسی اور امام نے اس پر حاکم کی موافقت نہ فرمائی ہو اور نہ ہی ان کی مخالفت کی ہو تو وہ حدیث اگر صحیح نہ قرار پائے تو کم از کم حسن کے درجہ کی ہوگی، یعنی قابل استدلال ہوگی اور اس پر عمل کیا جائے گا۔

حافظ زین الدین عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حافظ بدرالدین ابن جماعہ نے کہا کہ مستدرک کی احادیث پر علی الاطلاق اس پر حسن ہونے کا حکم نہیں لگے گا؛ بلکہ تحقیق وتفتیش کے بعد حکم لگایا جائے گا، وہ صحیح، حسن اور ضعیف کسی بھی درجہ کی ہو سکتی ہے۔(التقیید والإیضاح: ص ۲۹، تدریب ۵۱)

علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ مستدرک میں بہت سی احادیث تو واقعی شیخین یا کسی ایک کی شرط پر ہیں، بل کہ مجموعی طور سے ایسی احادیث کی مقدار تقریباً نصفِ کتاب ہے، ایک چوتھائی تقریباً وہ احادیث ہیں جو امام حاکم کے نزدیک صحیح ہیں اگر چہ ان میں سے بعض میں کلام ہے۔ اور بقیہ ربع میں منکر، ضعیف اور موضوع ہیں۔

علامہ ذہبیؒ نے مستدرکِ حاکم کی تلخیص کی ہے اور بہت سی احادیث میں امام حاکم سے اتفاق کیا ہے اور بعض میں اختلاف کیا ہے، اگر ضعیف ہے تو اس کو واضح کیا ہے اور اگر موضوع ہے تو اس کی بھی صراحت مدلل طور سے فرمائی ہے؛ بلکہ مستدرک سے موضوع احادیث علاحدہ کرنے کے بعد مستقل ان کو ایک رسالہ میں جمع فرمادیا ہے جن کی تعداد تقریباً (۱۰۰) ہے۔ اسی لیے محدثین کا اتفاق ہے کہ حاکم سے کسی بھی حدیث کو نقل کرنے کے بعد علامہ ذہبیؒ کا حکم بھی نقل کرنا ضروری ہے، کسی حدیث پر صحت کا حکم لگانے کے لیے ذہبیؒ کی موافقت ضروری ہے۔ (تدریب ۵۰، الوسیط ۲۴۱، سیر اعلام النبلاء ۱۷/ ۱۷۶)

ابن حبان کی تصحیح اور ان کا تساہل

"ويقاربه في حكمه صحيح أبي حاتم ابن حبان البُستي" حافظ عراقیؒ فرماتے ہیں کہ ابن حبانؒ کے تساہل میں امام حاکم سے قریب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حاکمؒ کا تساہل شدید ہے اور ابن حبانؒ کا خفیف ہے۔ علامہ حازمیؒ فرماتے ہیں کہ ابن حبانؒ امام حاکمؒ سے زیادہ حدیث میں دسترس رکھتے ہیں۔ (التقييد والإيضاح ص ۳۰)

صحیح ابن حبان ابو حاتم محمد بن حبان بُستی (متوفی ۳۵۴ھ) کی کتاب ہے، یہ ابن خزیمہ کے شاگرد ہیں اور ان کی یہ کتاب ترتیب کے اعتبار سے نرالی ہے یعنی انواع وتقاسیم پر مرتب کی گئی ہے، مثلاً اوامر کی احادیث ایک جگہ، مناہی کی احادیث ایک جگہ، اخبار وقصص کی احادیث ایک جگہ، احادیثِ فقہیہ ایک جگہ، اس وجہ سے کسی حدیث کا نکالنا اور استفادہ کرنا اس کتاب سے مشکل ہوگیا اور مضامین علمیہ کے مطابق اس کی حدیثوں کو مرتب کرنے کی ضرورت محسوس کی گئی، اس لئے علی بن بلبان فاسی (۷۳۹ھ) نے اس کی حدیثوں کو ابوابِ علمیہ پر مرتب کرکے سہل الاستفادہ بنادیا ہے، جس کا نام "الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان" ہے، اس کی حدیثوں کی تعداد (۷۴۹۱) ہے۔ (تدریب: ص ۵۱، حدیث اور فہم حدیث ۱۰۱)

علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ ابن حبانؒ کے تساہل کی جو بات مشہور ہے یہ صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہی تو کہا جائے گا کہ انہوں نے حسن روایت کو بھی صحیح کہا ہے تو یہ اصطلاح کا فرق ہے۔ اس سے ابن حبانؒ پر تساہل کا حکم لگانا غلط ہے، اور اگر تساہل کا حکم شرائط کی خفت کی وجہ سے ہے، تو واضح رہے کہ ابن حبان ایسی احادیث روایت فرماتے ہیں جن میں یہ شرائط پائی جائیں: (۱) راوی ثقہ ہو مدلس نہ ہو (۲) راوی کا شیخ ثقہ ہو (۳) شاگرد ثقہ ہو (۴) روایت میں

انقطاع وارسال نہ ہو(۵) جو حدیث وہ راوی روایت کر رہا ہے وہ منکر نہ ہو۔

البتہ ان کے نزدیک ثقہ راوی کا مطلب یہ ہے کہ اس میں کسی قسم کی جرح نہ پائی جائے خواہ کسی نے اس کی توثیق کی ہو یا نہ کی ہو۔ ظاہر ہے یہ ابن حبان کی جانب سے شرط میں نرمی ہے جو اصطلاح کا فرق ہے (اور اس میں وہ اکیلے بھی نہیں ہیں)، الغرض ابن حبان نے شروع سے اپنی شرط نرم رکھی اور اس کو نبھایا، جب کہ حاکمؒ نے اپنی شرط ہی سخت رکھی بایں طور کہ شیخین کے معیار کی احادیث تخریج کرنے کا التزام فرمایا مگر اس کو نبھا نہیں پائے، اس لئے یہ تو متساہل ٹھہرے نہ کہ ابن حبان۔ (تدريب ١/ ٥١، وحاشية الرفع والتكميل: ص ٣٣٩)

علامہ سیوطیؒ "اللألئ المصنوعة" میں فرماتے ہیں کہ علامہ ضیاء مقدسی صاحب "المختارة" کی تصحیح حاکم کی تصحیح سے قوی تر اور ترمذی اور ابن حبان کے قریب ہے۔ (حاشية الأجوبة الفاضلة ص ٨٤)

***

الْخَامِسَةُ :الْكُتُبُ الْمُخَرَّجَةُ عَلَى كِتَابِ الْبُخَارِيِّ أَوْ كِتَابِ مُسْلِمٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا لَمْ يَلْتَزِمْ مُصَنِّفُوهَا فِيهَا مُوَافَقَتَهُمَا فِي أَلْفَاظِ الأَحَادِيثِ بِعَيْنِهَا مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَنُقْصَانٍ، لِكَوْنِهِمْ رَوَوْا تِلْكَ الأَحَادِيثَ مِنْ غَيْرِ جِهَةِ الْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ، طَلَبًا لِعُلُوِّ الإِسْنَادِ، فَحَصَلَ فِيهَا بَعْضُ التَّفَاوُتِ فِي الأَلْفَاظِ.

وَهَكَذَا مَا أَخْرَجَهُ الْمُؤَلِّفُونَ فِي تَصَانِيفِهِمُ الْمُسْتَقِلَّةِ كَالسُّنَنِ الْكَبِيرِ لِلْبَيْهَقِيِّ، وَشَرْحِ السُّنَّةِ لِأَبِي مُحَمَّدٍ الْبَغَوِيِّ، وَغَيْرِهِمَا مِمَّا قَالُوا فِيهِ: "أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ أَوْ مُسْلِمٌ"، فَلا يُسْتَفَادُ بِذَلِكَ أَكْثَرُ مِنْ أَنَّ الْبُخَارِيَّ أَوْ مُسْلِمًا أَخْرَجَ أَصْلَ ذَلِكَ الْحَدِيثِ مَعَ احْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ بَيْنَهُمَا تَفَاوُتٌ فِي اللَّفْظِ، وَرُبَّمَا كَانَ تَفَاوُتًا فِي بَعْضِ الْمَعْنَى، فَقَدْ وَجَدْتُ فِي ذَلِكَ مَا فِيهِ بَعْضُ التَّفَاوُتِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى.

ترجمہ: پانچواں فائدہ: وہ کتابیں جو بخاری اور مسلم کی کتب پر بطور مستخرج لکھی گئی ہیں ان کے مصنفین نے ان میں بعینہٖ حدیث کے الفاظ میں بلا کمی اور زیادتی کے شیخین کی موافقت کا التزام نہیں کیا ہے، کیوں کہ انھوں نے صرف علو اسناد کی خواہش میں ان احادیث کو بخاری اور مسلم کی سند کے علاوہ سے روایت کرنے کا کام کیا ہے، چنانچہ ان مستخرجات میں الفاظ کا کچھ فرق واقع ہو گیا ہے۔ اور یہی حال ان احادیث کا ہے جن کا حضراتِ مصنفین نے اپنی مستقل

تصانیف (جیسے بیہقی کی سننِ کبریٰ اور ابومحمد بغوی کی شرح السنۃ وغیرہ) میں اخراج کر کے ان کے متعلق کہتے ہیں: ''أخرجه البخاری أو مسلم'' چنانچہ اس فرمان سے اس سے زیادہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا کہ بخاری یا مسلم نے وہ اصل حدیث تخریج فرمائی ہے، اس احتمال کے ہوتے ہوئے کہ ان دونوں کے لفظ میں کچھ فرق ہوسکتا ہے، بل کہ بسا اوقات تو کچھ معنی میں بھی تفاوت ہوجاتا ہے، چنانچہ میں نے ان کتابوں کی حدیثوں میں معنی کے اعتبار سے بعض فرق پائے ہیں۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ مستخرجات کا ذکر شروع فرماتے ہیں، جاننا چاہئے کہ حدیث کی امہاتِ کتب مثلاً صحاح اور سنن پر استخراج کا کام انجام دیا گیا ہے، استخراج کہتے ہیں کسی کتاب کی کل یا بعض حدیثوں کو ذہن میں رکھ کر ایسے طریق اور ایسی سند سے روایت کرنے کو جو اس مصنف کتاب کو چھوڑ کر اس کے شیخ یا شیخ الشیخ یا اوپر کی سند میں کہیں بھی جا کر جڑ جائے۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ مستخرِج کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ شیخ ابعد تک نہ پہنچے الا یہ کہ شیخ اقرب تک پہونچانے والی سند مفقود ہو، ہاں اگر کوئی عذر ہو مثلاً شیخ ابعد تک پہونچنے میں علو حاصل ہوتا ہو یا اس طریق سے آنے والی روایت میں کوئی اہم زیادتی پائی جارہی ہو تو ایسا کرسکتا ہے۔

نیز فرماتے ہیں کہ بسا اوقات مستخرِج حدیث کی مطلوبہ سند نہ ملنے کی وجہ سے اس کو ساقط کردیتا ہے اور کبھی کبھی اس کو صاحبِ کتاب کی سند ہی سے ذکر کردیتا ہے۔(تدریب ص ۵۳، فتح المغیث ۱/ ۲۱)

حافظ ابن صلاحؒ کی اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مستخرج چونکہ علو اسناد وغیرہ کا طالب ہوتا ہے تو دوسری سند ذکر کرتا ہے جس کی وجہ سے الفاظِ حدیث میں اختلاف ہوجاتا ہے، کبھی یہ اختلاف محض الفاظ تک ہی محدود رہتا ہے اور بسا اوقات معانی پر بھی اس سے فرق پڑجاتا ہے۔ اور یہ کیفیت صرف ان مستخرجات ہی کی نہیں ہوتی ہے؛ بلکہ وہ کتابیں کہ جو مستقل تصنیف کی حیثیت رکھتی ہیں اگر ان کے مصنفین کسی حدیث کو اپنی سند سے روایت کرنے کے بعد مثلاً ''أخرجه الشیخان'' کہیں تو اس میں بھی یہ ضروری نہیں کہ بعینہٖ وہ حدیث شیخین کے یہاں اسی طرح ہو جس طرح اس مصنف نے روایت کیا ہے، بلکہ الفاظ ومعانی میں کچھ تفاوت بھی ہوسکتا ہے، لہٰذا مستخرج کے مصنف یا دیگر محدثین کا کسی روایت کو ''أخرجه الشیخان'' یا ''أخرجه البخاری'' کہنا اس بات کی ضمانت کے مرادف بالکل نہیں ہوگا کہ

یہ روایت بعینہٖ اسی انداز سے صحیحین میں موجود ہے۔

❋❋❋

وَإِذَا كَانَ الأَمْرُ فِي ذَلِكَ عَلَى هَذَا فَلَيْسَ لَكَ أَنْ تَنْقُلَ حَدِيثًا مِنْهَا وَتَقُولَ :هُوَ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ فِي كِتَابِ الْبُخَارِيِّ أَوْ كِتَابِ مُسْلِمٍ، إِلَّا أَنْ تُقَابِلَ لَفْظَهُ، أَوْ يَكُونَ الَّذِى خَرَّجَهُ قَدْ قَالَ أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ بِهَذَا اللَّفْظِ، بِخِلَافِ الْكُتُبِ الْمُخْتَصَرَةِ مِنَ الصَّحِيحَيْنِ، فَإِنَّ مُصَنِّفِيهَا نَقَلُوا فِيهَا أَلْفَاظَ الصَّحِيحَيْنِ أَوْ أَحَدِهِمَا ؛ غَيْرَ أَنَّ الْجَمْعَ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ لِلْحُمَيْدِيِّ الأَنْدُلُسِيِّ مِنْهَا يَشْتَمِلُ عَلَى زِيَادَةِ تَتِمَّاتٍ لِبَعْضِ الأَحَادِيثِ كَمَا قَدَّمْنَا ذِكْرَهُ، فَرُبَّمَا نَقَلَ مَنْ لا يُمَيِّزُ بَعْضَ مَا يَجِدُهُ فِيهِ عَنِ الصَّحِيحَيْنِ أَوْ أَحَدِهِمَا وَهُوَ مُخْطِءٌ، لِكَوْنِهِ مِنْ تِلْكَ الزِّيَادَاتِ الَّتِي لا وُجُودَ لَهَا فِي وَاحِدٍ مِنَ الصَّحِيحَيْنِ .

ترجمہ : اور جب معاملہ اس (فرق کے) سلسلہ میں ایسا ہے (جو ذکر کیا گیا)؛ تو تمہارے لیے جائز نہیں ہے کہ تم کوئی حدیث ان (مستخرجات وغیرہ) سے نقل کرو اور کہو کہ یہ حدیث اسی طریقہ سے بخاری اور مسلم کی کتاب میں ہے؛ الا یہ کہ تم اس حدیث کے الفاظ کو ملالو، یا اس کی تخریج کرنے والا خود کہہ دے کہ بخاریؒ نے اس حدیث کو اسی لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔

برخلاف ان کتابوں کے جو صحیحین سے مختصر کی گئی ہیں؛ کیونکہ ان کے مصنفین نے صحیحین یا ان میں سے کسی ایک کے الفاظ نقل فرمائے ہیں؛ مگر ان مختصر کتابوں میں علامہ حمیدی اندلسی کی ''الجمع بين الصحيحين''، بعض احادیث کے کچھ تتمات کے اضافات پر مشتمل ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بھی (تفریع رابع میں ''ثم إن الزيادة'' کے تحت) اس کا ذکر کردیا ہے۔ چنانچہ جن لوگوں کو اس کی شناخت نہیں ہوتی وہ اس طرح کے بعض اضافات جنھیں وہ اس (حمیدی کی کتاب) میں پاتے ہیں صحیحین یا ان میں سے کسی ایک کے حوالے سے نقل کر بیٹھتے ہیں حالاں کہ ان سے اس میں چوک ہوگئی ہوتی ہے، کیوں کہ وہ ان اضافات کے قبیل سے ہیں جن کا صحیحین میں سے کسی ایک میں کوئی وجود نہیں ہوتا۔

تشریح: حافظ ابن صلاحؒ نے ابھی یہ واضح کیا تھا کہ مستخرجات وغیرہ کے مصنفین جو صحیحین وغیرہ کا حوالہ دیتے ہیں اس میں بعض دفعہ لفظاً یا معنیً کچھ تفاوت ہوتا ہے، اس لئے اب تاکید فرما رہے ہیں کہ جب صورتِ حال ایسی ہے تو ایسی کتب میں موجود صحیحین یا ان میں سے کسی ایک کی طرف منسوب حدیث کو دیکھ کر آپ ہرگز یہ نہ کہیں کہ یہ حدیث ان

ہی الفاظ کے ساتھ بخاری یا مسلم میں ہے، یعنی الفاظ تو مستخرج یا سنن کے لیں اور ان کے حوالہ کی وجہ سے کہیں کہ یہ حدیث اسی طرح صحیحین میں ہے تا وقتے کہ آپ خود دونوں کے الفاظ کا موازنہ کرلیں، ہاں اگر وہ مصنف خود اس بات کی صراحت کردے کہ یہ حدیث اسی لفظ سے بخاری میں ہے، تو پھر نقل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

البتہ اس قاعدہ سے وہ کتابیں جو صحیحین سے مختصر کی گئی ہیں مستثنیٰ ہیں؛ کیونکہ ان کتابوں کے مصنفین دونوں میں سے کسی ایک کے الفاظ نقل کرنے کا التزام کرتے ہیں؛ لیکن اس قاعدے سے بھی ''**الجمع بين الصحيحين للحميدي**''، مستثنیٰ ہے؛ کیونکہ حمیدی کی یہ کتاب احادیث کے ان تتمات وغیرہ پر مشتمل ہے جنھیں وہ مستخرجات سے اخذ کرتے ہیں، لہٰذا حمیدی کی یہ روشِ دیگر مصنفینِ کتبِ ''**الجمع بين الصحيحين**'' سے الگ ہے۔

فائدہ: علامہ عراقی رحمہ اللہ نے حمیدی پر اعتراض کیا ہے کہ جب حمیدی کی کتاب صرف احادیث صحیحین کی جامع ہے تو یہ زائد احادیث وہ کہاں سے لے کر آتے ہیں، نیز فرماتے ہیں کہ ابن صلاحؒ کے اندازِ بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حمیدی کے یہ زوائد صحیح کا درجہ رکھتے ہیں بایں طور کہ یہ ان ہی مستخرجات سے ماخوذ ہیں جو شرائطِ صحت کی جامع ہوتی ہیں، جب کہ ایسا نہیں ہے، کیوں کہ حمیدی نہ تو ان مستخرجین کی طرح اپنی سند سے تخریج کرتے ہیں کہ اسے دیکھ کر صحت کا حکم لگایا جائے اور نہ ہی انہوں نے یہ صراحت کی ہے کہ میں جن زیادتیوں کو نقل کروں گا وہ صحیح ہی ہوں گی، تاکہ ان کی بات مان کر تقلید ہی کرلی جائے۔ (التقييد والإيضاح :ص ۲۸)

حافظ ابن حجرؒ اپنی نکت میں اس کا جواب یہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شاید ہمارے شیخ حافظ عراقیؒ اس سلسلہ میں کسی کی بات سے متاثر ہوگئے ہیں، ورنہ اگر خود انھوں نے حمیدی کی کتاب کا مقدمہ دیکھا ہوتا تو یہ بات نہ فرماتے، کیوں کہ حمیدی نے اپنے اس طرح کے اضافات کے متعلق اجمالاً اور تفصیلاً دونوں اعتبار سے صراحت فرمادی ہے کہ یہ اضافات صحیحین پر مستخرج کتب سے ماخوذ ہیں، چنانچہ اجمالی طور سے تو انھوں نے اپنے مقدمہ میں یہ فرمادیا ہے کہ میں اس کتاب میں تتمات وزوائد اور شرح الفاظ کے قبیل سے جو کچھ نقل کروں گا وہ اسماعیلی یا برقانی وغیرہ کی مستخرجات سے نقل کروں گا۔

جہاں تک تفصیلی وضاحت کا تعلق ہے تو اس طرح کے ہر اضافہ کے موقع پر حدیث نقل کرکے فرماتے ہیں: یہاں تک بخاری کے الفاظ ہیں اور اس کے بعد برقانی کی زیادتی ہے، اسی طرح کبھی ایک مکمل حدیث نقل کرنے کے بعد کہتے

ہیں شروع سے فلاں لفظ تک کا حصہ بخاری کا ہے اور اس کے بعد آخر تک کا حصہ اسماعیلی یا برقانی کی زیادتی ہے، یا مثلاً فلاں لفظ برقانی یا اسماعیلی کا اضافہ ہے، بہرحال جب حمیدی نے اجمالًا اور تفصیلاً ان اضافات وتتمات کے متعلق وضاحت فرمادی تو اب ان کا حکم صحت ہی کا ہونا چاہئے۔(تدریب: ص ٥٤)

***

ثُمَّ إِنَّ التَّخَارِيجَ الْمَذْكُورَةَ عَلَى الْكِتَابَيْنِ يُسْتَفَادُ مِنْهَا فَائِدَتَان :إِحْدَاهُمَا :عُلُوُّ الإِسْنَادِ. وَالثَّانِيَةُ: الزِّيَادَةُ فِي قَدْرِ الصَّحِيحِ، لِمَا يَقَعُ فِيهَا مِنْ أَلْفَاظٍ زَائِدَةٍ وَتتِمَّاتٍ فِي بَعْضِ الأَحَادِيثِ، تَثْبُتُ صِحَّتُهَا بِهَذِهِ التَّخَارِيجِ؛ لِأَنَّهَا وَارِدَةٌ بِالأَسَانِيدِ الثَّابِتَةِ فِي الصَّحِيحَيْنِ أَوْ أَحَدِهِمَا، وَخَارِجَةٌ مِنْ ذَلِكَ الْمَخْرَجِ الثَّابِتِ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ.

ترجمه : پھر اس میں شک نہیں کہ دونوں کتابوں پر لکھی جانے والی مذکورہ مستخرجات کے دو فائدے ہوتے ہیں، ان میں سے ایک تو سند کی بلندی ہے اور دوسرا صحیح کی مقدار میں اضافہ، کیوں کہ ان مستخرجات کی بعض احادیث میں کچھ زائد الفاظ اور تتمات واقع ہوتے ہیں جن کی صحت ان مستخرجات سے ثابت ہوتی ہے؛ وجہ یہ ہے کہ یہ احادیث ان ہی اسانید سے آئی ہوئی ہیں جو صحیحین یا ان میں سے کسی ایک میں موجود ہیں اور اسی سندِ صحیح سے یہ احادیث بھی صادر ہوئی ہیں۔

تشریح: حافظ ابن صلاحؒ نے مستخرجات کے دو اہم فائدوں کی طرف راہنمائی فرمائی، پہلا فائدہ تو علوِّ اسناد ہے، یعنی کوئی حدیث امام بخاریؒ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک مثلاً چھ واسطوں سے ہو؛ لیکن مستخرِج نے اس کو پانچ واسطوں سے ہی رسول اللہ ﷺ تک پہنچا دیا، تو یہ علو اسناد ہے، محدثین کے یہاں اس کی بہت زیادہ اہمیت ہوتی ہے۔

دوسرا فائدہ صحیح کی تعداد میں اضافہ، اضافے کی صورت یہ فرماتے ہیں مستخرج کی بعض احادیث میں سند کے اختلاف سے متن کے الفاظ میں کچھ فرق ہو جاتا ہے اور بعض الفاظ یا مضامین اس میں زائد آجاتے ہیں جو اصل صحیح کی روایت میں نہیں ہوتے، اور چونکہ مستخرِج صحیح سند سے اس کا استخراج کر رہا ہے، بل کہ اس کی سند کا اکثر حصہ اصل کتاب صحیح کی سند کے رجال پر مشتمل ہوتا ہے تو لازماً جو زیادتی اس نے نقل کی ہے وہ بھی صحیح کہلائے گی، یہی مطلب ہے صحیح کی مقدار میں اضافے کا۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ صحیح کی مقدار میں اضافہ کی جو صورت بیان کی گئی ہے کہ مستخرِج اس روایت کو مخرِج

ثابت (سندِ صحیح) سے لاتا ہے، تو یہ بات سند کے اس حصہ کے متعلق تو مسلم ہے جو مستخرِج اور اصل کتاب کے مصنف کے درمیان مشترک ہے لیکن مستخرِج اور اصل کتاب کی سند کے ملتقی کے نیچے مستخرِج کی جو خاص سند ہے اس کے رواۃ قابلِ تنقید ہیں؛ کیوں کہ وہ اصل مصنف کے رجال نہیں ہیں، لہٰذا اگر اس درمیان کا کوئی راوی متکلم فیہ ہوگا تو روایت صحیح نہیں ہوگی، اور نہ ہی اس سے صحیح کی تعداد میں اضافہ کا تحقق ہوگا۔ (تدریب: ص ٥٥)

مستخرجات کے کچھ اور فوائد:

(١) تکثیرِ طرق واسانید: مستخرج علیہ کتاب میں کسی سند میں کوئی متکلم فیہ راوی ہو اور مستخرِج کی اس حدیث میں اس جگہ کوئی اور راوی ہو تو دونوں روایتیں ایک دوسرے کے لیے متابع بن کر ایک دوسری کو قوت پہنچاتی ہیں اور نتیجتاً حدیث کا درجہ بلند ہو جاتا ہے۔

(٢) مبہم کی تعیین: یعنی ایسا ہوتا ہے کہ مستخرج علیہ کی کسی حدیث کی سند یا متن میں کوئی شخص ابہام کے ساتھ مذکور ہوتا ہے، مثلاً ''شیخ'' یا ''رجل'' اور مستخرِج کی اسی حدیث میں اس شخص کا نام مذکور ہوتا ہے جس کی وجہ سے حدیث پر حکم لگانے یا حدیث کے معنی سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

(٣) مہمل کی تعیین: مستخرج علیہ کی کسی حدیث میں کوئی ایسا راوی آجائے جس کے ہم نام دوسرا راوی بھی ہو اور دونوں کے شیوخ وتلامذہ میں موافقت بھی ہو، اور ما بہ الامتیاز کوئی قید مذکور نہ ہو مثلاً سفیان۔ پھر وہی حدیث مستخرِج کے یہاں اس شخص کی تعیین کے ساتھ آجاتی ہے مثلاً ثوری تو یہ اہمال دور ہو جاتا ہے۔

(٤) مرادِ حدیث اور فقہ حدیث تک پہنچنے میں سہولت: کیوں کہ مستخرجات میں بسا اوقات مستخرج علیہ کی حدیث کے الفاظ سے مختلف الفاظ ہوتے ہیں جن کی بنا پر حدیث کی مراد اور مفہوم پر یقینی طور سے اثر پڑتا ہے؛ چنانچہ فقیہ دونوں کے الفاظ کو سامنے رکھ کر مجموعی طور سے غور کرتا اور حکمِ شرعی مستنبط کرتا ہے۔

(٥) اختلاط کے اندیشے کا ازالہ: بسا اوقات مستخرج علیہ کوئی حدیث لاتا ہے اور وہ مختلِط کے طریق سے ہوتی ہے معلوم نہیں ہوتا کہ یہ روایت اس کے زمانۂ اختلاط سے پہلے کی ہے یا بعد کی جس کی وجہ سے ضعف کا اندیشہ ہوتا ہے، چنانچہ مستخرج بسا اوقات اس کو اس شخص کے طریق سے لاتا ہے جس نے اس سے قبل از اختلاط وہ روایت لی ہوئی ہے، تو

اب ضعف کا اندیشہ ختم ہو جاتا ہے۔

(۶) اندیشۂ تدلیس کا ازالہ: بعض دفعہ مستخرج علیہ مدلس کے عنعنہ سے کوئی روایت نقل کرتا ہے اور مستخرج کی روایت میں اس جگہ سماع کی صراحت ہوتی ہے۔

(۷) مستخرج علیہ میں کوئی حدیث موقوف یا موقوف جیسی لگتی ہے، مگر مستخرج میں وہی حدیث رفع کی صراحت کے ساتھ آجاتی ہے، جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ وہ اصل میں بھی مرفوع ہی تھی۔ (تدريب: ص ٥٦، توضيح الأفكار ٧٣/١)

***

السَّادِسَةُ : مَا أَسْنَدَهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ – رَحِمَهُمَا اللّٰهُ – فِي كِتَابَيْهِمَا بِالإِسْنَادِ الْمُتَّصِلِ فَذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِصِحَّتِهِ بِلا إِشْكَالٍ.

وَأَمَّا الْمُعَلَّقُ وَهُوَ الَّذِى حُذِفَ مِنْ مُبْتَدَأ إِسْنَادِهِ وَاحِدٌ أَوْ أَكْثَرُ، وَأَغْلَبُ مَا وَقَعَ ذَلِكَ فِي كِتَابِ الْبُخَارِيِّ، وَهُوَ فِي كِتَابِ مُسْلِمٍ قَلِيلٌ جِدًّا، فَفِي بَعْضِهِ نَظَرٌ. وَيَنْبَغِي أَنْ نَقُولَ : مَا كَانَ مِنْ ذَلِكَ وَنَحْوِهِ بِلَفْظٍ فِيهِ جَزْمٌ، وَحُكْمٌ بِهِ عَلَى مَنْ عَلَّقَهُ عَنْهُ، فَقَدْ حُكِمَ بِصِحَّتِهِ عَنْهُ، مِثَالُهُ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ : كَذَا وَكَذَا، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنه كَذَا . قَالَ مُجَاهِدٌ كَذَا، قَالَ عَفَّانُ كَذَا . قَالَ الْقَعْنَبِيُّ كَذَا . رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ رضي الله عنه كَذَا وَكَذَا، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنَ الْعِبَارَاتِ . فَكُلُّ ذَلِكَ حُكْمٌ مِنْهُ عَلَى مَنْ ذَكَرَهُ عَنْهُ بِأَنَّهُ قَدْ قَالَ ذَلِكَ وَرَوَاهُ، فَلَنْ يَسْتَجِيزَ إِطْلاقَ ذَلِكَ إِلَّا إِذَا صَحَّ عِنْدَهُ ذَلِكَ عَنْهُ، ثُمَّ إِذَا كَانَ الَّذِى عَلَّقَ الْحَدِيثَ عَنْهُ دُونَ الصَّحَابَةِ، فَالْحُكْمُ بِصِحَّتِهِ يَتَوَقَّفُ عَلَى اتِّصَالِ الإِسْنَادِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الصَّحَابِيِّ .

ترجمہ : چھٹا فائدہ: وہ احادیث جن کو بخاری اور مسلم نے اپنی کتابوں میں سند متصل کے ساتھ ذکر کیا ہے تو وہ تو ایسی حدیثیں ہیں جن پر انھوں نے بلا کسی شبہہ کے صحت کا فیصلہ صادر فرما دیا ہے، رہی معلق اور وہ وہ حدیث ہے جس کی شروع سند سے ایک یا ایک سے زیادہ راوی حذف ہوں (اور ایسی احادیث زیادہ تر بخاریؒ کی کتاب میں واقع ہوئی ہیں جب کہ مسلمؒ کی کتاب میں یہ بہت کم ہیں) تو ایسی بعض حدیثوں میں نظر ہے۔ اور ہمیں یہ کہنا چاہئے کہ معلق اور معلق جیسی احادیث میں سے جو ایسے لفظ سے وارد ہو جس میں جزم وقطعیت پائی جائے اور مصنفؒ نے جس شخص سے تعلیقاً روایت کی ہے اس کی جانب فیصلہ کن انداز میں نسبت کی ہو تو یقیناً (مصنف نے) اس شخص سے اس کے ثبوت کا فیصلہ صادر فرما دیا ہے، جزم کی مثال یہ ہے کہ کہے: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا، قال ابن عباس رضى

الله عنه كذا، وقال مجاهد كذا،قال عفان كذا، قال القعنبي كذا، روى أبوهريرةؓ كذا و كذا،اوراس جیسی دوسری عبارتیں؛ تواس طرح کی تمام عبارتوں میں اس شخص پر جس کے حوالے سے وہ بات مصنف نے نقل فرمائی ہے یہ حکم لگانا ہے کہ اس نے اس کو کہا ہے اوراس کو بیان کیا ہے،اس لئے کہ وہ ہرگز اس تعبیر کو بولنا جائز نہیں سمجھیں گے مگر جب کہ وہ حدیث ان کے نزدیک اس شخص سے ثابت ہو، پھر جب وہ شخص جس سے مصنف نے حدیث کو معلق کیا ہے صحابی سے نیچے درجہ کا ہو تو حدیث کی صحت کا فیصلہ اس کے اور صحابی کے درمیان سند کے متصل ہونے پر موقوف رہے گا۔

تشریح: حافظ ابن صلاحؒ نے اس عبارت میں صحیحین کی معلق احادیث کا حکم بیان فرمایا ہے، معلق ایسی روایت کہلاتی ہے کہ جس کی ابتداءِ سند (یعنی مصنف کتاب کی جانب) سے ایک یا ایک سے زیادہ راوی ساقط ہوں، خواہ صحابی سمیت پوری سند ہی حذف ہوجائے، پھر خواہ اس تعلیق کو صیغۂ جزم کے ساتھ ذکر کیا جائے یا صیغۂ تمریض کے ساتھ۔

چنانچہ تعلیق کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، جیسا کہ مصنفؒ کی پیش کردہ مثالوں سے ظاہر ہے، کبھی تو مکمل سند حذف کرکے یوں کہا جاتا ہے: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم“، اور کبھی صحابی کے سوا بقیہ سند حذف ہوتی ہے، جیسے ”قال ابن عباس ﷺ كذا“، ”رَوى أبو هريرة ﷺ كذا“ یا صحابی اور تابعی کے سوا پوری سند حذف ہوجائے، جس کی مثال مصنفؒ نے ”قال مجاهد كذا“ سے دی ہے، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ صرف مصنف کا شیخ محذوف ہوتا ہے، جس کی مثال مصنفؒ نے ”قال عفان كذا“ اور ”قال القعنبي كذا“ سے دی ہے، اگر چہ یہ مثالیں مخدوش ہیں، کیوں کہ عفان اور قعنبی دونوں امام بخاریؒ کے شیخ ہیں، اور شیخ جس سے لقاء ثابت ہو اس کی طرف محتمل سماع صیغہ مثلاً ”قال، ذكر“ وغیرہ سے نسبت کرنا سماع پر ہی محمول ہوا کرتا ہے، اس لئے یہ تعلیق کی مثال نہیں بنے گی، اس لئے اس کی بے غبار مثال یہ ہے کہ امام بخاریؒ مثلاً یوں کہیں: ”قال الليث“ اور ”قال أبو داود الطيالسی“ وغیرہ۔

”وأغلب ماوقع ذلك إلخ“ سے صحیحین کی تعلیقات کی تعداد کی طرف اشارہ ہے کہ تعلیقات بخاری میں زیادہ ہیں جبکہ مسلم میں بہت کم ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صحیح بخاری کی مجموعی تعلیقات (۱۳۴۱) ہیں؛ لیکن وہ تعلیقات جن کو امام نے دوسری جگہ سند متصل کے ساتھ روایت نہیں فرمایا ان کی تعداد (۱۵۹) ہے۔

(حدیث اور فہم حدیث: ص۱۴۶ بحوالہ ہدی الساری مقدمہ فتح الباری)

علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ حافظ ابن حجرؒ نے بخاریؒ کی تعلیقات کے سلسلے میں ایک کتاب لکھی جس کا نام رکھا

"**تغليق التعليق**"، جس میں اپنی سند سے ان معلق احادیث کو جمع فرمایا ہے، پھر ان کی سند حذف کر کے ان کا اختصار کیا، تو اس کا نام رکھا "**التشويق إلى وصل المهم من التعليق**"۔

اور حافظؒ نے بخاریؒ کی صرف ان تعلیقات کو جنھیں امام نے کسی دوسری جگہ سند متصل کے ساتھ ذکر نہیں فرمایا ہے، ایک رسالہ میں جمع فرمایا جس کا نام رکھا "التوفيق" (النكت على كتاب ابن الصلاح ۱/ ۱۹۲ - ۲۰۸، وتدريب: ص ۵٦)

حافظ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ مسلم کی تعلیقات (۱۴) ہیں، اور حافظ عراقیؒ نے اس سلسلے میں یہ تفصیل فرمائی ہے کہ ان چودہ تعلیقات میں (۱۳) کو امام مسلم نے سند متصل کے ساتھ ذکر فرمایا ہے، صرف ایک روایت ہے جو حقیقتاً معلق ہے، اور وہ صحیح مسلم کی کتاب التیمم میں حدیث نمبر ۳۶۹ ہے۔ **وروى الليث بن سعد ، عن جعفر بن ربيعة ، عن عبد الرحمن بن هرمز الأعرج، عن عمير... أقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم من نحو بئر جمل ، الحديث.** (التقييد والايضاح ۳۱، الباعث الحثيث ۳۱، النكت الوفية ۱/ ۱۸۵)

تعلیقات بخاری کا حکم

"**ما كان من ذلك ونحوه بلفظ فيه جزم إلخ**" سے حافظ ابن صلاحؒ نے تعلیقات کا حکم بیان فرمایا ہے، کہ اگر وہ تعلیق صیغۂ جزم کے ساتھ ہو مثلاً: "**قال فلان، روى فلان، ذكر فلان**" وغیرہ؛ تو گویا اس فلان سے اس کے ثبوت کا مصنف نے حکم لگا دیا ہے، اور اگر صیغۂ تمریض کے ساتھ ہو مثلاً: "**قيل ، يروى، حُكي**" وغیرہ، تو اس میں تفصیل ہے، اگر مصنف نے دوسری جگہ سندِ متصل سے اس کو روایت کیا ہو تب تو بلا شبہ صحیح ہے، اور اگر دوسری جگہ روایت نہ کیا ہو تو اس کا صحیح ہونا ضروری نہیں، بل کہ وہ حسن اور ضعیف بھی ہوسکتی ہے۔

"**قال عفان، قال القعنبي**" : علامہ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں بخاری کے شیخ ہیں اور درمیان سے کوئی راوی ساقط نہیں ہے، لہٰذا ان امثلہ کو تعلیقات میں پیش کرنا غلط ہے؛ کیونکہ حافظ ابن صلاحؒ ایسی روایات کو جن میں بخاریؒ اپنے شیخ سے "قال" وغیرہ محتملِ سماع الفاظ کے ذریعہ نقل فرماتے ہیں، متصل مانتے ہیں، جیسا کہ انھوں نے معضل کی تیسری اور چوتھی تفریع میں اس بات کو ثابت کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ: ہر وہ شخص جس سے راوی کو ملاقات وسماع حاصل ہو، وہ اس سے جس صیغے سے بھی روایت کرے، اس کو سماع پر محمول کرتے ہوئے متصل قرار دیا جائے گا، الا

یہ کہ دلیل سے یہ معلوم ہو جائے کہ اس نے اس سے یہ حدیث نہیں سنی ہے، یہ بات ایسے راوی کے ساتھ خاص ہے جس کی کوئی تدلیس ظاہر نہ ہوئی ہو، ورنہ محتمل سماع صیغہ سے اس کی روایت متصل نہیں مانی جائے گی تاوقتے کہ سماع کی تصریح نہ کرے۔ علاوہ ازیں چوتھی تفریع میں ابن حزم پر رَد کرتے ہوئے ''**قال هشام بن عمار**'' کو ابن صلاح رحمہ اللہ نے متصل فرمایا ہے، کیوں کہ ہشام بخاری کے شیخ ہیں، جب کہ ابن حزم نے اس کو معلق غیر متصل کہہ کر ضعیف ٹھہرایا تھا۔(التقييد والإيضاح)

''**فلن يستجيز إطلاق ذلك إلخ**'' اس عبارت سے مصنفؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ معلق عنہ سے امام بخاری وغیرہ مصنفین کتب کا ''قال، ذکر'' وغیرہ جزم کے صیغہ سے نقل کرنا دلیل ہے کہ یہ روایت ان کے نزدیک صحیح ہے، اگر صحیح نہ ہوتی تو اس کو اتنے وثوق کے ساتھ معلق عنہ کی جانب منسوب نہ کرتے، البتہ معلق عنہ سے اوپر سند کا جو حصہ انھوں نے ذکر کیا ہے وہ البتہ محتاج تحقیق ہوگا، اگر صفات صحت مہیا ہوں گی تو صحیح کا حکم لگے گا، ورنہ وہ حسن اور ضعیف بھی ہوسکتی ہے۔

تعلیقات کے محرکات واسباب

علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ علی الاطلاق یہ کہنا کہ صیغۂ جزم سے منقول روایات صحیح ہی ہوں گی صحیح نہیں ہے؛ بلکہ ان میں غور کیا جائے گا، کہ آخر اس روایت کو تعلیقاً کیوں لایا گیا ہے؛ کیونکہ معلقات یا تو بخاری کی شرط کے ساتھ ملحق ہوں گی یا نہیں ہوں گی، اگر بخاری کی شرط کے ساتھ ملحق ہیں؛ تو پھر سوال ہوگا کہ بخاریؒ نے کن وجوہات کی بنا پر ان کو معلقاً نقل فرمایا ہے؟ تو علامہ سیوطیؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

(۱) بسا اوقات اس تعلیق کو دوسری جگہ متصلاً ذکر کر چکے ہوتے ہیں؛ مگر چونکہ یہاں کسی خاص فائدہ کی وجہ سے اس روایت کو ذکر کرنا ضروری تھا، اور کسی دوسری سند سے وہ حدیث امام صاحب کے پاس نہیں تھی اس لیے اس کو مختصراً بغیر سند کے ذکر فرما دیا۔

(۲) یا تعلیق کی صورت اس لیے اختیار کرتے ہیں کہ امام صاحب نے واقعتاً اس روایت کو اپنے شیخ سے سنا ہی نہیں ہوتا ہے۔

(۳) یا سماع تو ہوتا ہے مگر مذاکرۃً ہوتا ہے، خاص مجلسِ سماع وتحدیث میں نہیں۔

(۴) یا سماع اور عدمِ سماع کے سلسلے میں شک ہوتا ہے۔

اور اگر وہ تعلیقات امام بخاریؒ کی شرائط کے ساتھ ملحق نہیں ہیں تو پھر چند وجوہ کی بنا پر معلقاً روایت کرتے ہیں۔

(۱) روایت صحیح تو ہے؛ مگر کسی غیر کی شرط پر جیسے (كتاب الأذان، باب هل يتبع المؤذن فاه هاهنا وهاهنا) میں تعلیقاً فرماتے ہیں: وقالت عائشة: كان النبي صلى الله عليه وسلم يذكر الله على كل أحيانه. اس حدیث کو امام مسلمؒ نے روایت فرمایا ہے۔ (كتاب الحيض، باب ذكر الله في حال الجنابة وغيرها)

(۲) کبھی وہ روایت حسن ہوتی ہے جو کہ قابلِ احتجاج ہے جیسے بخاری نے (كتاب الغسل/ باب من اغتسل عريانا وحده في الخلوة) میں فرمایا: "قال بهز بن حكيم عن أبيه عن جده : "الله أحق أن يستحيى منه" اِس روایت کو اصحابِ سنن نے سند متصل سے روایت فرمایا ہے۔

(۳) کبھی حدیث کی سند میں انقطاع کی وجہ سے ضعیف ہوتی ہے۔ جیسے (كتاب الزكاة، باب العرض في الزكوٰة) میں فرمایا: وقال طاؤوس قال معاذ بن جبل رضي الله عنه لاهل اليمن: ائتوني بعرض ثياب، الحديث .

حضرت طاؤس کا سماع حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے نہیں ہے۔ (تدريب الراوي ١/٥٧، وظفر الأماني ص ١٣٨)

"ثم إذا كان الذي علق إلخ"، یعنی جس شخص سے تعلیقاً روایت کی جارہی ہے وہ اگر صحابی سے نیچے کا کوئی شخص ہے تو اس کے اور آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان سند کا اتصال ضروری ہے۔ واضح رہے کہ مصنفؒ نے اتصالِ سند کو صرف بطور مثال ذکر فرمایا ہے، ورنہ اس کے ساتھ دیگر شرائط صحیح کا تحقق بھی ضروری ہوگا۔

***

وَأَمَّا مَا لَمْ يَكُنْ فِي لَفْظِهِ جَزْمٌ وَحُكْمٌ، مِثْلَ : رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ كَذَا وَكَذَا، أَوْ رُوِىَ عَنْ فُلان كَذَا، أَوْ فِى الْبَابِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَا وَكَذَا، فَهٰذَا وَمَا أَشْبَهَهُ مِنَ الأَلْفَاظِ لَيْسَ فِى شَيْءٍ مِنْهُ حُكْمٌ مِنْهُ بِصِحَّةِ ذٰلِكَ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْهُ؛ لِأَنَّ مِثْلَ هٰذِهِ الْعِبَارَاتِ تُسْتَعْمَلُ فِى الْحَدِيثِ الضَّعِيفِ أَيْضًا، وَمَعَ ذٰلِكَ فَإِيرَادُهُ لَهُ فِي أَثْنَاءِ الصَّحِيحِ مُشْعِرٌ بِصِحَّةِ أَصْلِهِ إِشْعَارًا يُؤْنَسُ بِهِ وَيُرْكَنُ إِلَيْهِ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: اور رہی وہ تعلیق جس کے لفظ میں جزم اور حکم لگانا نہیں پایا جاتا جیسے "رُوِيَ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا" یا "رُوِيَ عن فلان كذا وكذا" یا "في الباب عن النبي صلى الله عليه

وسلم كذا و كذا''؛ تو یہ اور اس جیسے الفاظ کہ ان میں سے کسی میں بھی اُن کی جانب سے اُس بات کے اس شخص سے ثابت وصحیح ہونے کا حکم لگانا نہیں ہے، جس کی جانب وہ بات انھوں نے منسوب فرمائی ہے؛ اس لیے کہ اس طرح کی عبارتیں حدیثِ ضعیف میں بھی استعمال کی جاتی ہیں، اس کے باوجود اس حدیث کو صحیح کے درمیان لے آنا اس کی اصل کی صحت کے متعلق ایسی غمازی کر رہا ہے کہ جس سے استیناس کیا جا سکتا ہے اور اس کی جانب مائل ہوا جا سکتا ہے۔

تشریح: حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں کہ وہ تعلیقات جن میں صیغۂ تمریض ہوتا ہے تو ان میں معلق عنہ کی طرف سے کوئی جزم کے ساتھ صحت کا فیصلہ نہیں ہوتا؛ کیونکہ یہ الفاظ احادیث ضعیفہ میں بھی استعمال ہوتے ہیں؛ لیکن چونکہ یہ تعلیقات صحیح احادیث اور کتابِ مسمی بہ صحیح کے درمیان لائی گئی ہیں اس لئے وہ قابل استشہاد واستیناس ہیں، کیوں کہ اگر وہ سرے سے غیر ثابت ہوتی تو صحیح کا مصنف ہرگز اسے تعلیقاً بھی نہ پیش کرتا۔

''لأن مثل هٰذه العبارات'': یعنی تمریض پر دلالت کرنے والی تعبیرات جس طرح واقعی ضعیف کے بارے میں استعمال ہوتی ہیں؛ اسی طرح صحیح کے لئے بھی استعمال ہوتی ہیں، صحیح حدیث کو تمریض کے صیغے سے ذکر کرنے کی دو صورتیں ہیں:

(۱) یا تو خود امام بخاریؒ نے دوسری جگہ سند متصل سے ان کا اخراج کر رکھا ہے، اور یہاں تعلیقاً ذکر کر کے اس کی طرف صرف اشارہ کرنا اور اس سے استدلال کرنا مقصود ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ صیغۂ تمریض سے ذکر کی جانے والی ایسی تعلیقات جو بخاریؒ کی شرط پر ہوں صحیح بخاری میں دوسری جگہ متصل سند سے بہت کم ملی ہیں، امام بخاریؒ اس طرح کی صحیح احادیث کو تعلیقاً صیغۂ تمریض کے ساتھ عموماً اس جگہ لاتے ہیں جہاں انھوں نے وہ حدیث بالمعنی ذکر کی ہوتی ہے، تو چوں کہ اسی لفظ سے امام نے دوسری جگہ تخریج نہیں فرمائی ہے بل کہ اس کا لفظ تعلیقاً ذکر کردہ حدیث کے الفاظ سے مختلف ہے اس لئے امام نے احتیاطاً تمریض کے صیغہ سے تعبیر فرما دیا تاکہ اصل لفظ سے ہٹنے کی وجہ سے احتیاط ملحوظ رہے اور جزم کے ساتھ نسبت نہ ہو جائے۔

مثلاً: کتاب الطب (باب الرقي بفاتحة الكتاب) میں ہے: ويذكر عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم في الرقي بفاتحة الكتاب. اِس روایت کو سنداً بھی روایت کیا ہے: عن عبيد الله بن الأخنس عن ابن أبي مليكة عن ابن عباس رضي الله عنه أن نفراً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مروا بحي فيه لديغ (الحديث)

(۲) یا اس حدیث کو امام نے دوسری جگہ سند متصل سے اخراج نہیں فرمایا ہے، تو پھر اس کی کئی صورتیں ہوتی ہیں:

(الف) وہ حدیث مصنف کے نزیک یا دوسرے ناقدین کے نزدیک صحیح تو ہے؛ لیکن بخاریؒ کی شرط پر نہیں ہے۔ جیسے: فتح الباری (کتاب الاذان/ باب الجمع بین السورتین في الرکعة) میں **ویذکر عن عبد الله بن السائب** رضی اللہ عنہ **قال: قرأ رسول الله صلی الله علیه وسلم "المؤمنين" فی صلاة الصبح حتی اذا جاء ذکر موسیٰ وهارون أخذته سعله فرکع.** اِس روایت کو امام مسلم رحمہ اللہ نے (کتاب الصلاۃ/ باب القراء ۃ فی الصبح) میں نقل کیا ہے۔

(ب) یا وہ حدیث درجۂ حسن کی ہوگی، جیسے: **(کتاب البیوع/ باب الکیل علی البائع والمعطي)** میں **ویُذکر عن عثمان بن عفان** رضی اللہ عنہ **أن النبي صلی الله علیه وسلم قال له: إذا بعتَ فکِل (الحدیث).** اِس روایت کو امام دارقطنی نے **عبید الله بن مغیرة، عن منقذ مولی ابن سراقة، عن عثمان** رضی اللہ عنہ" کے طریق سے روایت کیا ہے، عبیداللہ ثقہ ہیں، اور منقذ حسن درجہ کے ہیں، اگر چہ اس کے اور بھی متابعات ہیں لیکن ان سب میں کچھ نہ کچھ کمزوری ہے۔

(ج) یا وہ حدیث ضعیف ہوگی اور اس میں کوئی متابعت وغیرہ بھی نہیں ہوگی، جس سے روایت حسن ہو جائے؛ مگر یہ کہ اس روایت کے مطابق عمل موجود ہوگا جیسے کتاب الوصایا میں **(باب تاویل قوله تعالیٰ: ﴿من بعد وصیة یوصی بها أو دین﴾)** کے تحت امام بخاریؒ کا قول: "**ویُذکر عن رسول الله صلی الله علیه وسلم أنه قضی بالدین قبل الوصیة**". اِس حدیث کو ترمذیؒ نے ضعیف سند سے نقل کیا ہے؛ مگر اس کے مطابق عمل پر اہلِ علم کا اجماع بھی نقل کیا ہے۔

(۴) یا وہ حدیث ایسی ضعیف ہوگی جس کی کسی بھی اعتبار سے تائید نہیں پائی جاتی، ایسی حدیثیں بہت کم ہیں اور جہاں کہیں بھی ہیں ان پر ضعف ہی کا حکم لگا ہے، جیسے امام بخاریؒ نے **(کتاب الاذان/ باب مکث الإمام في مصلاه)** میں فرمایا: "**یُذکَر عن أبي هریرة** رضی اللہ عنہ **رفعه: لایتطوع الإمام في مکانه ولم یصح.** اِس حدیث کی تخریج امام ابوداوٗدؒ نے **(کتاب الصلاة/ باب في الرجل یتطوع في مکانه)** میں کی، اس کی سند میں لیث بن ابی سلیم ہیں جو ضعیف راوی ہیں، نیز ان کے شیخ الشیخ ابراہیم بن اسماعیل مجہول الحال ہیں۔

بہرحال صیغۂ تمریض کے ذریعہ تعلیق لانے سے حدیث کا لازمی طور پر ضعیف ہونا ثابت نہیں ہوتا اور اگر ضعیف بھی ہوتی ہے تو ایسی کہ جو گوارا کی جاسکتی ہو؛ اسی لیے حافظ ابن صلاحؒ نے ''ومع ذلك فإيراده له الخ'' یہ واضح فرمادیا کہ ضعف کے باوجود کتاب مسمّی بہ صحیح میں اس کا لایا جانا اس بات کا پتہ دیتا ہے کہ اس سے استیناس واستشہاد کیا جاسکتا ہے۔

(ظفر الأماني ص ١٣٨ – ١٤٠، وفتح المغيث ١/ ٦٤، وتدريب ٥٨)

❊❊❊

ثُمَّ إِنَّ مَا يَتَقَاعَدُ مِنْ ذَلِكَ عَنْ شَرْطِ الصَّحِيحِ قَلِيلٌ، يُوجَدُ فِي كِتَابِ الْبُخَارِيِّ فِي مَوَاضِعَ مِنْ تَرَاجِمِ الأَبْوَابِ دُونَ مَقَاصِدِ الْكِتَابِ وَمَوْضُوعِهِ الَّذِي يُشْعِرُ بِهِ اسْمُهُ الَّذِي سَمَّاهُ بِهِ، وَهُوَ: الْجَامِعُ الْمُسْنَدُ الصَّحِيحُ الْمُخْتَصَرُ مِنْ أُمُورِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسُنَنِهِ وَأَيَّامِهِ. وَإِلى الْخُصُوصِ الَّذِي بَيَّنَّاهُ يَرْجِعُ مُطْلَقُ قَوْلِهِ: مَا أَدْخَلْتُ فِي كِتَابِ الْجَامِعِ إِلَّا مَا صَحَّ . وَكَذَلِكَ مُطْلَقُ قَوْلِ الْحَافِظِ أَبِي نَصْرٍ الْوَائِلِيِّ السِّجْزِيِّ: أَجْمَعَ أَهْلُ الْعِلْمِ – الْفُقَهَاءُ وَغَيْرُهُمْ – عَلَى أَنَّ رَجُلًا لَوْ حَلَفَ بِالطَّلَاقِ أَنَّ جَمِيعَ مَا فِي كِتَابِ الْبُخَارِيِّ مِمَّا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ – صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – قَدْ صَحَّ عَنْهُ، وَرَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -قَالَهُ لا شَكَّ فِيهِ، أَنَّهُ لا يَحْنَثُ وَالْمَرْأَةُ بِحَالِهَا فِي حِبَالَتِهِ. وَكَذَلِكَ مَا ذَكَرَهُ أَبُو عَبْدِ اللّٰهِ الْحُمَيْدِيُّ فِي كِتَابِهِ ''الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ'' مِنْ قَوْلِهِ: لَمْ نَجِدْ مِنَ الأَئِمَّةِ الْمَاضِينَ – رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ – مَنْ أَفْصَحَ لَنَا فِي جَمِيعِ مَا جَمَعَهُ بِالصِّحَّةِ إِلَّا هَذَيْنِ الإِمَامَيْنِ .

فَإِنَّمَا الْمُرَادُ بِكُلِّ ذَلِكَ : مَقَاصِدُ الْكِتَابِ وَمَوْضُوعُهُ ، وَمُتُونُ الأَبْوَابِ دُونَ التَّرَاجِمِ وَنَحْوِهَا؛ لِأَنَّ فِي بَعْضِهَا مَا لَيْسَ مِنْ ذَلِكَ قَطْعًا، مِثْلَ قَوْلِ الْبُخَارِيِّ: ''بَابُ مَا يُذْكَرُ فِي الْفَخِذِ، وَيُرْوَى عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَجَرْهَدٍ وَمُحَمَّدِ بْنِ جَحْشٍ ﷺ عَنِ النَّبِيِّ – صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – الْفَخِذُ عَوْرَةٌ'' . وَقَوْلُهُ فِي أَوَّلِ بَابٍ مِنْ أَبْوَابِ الْغُسْلِ : ''وَقَالَ بَهْزُ بْنُ حَكِيمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ ﷺ، عَنِ النَّبِيِّ – صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – : اللّٰهُ أَحَقُّ أَنْ يُسْتَحْيَى مِنْهُ''، فَهَذَا قَطْعًا لَيْسَ مِنْ شَرْطِهِ، وَلِذَلِكَ لَمْ يُورِدْهُ الْحُمَيْدِيُّ فِي جَمْعِهِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ ، فَاعْلَمْ ذَلِكَ فَإِنَّهُ مُهِمٌّ خَافٍ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ : پھر اُن (شیخین کی تخریج کردہ احادیث) میں سے جو صحیح کی شرائط سے قاصر ہیں تھوڑی ہیں، جو بخاری کی کتاب کے تراجم ابواب میں کہیں کہیں پائی جاتی ہیں، نہ کہ مقاصد کتاب اور موضوعِ کتاب میں کہ جس کی

غمازی اس کا وہ نام کر رہا ہے جس نام کے ساتھ خود انھوں نے کتاب کو موسوم کیا ہے۔ اور وہ ہے: ''**الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه**''۔ اور اسی خصوصی پہلو کی جانب جس کی ہم نے وضاحت کی ان کا وہ مطلق قول: ''**ما أدخلت في كتاب الجامع إلا ماصح**'' بھی لوٹتا ہے (کہ میں اپنی کتاب الجامع میں صرف صحیح احادیث ہی لایا ہوں)، اور ایسے ہی حافظ ابوالنصر وائلی سجزی کا یہ مطلق قول ہے کہ: اہلِ علم فقہاء وغیرہ نے اِس بات پر اجماع کیا ہے کہ کسی آدمی نے اگر طلاق کی قسم کھائی اس بات پر کہ جتنی حدیثیں بخاری میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں، وہ سب صحیح ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں فرمایا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے؛ تو وہ حانث نہیں ہوگا اور اس کی بیوی بدستور اس کے نکاح میں رہے گی۔

ایسے ہی وہ قول ہے جو ابوعبداللہ حمیدیؒ نے اپنی کتاب ''**الجمع بين الصحيحين**'' میں فرمایا ہے کہ ہم نے گزشتہ اماموں میں سے کسی کو نہیں پایا- اللہ ان سب سے راضی ہو جائے- جس نے اپنی جمع کردہ تمام حدیثوں کے سلسلے میں صحت کی صراحت کی ہو، سوائے اِن دونوں اماموں کے؛ تو اِن سب اقوال سے مقاصدِ کتاب، اصل موضوع اور ابواب کے متون مراد ہیں، نا کہ تراجم وغیرہ۔ کیوں کہ ان میں سے بعض ایسی ہیں جو یقیناً اس (یعنی صحیح) کے قبیل سے نہیں ہیں، مثلاً امام بخاریؒ کا فرمان: ''**بابُ ما يُذكَر في الفخذ: ويُروى عن ابن عباس، وجرهد، ومحمد بن جحش عن النبي ﷺ: الفخذ عورة**'' اور جیسے غسل کے ابواب میں سے پہلے باب میں ان کا ارشاد ہے: ''**وقال بهز بن حكيم عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ: الله أحق أن يُستحيى منه**'' چنانچہ یہ سب یقینی طور سے امام بخاریؒ کی شرط پر نہیں ہیں، اور یہی وجہ ہے کہ حمیدیؒ نے اپنی ''**الجمع بين الصحيحين**'' میں ان کو پیش نہیں کیا ہے، یہ بات سمجھ لو کیوں کہ یہ اہم اور مخفی امر ہے، اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتے ہیں۔

تشریح: اس تفصیلی عبارت سے حافظ ابن صلاحؒ صرف اتنا کہنا چاہتے ہیں کہ بخاری میں صرف صحیح احادیث ہی کے ہونے کی جو بات کہی جاتی ہے، اس کا محل کتاب کا بنیادی حصہ اور اس کا اصل مواد ہے، نہ کہ تراجم ابواب کے تحت ذکر کیا جانے والا حصہ، لہٰذا تراجمِ ابواب میں موجود ضعیف یا حسن تعلیقات کو لے کر اعتراض کرنا بے سود ہوگا، چنانچہ مصنفؒ نے چار ایسی عبارتیں ذکر فرمائی ہیں جن میں مطلقاً صحیح بخاری کی تمام احادیث کو صحیح سے متصف قرار دیا گیا ہے، دو تو خود امام بخاری کی ہیں، ایک ابونصر وائلی (متوفی ۴۴۴ھ) کی اور ایک ابوعبداللہ حمیدی اندلسی (متوفی ۴۸۸ھ) کی،

اوران سب کی تاویل ایک ہے کہ ان کا محمل وہ احادیث ہیں جو امام نے مقاصد کتاب میں تخریج فرمائی ہیں اور جن کو اصالۃً روایت کرنا ان کا مقصد ہے نہ کہ ضمناً واستشہاداً۔

"**الجامع المسند الصحيح إلخ**": امام بخاریؒ نے اپنی کتاب کے نام میں جن الفاظ کا ذکر فرمایا ہے ان میں ہر ایک مستقل قید کی حیثیت رکھتا ہے، اس لئے سب کی مختصراً تشریح ضروری ہے۔

الجامع: جامع اس کتاب کو کہتے ہیں جو جمیع ابواب دین سے متعلق احادیث پر مشتمل ہو، جس کی ترتیب ابوابِ علمیہ پر کی گئی ہو، جامع کے سلسلہ میں یہ شعر مشہور ہے:

سِیر آداب و تفسیر و عقائد ❁ فتن احکام و اشراط و مناقب

اس شعر میں فتن واشراط ایک ہی مسمی کے دونام ہیں، جب کہ اس میں زہد ورقاق کا ذکر نہیں ہے، جامع ان سب مضامین کو شامل ہوتی ہے، اس لئے مناسب تعبیر یہ ہوگی کہ جو کتابِ حدیث جملہ ابوابِ دین سے متعلق احادیث پر مشتمل ہو اسے جامع کہتے ہیں۔

المسند: یعنی اس کی احادیث کی سند اتصال کے ساتھ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہے۔

الصحيح: اس کی حدیث اوصافِ خمسہ کی جامع ہیں (۱) سند کا متصل ہونا (۲) راوی کا عادل ہونا (۳) ہر ایک کا ضابط ہونا (۴) شذوذ سے محفوظ ہونا (۵) علت کا نہ ہونا۔

المختصر: یہ کتاب تمام صحیح احادیث کو محیط نہیں ہے، بلکہ صحیح احادیث کا انتخاب ہے، چنانچہ جن احادیث سے ترجمۃ الباب کا مقصد ثابت ہوجاتا ہے ان ہی کے اخراج پر امام بخاریؒ نے اکتفار کیا ہے، بل کہ بعض جگہ خاطر خواہ شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے حضرت امام نے کچھ احادیث قصداً ترک فرمادی ہیں اگر چہ وہ ان کے نزدیک صحیح کے وصف سے متصف کی جاسکتی تھیں۔

"**من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم إلخ**" امور سے مراد آں حضرت ﷺ کے ذاتی اوصاف، سنن سے مراد آپ کے اقوال وافعال، ایام سے مراد وہ احوال وحوادث جن سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے دَور کا تعلق ہے، خواہ بعثت سے پہلے یا بعثت کے بعد کے، یعنی کتاب کا مضمون آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال واقوال واحوال کا مجموعہ ہے۔ (حدیث اور فہم حدیث ص ۱۴۱)

"وكذلك مطلق قول الحافظ أبي نصر الوايلي إلخ" علامہ عراقیؒ فرماتے ہیں کہ ابن صلاحؒ نے یہی بات مسلم کی شرح میں امام الحرمین سے نقل فرمائی ہے کہ اگر کوئی شخص صحیح بخاری کی احادیث کے متعلق یہ قسم کھا بیٹھے کہ جو کچھ انھوں نے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرمایا ہے وہ سب کا سب آں حضرت سے ثابت ہے اور واقعی آپ کا فرمان ہے، اگر ایسا نہ ہوا تو میری بیوی کو طلاق ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس کلیہ کا تعلق بھی ان ہی احادیث سے ہے جنھیں امام بخاریؒ مقاصد کتاب میں روایت کرتے ہیں، چنانچہ وہ سب مفید قطع ویقین ہیں (جیسا کہ اگلے نمبر میں اس کی صراحت آرہی ہے)، لہٰذا وہ شخص اس قسم میں حق بجانب ہے اور اس کی بیوی پر طلاق واقع نہیں ہوگی کیوں کہ احادیث صحیحین کی صحت پر اجماع ہے۔

"ويُروي عن ابن عباس وجرهد ومحمد بن جحش: الفخذ عورة": حدیث ابن عباس مسند احمد (۱/ ۲۷۵) میں ہے جس کی سند میں ابو یحییٰ قتات راوی ہے، حافظ نے اس کو لیّن الحدیث لکھا ہے، جس کی حدیث تیسرے درجہ کی حسن لذاتہ ہوتی ہے۔ جرہد کی حدیث مسند احمد، ابوداود، ترمذی وغیرہ میں ہے، امام ترمذی نے متعدد طرق سے روایت فرما کر اس پر حسن کا حکم لگایا ہے، اس کی سند میں خاصا اضطراب بھی ہے۔ اسی طرح محمد بن جحش کی حدیث مسند احمد، طحاوی، طبرانی اور مستدرک وغیرہ میں ہے، اس کی سند بھی حسن ہے، معلوم ہوا کہ تینوں روایتیں یا تو صحیح سے فروتر ہیں یا امام بخاریؒ کی شرط پر نہیں ہیں۔

"وقال بهز بن حكيم إلخ" یہ تعلیق اگر چہ صیغۂ جزم کے ساتھ ہے، مگر امام بخاریؒ کی شرط پر نہیں ہے، اور حسن درجہ کی ہے، اس لئے کہ اس سند کے رجال اگر چہ ثقہ ہیں مگر اس سند سے مروی احادیث کے حجت ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے، امام ابوداود نے فرمایا: یہ میرے نزدیک حجت ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ حجت نہیں ہے۔

***

السَّابِعَةُ: وَإِذَا انْتَهَى الأَمْرُ فِي مَعْرِفَةِ الصَّحِيحِ إلى مَا خَرَّجَهُ الأئِمَّةُ فِي تَصَانِيفِهِمُ الْكَافِلَةِ بِبَيَانِ ذَلِكَ كَمَا سَبَقَ ذِكْرُهُ؛ فَالْحَاجَةُ مَاسَّةٌ إلى التَّنْبِيهِ عَلَى أَقْسَامِهِ بِاعْتِبَارِ ذَلِكَ.

فَأَوَّلُهُمَا: صَحِيحٌ أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ جَمِيعًا.

الثَّانِي: صَحِيحٌ انْفَرَدَ بِهِ الْبُخَارِيُّ، أَيْ عَنْ مُسْلِمٍ.

الثَّالِثُ: صَحِيحٌ انْفَرَدَ بِهِ مُسْلِمٌ، أَيْ عَنِ الْبُخَارِيِّ.

الرَّابِعُ: صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِهِمَا لَمْ يُخْرِجَاهُ.

الْخَامِسُ : صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الْبُخَارِيِّ لَمْ يُخْرِجْهُ.
السَّادِسُ : صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ لَمْ يُخْرِجْهُ.
السَّابِعُ : صَحِيحٌ عِنْدَ غَيْرِهِمَا، وَلَيْسَ عَلَى شَرْطِ وَاحِدٍ مِنْهُمَا.
هَذِهِ أُمَّهَاتُ أَقْسَامِهِ، وَأَعْلاهَا الأَوَّلُ، وَهُوَالَّذِى يَقُولُ فِيهِ أَهْلُ الْحَدِيثِ كَثِيرًا: "صَحِيحٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ"، يُطْلِقُونَ ذَلِكَ، وَيَعْنُونَ بِهِ اتِّفَاقَ الْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ، لا اتِّفَاقَ الْأُمَّةِ عَلَيْهِ .لَكِنَّ اتِّفَاقَ الْأُمَّةَ عَلَيْهِ لازِمٌ مِنْ ذَلِكَ وَحَاصِلٌ مَعَهُ، لِاتِّفَاقِ الْأُمَّةِ عَلَى تَلَقِّي مَا اتَّفَقَا عَلَيْهِ بِالْقَبُولِ.

ترجمہ : ساتواں اہم فائدہ: جب صحیح کے پہچاننے کے سلسلے میں معاملہ ان حدیثوں تک جا پہنچا جن کی تخریج ائمہ نے اپنی اُن کتابوں میں کی ہے جواس کی وضاحت کی ذمہ داری ادا کرتی ہیں، جیسا کہ اس کا ذکر پہلے گزر چکا، اس لئے اس پہلو (یعنی اُن کتابوں میں کسی حدیث کے متعلق صحت کے حکم) کے اعتبار سے اُن کی اقسام پر تنبیہ کرنے کی ضرورت پڑی، چنانچہ ان میں پہلی قسم وہ صحیح حدیث ہے جس کی بخاری اور مسلم دونوں نے تخریج کی ہو۔

دوسری قسم وہ ہے جس کو تنہا بخاری نے روایت کیا ہو یعنی مسلم کو چھوڑ کر۔

تیسری قسم وہ صحیح ہے جس کو تنہا مسلم نے روایت کیا ہو، یعنی بخاری کو چھوڑ کر۔

چوتھی قسم وہ ہے جو ان دونوں کی شرط کے مطابق صحیح ہو، جس کی تخریج ان دونوں نے نہ کی ہو۔

پانچویں قسم وہ ہے جو صرف بخاری کی شرط کے مطابق ہو اور بخاری نے اس کی تخریج نہ کی ہو۔

چھٹی جو مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہو اور مسلم نے اس کی تخریج نہ کی ہو۔

اور ساتویں قسم وہ ہے جو بخاری اور مسلم کے علاوہ کے نزدیک صحیح ہو اور ان دونوں میں سے کسی کی شرط پر نہ ہو۔

یہ حدیث صحیح کی بنیادی قسمیں ہیں، ان میں پہلی قسم ان میں سب سے اعلیٰ ہے، اور یہی وہ قسم ہے جس کے بارے میں محدثین زیادہ تر "صحيح متفق عليه" کہتے ہیں، یہ بات لوگ مطلقاً بولتے ہیں اور اس سے بخاری اور مسلم کا اتفاق مراد لیتے ہیں، نہ کہ اس پر پوری امت کا اتفاق؛ البتہ اس سے اس پر (خود بخود) پوری امت کا اتفاق لازم آجاتا ہے، اور اس کے ساتھ اتفاق کا تحقق ہو جاتا ہے؛ بخاری اور مسلم کی متفق علیہ حدیثوں پر پوری امت کے قبولیت کے ہاتھوں لینے پر متفق ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: حافظ ابن صلاحؒ نے اِس عبارت میں کسی حدیث کے کتب صحاح وغیرہ میں پائے جانے اور کتابوں

میں اس پر صحت کی تصریح کے اعتبار سے صحیح احادیث کے مراتب بیان فرمائے ہیں، صحیح کی ان مراتب کی جانب تقسیم، تقسیمِ سبعی کے نام سے جانی جاتی ہے، اس تقسیم میں شروع کی تین قسمیں (۱) **ماأخرجه البخاری ومسلم، أي المتفق عليه.** (۲) **ما انفرد به البخاري.** (۳) **ماانفرد به مسلم.** یہ تینوں اصل ہیں۔

ان کے بعد کی تین قسمیں مذکورہ بالا تینوں قسموں کی فرع ہیں (۱) **ماهو على شرطهما ولم يخرجه واحد منهما.** (۲) **ماهو على شرط البخاري فقط.** (۳) **ماهو على شرط مسلم فقط.**

اور ساتویں قسم جو شیخین کی شرط پر نہ ہو البتہ دیگر ائمہ معتبرین کے نزدیک وہ حدیث صحیح ہو مثلاً ابن خزیمہ، ابن حبان اور امام حاکم وغیرہ نے اس کی تصحیح فرمائی ہو، اس قسم کی حیثیت مستقل ہے البتہ رتبہ میں مذکورہ اقسام کے بعد ہے، ان ساتوں اقسام میں اسی ترتیب کے اعتبار سے ارجحیت کا فیصلہ ہوگا۔

اس تقسیم کا فائدہ علامہ سیوطیؒ کی تصریح کے مطابق تعارض کے وقت ظاہر ہوگا، کیوں کہ اس وقت مثلاً متفق علیہ کو غیر متفق علیہ پر، اسی طرح صحیحین میں سے کسی ایک کی حدیث غیر صحیحین پر ترجیح دی جائے گی (تدریب ۱/۶۱)۔

واضح رہے کہ متعارض احادیث میں ترجیح کے اصول بہت ہیں، حافظ عراقیؒ نے ایک سو دس وجوہِ ترجیح بیان فرمائی ہیں، جن میں یہ وجہ ترجیح کہ صحیحین کی حدیث کو غیر صحیحین پر راجح کیا جائے گا اس کو ایک سو دو نمبر پر ذکر فرمایا ہے، معلوم ہوا کہ یہ وجہ ترجیح بہت بعد میں اپنائی جانے والی چیز ہے جس کو بعض حضرات اولِ وہلہ میں ہی استعمال کرنے لگے ہیں۔
(التقييد والايضاح، النوع السادس والثلاثون)

"**لكن اتفاق الأمة عليه لازم إلخ**" حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں کہ متفق علیہ روایت اگر چہ اس کو کہا جاتا ہے جس پر شیخین متفق ہوں؛ مگر شیخین کا اتفاق امت کے اتفاق کو بھی مستلزم ہے؛ کیونکہ امت کے نزدیک ان کتابوں کو تلقی بالقبول حاصل ہے باعتبار صحت کے، یعنی جب پوری امت نے ان دونوں کتابوں کو قبول کر لیا تو گویا سب نے ان کی تخریج کردہ احادیث کی صحت تسلیم کر لی۔

حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ کے اس بیان سے متعلق کچھ اہم امور وضاحت اور تنقیح طلب ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(۱) صحیحین کی شرط کیا ہے؟

(۲) کسی حدیث کے بخاری ومسلم کی شرط پر ہونے کا کیا مطلب ہے؟

(۳) صحیحین کی احادیث کیا واقعی علی الاطلاق صحیح ترین ہیں؟
(۴) تقسیم سبعی کی کیا حیثیت ہے؟

بحث اوّل صحیحین کی شرائط کیا ہیں؟

حافظ مقدسیؒ فرماتے ہیں کہ بخاری و مسلم دونوں سے ان کی شرطوں کی بابت کوئی صراحت منقول نہیں ہے؛ بلکہ جو کچھ اس سلسلے میں کہا جاتا ہے وہ ان کی کتابوں کے گہرے مطالعہ اور ان کے ساتھ طویل ممارست کے نتیجہ میں حضرات علمار کا تشخیص کردہ ہے، اور مختلف حضرات نے اپنے اپنے تجربہ سے کچھ شرطیں متعین فرمائی ہیں، چنانچہ ذیل میں کچھ حضرات کی آرار نقل کی جارہی ہیں:

(۱) حافظ مقدسیؒ فرماتے ہیں کہ صحیح بخاری و مسلم کی ممارست اور گہرے مطالعہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان کی شرط یہ ہے کہ وہ ایسی احادیث اخراج فرماتے ہیں جس کے تمام رُوات کا ثقہ ہونا ناقدین کے نزدیک متفق علیہ ہو، اس کے بارے میں ائمہ ثقات وضابطین کے مابین کوئی اختلاف نہ ہو، اس کی سند متصل ہو، کہیں انقطاع نہ ہو، اگر صحابیِ رسول کے دو یا اس سے زائد شاگرد ہوں تو اچھی بات ہے، ورنہ اگر ایسا ہو کہ ان سے صرف ایک ہی روایت کرنے والا ہے تب بھی اگر ان صحابی تک پہنچنے والی سند صحیح ہو تو کافی ہے بشرطے کہ ان کی صحابیت کسی اور طریق سے معلوم ہو۔

(شروط الائمة الستة مع سنن ابن ماجه ص ۷۱)

تنقید : لیکن حافظ عراقی رحمہ اللہ نے مقدسیؒ کی اِس بات پر یوں نقد کیا کہ یہ کیسے کہا جا سکتا ہے جبکہ امام نسائی نے ایسے بہت سے رجال کی تضعیف کی ہے جن کی احادیث شیخین نے یا ان میں سے کسی ایک نے لی ہے۔

(شرح التبصرة والتذكرة ص ٦٥)

علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ عراقی کے جواب میں کہا گیا ہے کہ شیخین نے ان رجال کی احادیث کی تخریج کی ہے جن کے ثقہ ہونے پر شیخین کے زمانہ تک اتفاق تھا اور امام نسائی شیخین کے بعد کے ہیں، لہٰذا ان کا بعض رجال پر جرح کرنا دونوں کتابوں کے وجود میں آنے کے بعد ہوا جو مضر نہیں ہے۔ (تدریب ۱/ ٦١)

لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام نسائی کی تضعیف یا تو ان کے اپنے اجتہاد پر مبنی تھی یا راوی کے کسی معاصر سے نقل پر، اگر انہوں نے تضعیف اپنے اجتہاد کی بنار پر کی ہو تب تو یہ جواب ٹھیک ہے اور اگر انہوں نے ان رجال کی

تضعیف اپنے پیش روائمہ جرح وتعدیل سے نقل کی ہے تو یہ جواب ٹھیک نہیں ہے۔(تدریب ۱/ ٦١)
حافظ ابن حجرؒ ایک دوسرا جواب دیتے ہیں کہ ابن طاہر نے جو بات کہی ہے دراصل شیخین کی بنیاد وہی ہے؛ البتہ کبھی کبھی کسی امر عارض یا خارجی مرجح کی وجہ سے غیر متفق علیہ ثقات کی حدیثیں بھی انہوں نے لی ہیں۔

(تدریب ۱/ ٦١، ومقدمة فتح الملهم ص ٥٧)

استاذ محترم نے فرمایا کہ ایسے کئی رجال صحیحین میں موجود ہیں جن پر متقدمین نے جرحیں کی ہیں اور وہ جروحات مفسر بھی ہیں؛ چنانچہ خود حافظ ابن صلاحؒ نے تیئیسویں نوع میں کچھ متکلم فیہ رجال کا ذکر فرمایا ہے مثلاً بخاری کے رجال میں عکرمہ، اسماعیل بن ابی اویس، عاصم بن علی وغیرہ، اور مسلم کے رجال میں سوید بن سعید کا نام ذکر کیا ہے۔
امام دارقطنیؒ نے ایک لمبی جماعت پر تنقید فرمادی ہے جس کا جواب حافظ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں تفصیل سے پیش کیا ہے، بہت سے رجال ایسے ہیں جو واقعۃً حسن کے درجہ سے اوپر نہیں اُٹھ سکتے، ان کی حدیثوں پر صحت کا حکم متابعات اور خارجی مؤیدات کے بغیر لگانا ممکن نہیں ہے؛ اس لیے ابن طاہر کی یہ بات بالکلیہ تسلیم نہیں کی جاسکتی۔

(ملاحظہ ہو: حدیث اور فہمِ حدیث ص:۱۶۹)

(۲) امام حاکم نے اپنی کتاب "المدخل إلیٰ کتاب الإکلیل" میں صحیح حدیثوں کی دس قسمیں ذکر کی ہیں، پانچ متفق علیہ، پانچ مختلف فیہ، پھر صحیح متفق علیہ کی پہلی قسم ان حدیثوں کو قرار دیا ہے جنھیں بخاری اور مسلم نے اخراج کیا ہو اور اس کی صفت یہ بتلائی کہ وہ ایسی حدیث ہے کہ جس کو کوئی ایسا صحابی روایت کرے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے میں مشہور ہو اور اس سے دو راوی سے کم روایت کرنے والے نہ ہوں جو ثقہ ہوں، پھر اس صحابی سے کوئی ایسا تابعی روایت کرے جو صحابہ سے حدیثوں کی روایت کرنے میں مشہور ہو اور ایسا ہو کہ کم از کم دو ثقہ شخص اس سے روایت کرتے ہوں؛ تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ شخص مجہول نہیں ہے اور اس تابعی سے کوئی ایسا تبع تابعی روایت کرے جو حافظ و متقن ہو روایت حدیث میں مشہور ہو اور اس سے چند ثقات روایت کرتے ہوں پھر اس شخص سے بخاری اور مسلم کا شیخ روایت کرے جو حافظ و متقن ہو اور اپنی روایات میں عدالت کے وصف کے ساتھ متصف ہو۔
تنقید: اس کا مطلب ہوا کہ حاکم نے بخاری و مسلم کے متعلق یہ دعویٰ کیا ہے کہ وہ ایسے شخص کی روایت نہیں لیتے جس سے صرف ایک ہی شخص روایت کرنے والا ہے۔ امام حاکم کے اس دعویٰ پر حافظ مقدسی نے رَد کیا ہے، فرماتے

ہیں کہ شیخین نے نہ تو یہ شرط لگائی ہے اور نہ ان میں سے کسی نے یہ صراحت کی ہے، حاکم نے محض گمان کی بنا پر ایک اندازہ کیا اور شرط کے عنوان سے یہ بات شیخین کی جانب منسوب کردی، قسم بخدا! اگر یہ بات صحیحین میں ہوتی تو کیا خوب شرط تھی؛ مگر اس کو کیا کیجئے ہم نے دونوں کتابوں میں یہ شرط سالم نہیں پائی ہے؛ اس لیے کہ بخاری نے مرداس بن مالک اسلمی کی روایت لی ہے (رقاق، حدیث: ۶۴۳۴) جب کہ ان سے صرف قیس بن ابی حازم ہی روایت کرتے ہیں۔ امام مسلمؒ نے ربیعہ بن کعب اسلمی کی روایت لی ہے (کتاب الصلوٰۃ، حدیث: ۴۸۹) جو صحابی ہیں اور ان کے شاگردوں میں صرف ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن ہی ہیں۔

خیر یہ تو صحابی ہوئے، جن کا حق یہ ہے کہ ان کا مجہول ہونا بھی مضر نہیں ہے، **فإن الصحابة کلهم عدول**. لیجیے طبقۂ تابعین اور ان کے نیچے بھی بعض ایسے روات ہیں جن سے صرف اور صرف ایک شخص روایت کرنے والا پایا جاتا ہے اور صحیحین میں ایسے لوگوں کی روایات بھی موجود ہیں؛ چنانچہ بخاری (کتاب الجزیۃ، حدیث: ۳۱۶۲) میں جویریہ بن قدامہ کی حدیث ہے جن سے صرف ابوجمرہ نصر بن عمران ضبعی روایت کرتے ہیں۔ اور زید بن رباح المولیٰ کی روایت (الجمعۃ، حدیث: ۱۱۹۰) میں ہے جن سے صرف امام مالک ہی روایت کرتے ہیں اور ولید بن عبدالرحمٰن الجارودی کی روایت (تفسیر، حدیث: ۴۶۲۱) میں ہے جن سے صرف ان کے بیٹے منذر بن الولید روایت کرتے ہیں۔

اسی طرح صحیح مسلم (صلاۃ المسافرین، حدیث: ۷۰۴) میں جابر بن اسماعیل حضرمی کی حدیث ہے جن سے صرف عبداللہ بن وہب مصری روایت کرتے ہیں، (جنائز، حدیث: ۹۴۵) میں خباب صاحب المقصورۃ کی روایت ہے جن سے صرف عامر بن سعید روایت کرتے ہیں۔ (تدریب ۱/ ۶۱، شروط الائمة السته ص ۷۱، ظفر الامانی ۱۲۹)

(۳) علامہ حازمی نے "**شروط الأئمة الخمسة**" میں صحیح کی شرطیں پہلے بیان کیں، اس کے بعد فرمایا کہ جو حضرات محدثین صحیح احادیث کا استخراج کرتے ہیں ان کا طریقہ کار یہ ہے کہ وہ راوی عادل کے اس حال میں غور کرتے ہیں جو اس کے اور اس کے شیوخ کے مابین مناسبت سے متعلق ہو، بعض مرتبہ ایک راوی چند شیوخ سے روایت کرنے میں ثقہ ہوتا ہے اور دوسرے ایک یا چند شیوخ سے روایت کرنے میں وہم کا شکار ہوتا ہے، چنانچہ اس کی حدیث ثانی الذکر شیوخ سے متابعت کے طور پر تو لی جاسکتی ہے اصالۃً نہیں لی جاسکتی، مثلاً ہُشیم بن بشیر ثقہ راوی ہیں لیکن زہری سے روایت کرنے میں غیر ثقہ ہیں؛ کیوں کہ زہری سے جو حدیثیں انہوں نے لکھی تھیں اس کا پلندہ ہوا کی زد میں آکر اڑ گیا

تھا، پھر حافظہ پر زور ڈال کر زہری سے وہ حدیثیں انہوں نے بیان کیں جن میں ان سے غلطیاں ہوئیں، اسلئے محدثین کے نزدیک ہشیم کی وہ مرویات جو زہری سے ہوں حجت نہیں مانی جاتیں تاوقتیکہ ان کی متابعت نہ کی جائے۔

تنقیح : اس کا مطلب یہ ہوا کہ رواۃ کے اعتبار سے ہم صحت کا معیار متعین نہیں کر سکتے، کیوں کہ ایک ہی راوی کے حالات مختلف ہوتے ہیں ایک حال کے اعتبار سے اس کی حدیث نمبر ایک کی صحیح ہوتی ہے دوسرے حال کے اعتبار سے صحیح سے بھی فروتر، البتہ تقریبی طور پر راوی کے حفظ واتقان اور اس کے اور شیخ کے درمیان مناسبت میں کمی بیشی کو ملحوظ رکھ کر صحت کے معیار میں کمی بیشی کی بات کہی جاسکتی ہے۔

چنانچہ علامہ حازمیؒ نے اسے مثال دے کر سمجھایا، فرماتے ہیں: مثلاً زہری کے شاگردوں کے پانچ طبقات ہیں جن کی ذہانت، قوت حافظہ اور زہری کی ہم نشینی میں کمی بیشی کے اعتبار سے درجات مختلف ہیں:

طبقۂ اولیٰ: ان شاگردوں کا ہے جو حفظ واتقان میں کامل اور زہری کی صحبت میں زیادہ دنوں تک رہے ہوئے ہیں لہٰذا انہیں زہری کی احادیث سے خوب مناسبت پیدا ہوگئی ہے۔ عقیل، یونس، مالک، سفیان بن عیینہ، عبیداللہ بن عمر العمری، شعیب بن ابی حمزہ وغیرہم، یہ لوگ بخاری کی شرط ہیں۔

طبقۂ ثانیہ: ان شاگردوں کا ہے جنہوں نے زہری کیساتھ ملازمت اور طول صحبت اختیار نہیں کی لیکن ہیں وہ عادل اور ثقہ، البتہ ضبط واتقان میں پہلے طبقہ سے کچھ ہلکے ہیں، جیسے اوزاعی، لیث بن سعد، عبدالرحمٰن بن خالد بن مسافر، یہ لوگ مسلم کی شرط ہیں۔

طبقۂ ثالثہ: ان شاگردوں کا ہے جو طبقۂ اولیٰ کی طرح مجلس زہری کے حاضر باش ہیں لیکن جرح کے اسباب اور اس کی آفتوں سے مامون نہیں ہیں، یہ لوگ مقبول اور غیر مقبول کے بیچ دائر ہیں، مثلاً عبداللہ بن عمر العمری، سفیان بن حسین السلمی، جعفر بن برقان، زمعہ بن صالح مکی وغیرہ، یہ لوگ ابوداؤد ونسائی کی شرط ہیں۔

طبقۂ رابعہ: ان شاگردوں کا ہے جو جرح وتعدیل کی حیثیت سے تو طبقۂ ثالثہ جیسے ہیں مگر زہری کی مجلس میں کبھی کبھی آنے والے ہیں، جیسے معاویہ بن یحییٰ صدفی، اسحاق بن یحییٰ کلبی اور مثنی بن صباح، یہ لوگ ترمذی کی شرط ہیں۔

طبقۂ خامسہ: ان ضعفاء اور مجہولین کا ہے کہ ابواب اور مضامین علمیہ پر تصنیف کرنے والے محدثین کے لئے مناسب نہیں ہے کہ ان جیسے لوگوں کی حدیثیں اخراج کریں الا یہ کہ ان کی روایت کے ذریعہ دوسرے کی حدیث کو قوت

پہنچانا ہو، یعنی ان لوگوں کی حدیثیں صرف متابعات اور شواہد کے طور پر ہی لائی جاسکتی ہیں چنانچہ امام ابوداؤد، ابن ماجہ اور ترمذی رحمہم اللہ نے بحر بن کنیز سقار، حکم بن عبداللہ ایلی اور محمد بن سعید مصلوب جیسے لوگوں کی حدیثیں اسی مقصد سے اخراج کی ہیں۔ (تدريب الراوي)

ائمہ خمسہ کی شرطیں :امام بخاری طبقۂ اولیٰ کی احادیث اصالۃً لیتے ہیں اور طبقۂ ثانیہ سے انتخاب کر کے لیتے ہیں۔

امام مسلم طبقۂ ثانیہ کی بھی حدیثیں بے کھٹک لیتے ہیں اور طبقۂ ثالثہ سے انتخاب کر کے لیتے ہیں۔

امام ابوداؤد اور نسائی طبقۂ ثالثہ کی بھی حدیثیں لیتے ہیں اور رابعہ سے انتخاب کر کے لیتے ہیں۔

اور امام ترمذی اور ابن ماجہ طبقۂ رابعہ وخامسہ کی بھی حدیثیں لیتے ہیں البتہ ترمذی سند اور راوی کے حال پر کلام کر کے حدیث کی حیثیت اجاگر کر دیتے ہیں اور امام ابن ماجہ ایسا نہیں کرتے۔

اگر دیکھا جائے تو امام ترمذی کی شرط امام ابوداؤد ونسائی سے بھی سخت معلوم ہوتی ہے کیوں کہ ترمذیؒ الگ الگ ہر حدیث کا درجہ بیان کر دیتے ہیں اور وہ حضرات ایسا نہیں کرتے۔ (شروط الائمة الخمسة ص: ۷۷-۸۰)

بحث دوم: کسی حدیث کے بخاری اور مسلم کی شرط پر ہونے کا مطلب کیا ہے:

یہ بحث تفصیل کے ساتھ ''واعتنى الحاكم إلخ'' سے تفریع رابع میں گزر چکی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جن رُوات کی حدیثیں حاکم نے لی ہیں ان رُوات کی صفات بخاری اور مسلم کے رُوات کی صفات جیسی ہوں عام اِس بات سے کہ وہ بعینہٖ رجال بخاری ومسلم میں آئے ہوں یا نہ آئے ہوں، بشرطے کہ اس پہلو کا خیال رکھا جائے جس کی جانب حافظ مقدسی نے توجہ دلائی ہے، کہ مثلاً ایک راوی کو کسی مخصوص شیخ یا شاگرد، یا مخصوص خطہ وعلاقہ کی نسبت سے کوئی خصوصیت حاصل ہو یا اس جہت سے کوئی کمی ہو تو اس کا لحاظ کرتے ہوئے شرط پر ہونے کا حکم لگایا جائے۔

بحث سوم: احادیث صحیحین کی اصحیت:

یہ بات مسلم ہے کہ حدیث صحیح کے درجات شرائط صحت کی کمی بیشی یا قوت وضعف کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، جس حدیث میں جتنی شرائط صحت زیادہ مہیا ہوں گی اسی کے بقدر اس کی صحت میں اضافہ ہوگا، اور جس حدیث کی شرط

میں کمی ہوگی اس کی صحت کی مقدار میں بھی کمی ہوگی۔

حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ اور ان کے ہم مشرب لوگوں نے صحیح احادیث میں سب سے اعلیٰ شیخین کی متفق علیہ روایات کو ذکر کیا ہے، اور ان متفق علیہ میں بھی سب سے اعلیٰ وہ ہیں جن میں متواتر کی صفت پائی جاتی ہو، پھر وہ جو کہ مشہور ہو بشرطیکہ ایک ہی صحابی سے مروی ہو، پھر وہ کہ جس کی سند پر اصح الاسانید ہونے کا حکم لگایا گیا ہو، پھر وہ جس کی تخریج ایسے مصنفین نے کی ہو جو اپنی کتابوں میں صحت کا التزام کرتے ہوں، پھر وہ جس کی تخریج سنن کے مصنفین نے کی ہو، پھر وہ جس کی تخریج اصحابِ مسانید نے کی ہو، پھر وہ جو صرف صحیحین میں ہو، بہر حال جو بھی صورت ہو حدیث متفق علیہ ہی کہلائے گی۔

بحث چہارم: تقسیم سبعی کی واقعیت:

واضح رہے کہ اس تقسیم سبعی کو سب سے پہلے وضاحت کے ساتھ حافظ ابن صلاحؒ نے بیان فرمایا ہے، انھوں نے غالباً ابوحفص میانشی سے یہ تقسیم لی ہے، اور پھر ان کی متابعت میں محدثین اس کو تسلیم کرتے، حتیٰ کہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی نزہۃ النظر میں اس کو بیان فرمایا ہے، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ تقسیم سبعی کا نفس الامر سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ دلائل کی روشنی میں اس کی کیا حیثیت ہے ملاحظہ فرمائیں۔

حافظ ابن تیمیہ جو اس سلسلے میں حافظ ابن الصلاح کے سرگرم حمایتی ہیں، فرماتے ہیں: بہر حال کسی حدیث کو جب امام بخاری روایت کریں اور موطا میں امام مالک بھی روایت کریں تو ایسا ہوسکتا ہے کہ کبھی بخاری کے رجال افضل ہوں گے اور کبھی موطا کے گویا دونوں کے رجال میں غور کیا جائے گا۔

ہم اگر چہ اجمالی طور سے یہ بات جانتے ہیں کہ بخاری کے رجال موطا کے رجال سے افضل اور اونچے ہیں؛ لیکن یہ بات متعین طور سے بخاری کے ہر راوی کے موطا کے ہر راوی سے افضل ہونے کو مستلزم نہیں ہے؛ کیونکہ موطا کے چنیدہ ثقات کی حدیثیں بخاری نے بھی لی ہیں؛ چنانچہ وہ بخاری اور موطا کے مشترک رجال ہوئے۔

اور اگر ایسا ہو کہ کوئی متن حدیث بخاری میں کسی ایک سند سے ہو اور وہی متن موطا میں دوسری سند سے ہو جو بخاری کی شرط پر ہو اور اس کے رجال بخاری کی حدیث کے رجال سے عمدہ ہوں تو اس وقت دونوں سندوں کے رجال کے اعتبار سے حکم لگایا جائے گا اور کوئی اجمالی حکم جو قاعدۂ کلیہ کی شکل میں ہو نہیں لگایا جا سکتا۔(توجیہ النظر ۱/ ۲۹۹)

علاوہ ازیں محقق کمال الدین ابن الہمام نے اس موضوع پر انتہائی بصیرت افروز کلام فرمایا ہے۔فرماتے ہیں: جو لوگ کہتے ہیں کہ صحیح ترین حدیث وہ ہے جس پر شیخین متفق ہوں، پھر وہ جو تنہا بخاری کی ہو، پھر وہ جو تنہا مسلم کی ہو، پھر وہ جو ان کے علاوہ کی ہو اور ان کی شرط پر ہو، پھر وہ جو ان میں سے کسی ایک کی شرط پر ہو، ان کا یہ کہنا دعویٰ بلا دلیل (ہٹ دھرمی) ہے جو قابلِ اتباع نہیں ہے؛ اس لیے کہ زیادہ صحیح ہونے کا مدار اکمل طریقہ پر شرائطِ صحت کے جامع ہونے پر ہے، لہٰذا اگر صحیحین کے علاوہ کی کسی حدیث میں یہ شرائط مکمل طور سے موجود ہوں اور اس کے بالمقابل صحیحین کی کسی حدیث میں شرائطِ صحت اس درجہ نہ پائی جاتی ہوں تو اس کی موجودگی میں صحیحین ہی کی حدیث کو اصح کہنا ہٹ دھرمی نہیں تو اور کیا ہے؟

پھر شیخین یا ان میں سے کسی ایک کا کسی معین راوی کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا کہ وہ شرائطِ صحت کا جامع ہے، اِس بات کو تو مستلزم نہیں کہ واقع اور نفس الامر میں بھی وہ ایسا ہی ہے، امر واقع اس کے برخلاف بھی ہوسکتا ہے۔ چنانچہ امام مسلم نے کتنی ہی ایسے راویوں سے حدیثیں لی ہیں جو جرح کی آفتوں سے محفوظ نہیں ہیں، اسی طرح بخاری کے رجال کی ایک بڑی تعداد ہے جن پر کلام کیا گیا ہے۔

معلوم ہوا کہ راوی کے سلسلے میں شرائطِ صحت کے وجود کا فیصلہ ایک امر اجتہادی ہے، جس میں مجتہدین کا اختلاف ہوسکتا ہے؛ چنانچہ ایک مجتہد کے نزدیک ایک وصف ضروری قرار پاتا ہے تو دوسرا مجتہد اس وصف کو ضروری نہیں سمجھتا (چنانچہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ سننے کے وقت سے لے کر بیان کرنے کے وقت تک حدیث راوی کے حافظہ سے غائب نہ ہوئی ہو، جبکہ جمہور محدثین کے نزدیک راوی کے ضابط ہونے کے لیے ایسی کوئی شرط نہیں ہے)۔

اسی طرح ایک مجتہد کے نزدیک صحت کے لیے ایک وصف شرط ہوتا ہے تو دوسرے کے نزدیک وہ وصف شرط کے درجہ میں نہیں ہوتا، مثلاً بعض حضرات قرون ثلاثہ مشہود لہا بالخیر میں اتصال کو شرط قرار دیتے ہیں اور بعض حضرات ان قرون میں اتصال کی شرط کو ضروری نہیں سمجھتے؛ البتہ غیر مجتہد شخص یا جس کے اندر راوی کے پرکھنے کا ملکہ نہیں ہے، وہ شیخین کے یا ان میں سے کسی ایک کے فیصلہ پر مطمئن ہوجائے گا باقی جو خود صاحبِ بصیرت ہو اور راوی کے پرکھنے کے اُصول سے باخبر ہو وہ مطمئن نہیں ہوگا؛ بلکہ وہ صحیحین کے باہر والی حدیث کے رجال اور صحیحین کی حدیث کے رجال میں شرائطِ صحت پائے جانے کی صورت میں ایک کو دوسرے کی معارض مانے گا۔(فتح القدیر ۱/ ٤٤٥)

اس تمہید کے بعد عرض ہے کہ اصحیت کی مذکورہ بالا ترتیب خالص منطقی ذہن کی ایجاد ہے، محدثین کے طریقۂ کار اور نفس الامر سے میل نہیں کھاتی اور محققانہ نظر اس کا ابا کرتی ہے۔

علامہ احمد محمد شاکر رحمہ اللہ ایک مشہور محقق ہیں، جنہوں نے مسند احمد کی ترقیم کی ہے پھر تفصیلی تخریج اور شرح بھی کی ہے۔ مسند ابو ہریرہؓ کے ضمن میں جو صحیفہ ہمام بن منبہ ہے جو مسند کے قدیم ایڈیشن کی دوسری جلد کے ص۳۱۲ سے ۳۱۹ تک اور شیخ احمد شاکر کے نسخہ کی سولہویں جلد کے ص۲۷ سے ص۱۰۹ تک کو محیط ہے اس صحیفہ کے متعلق شیخ احمد شاکر نے جو مقدمہ لکھا ہے اس میں رقم طراز ہیں:

یہ صحیفہ اِس بات کی قوی ترین دلیل ہے کہ شیخین نے تمام صحیح احادیث کی تخریج نہیں کی ہے اور نہ ہی انہوں نے اِس کا التزام کیا ہے اور نہ اس کی صراحت کی ہے؛ بلکہ یہ بات بعض علماء کے جانب سے صحیحین اور شیخین کی بیجا قدر دانی اور ان کے ذاتی اجتہاد کا نتیجہ ہے اور اس میں شک نہیں کہ صحیحین پوری تعظیم کی مستحق بھی ہیں، اس کا مطلب یہ نہیں کہ صحیحین کے باہر صحیحین کے معیار کی صحیح حدیثیں نہیں ہیں؛ چنانچہ یہ صحیفہ ہمام بن منبہ ہے جس کی چند حدیثیں دونوں نے لی ہیں اور چند احادیث تنہا بخاری نے لی ہیں اور چند کو تنہا مسلم نے لیا ہے اور کچھ ایسی ہیں جن کو دونوں میں سے کسی نے نہیں لیا ہے، یہ صحیفہ اِس بات کی بھی دلیل ہے کہ شیخین جس حدیث کی تخریج پر متفق ہوں وہ ہمیشہ صحت کے اعتبار سے اعلیٰ درجہ کی نہیں ہوتی (اس لیے کہ یہ صحیفہ جس سند سے مروی ہے وہ اعلیٰ درجہ کی نہیں ہے یعنی عبدالرزاق عن معمر عن ہمام بن منبہ کیوں کہ عبدالرزاق اور معمر دونوں میں خاصا کلام ہے)

شیخ عبدالفتاح ابوغدہ نے توجیہ النظر کے حاشیہ میں شیخ احمد شاکر کی اس بات کو نقل کرنے کے بعد ایک شاندار تبصرہ اور تجزیہ کیا ہے جو پیش خدمت ہے۔

(۱) ابن صلاحؒ اور ان کے متبعین کا یہ کہنا کہ اعلیٰ معیار کی صحیح حدیث وہ ہے جس پر شیخین متفق ہوں نا قابل تسلیم ہے؛ کیوں کہ شیخین نے اسی صحیفۂ ہمام بن منبہ (جس کی کل حدیثیں ۱۴۲ ہیں) کی ۹۷ حدیثیں لی ہیں سب کی سند ایک ہے ''**عبدالرزاق، عن معمر، عن همام، عن أبي هريرة** رضی اللہ عنہ'' جس میں سے ۲۳ حدیثیں دونوں میں ہیں، ۱۶ صرف بخاری میں اور ۵۸ صرف مسلم میں۔

تو دیکھئے اس صحیفہ کی ۲۳ حدیثیں متفق علیہ ہیں اور حال یہ ہے کہ یہ سند اعلیٰ درجہ کی صحیح سند نہیں، معلوم ہوا کہ پہلی ہی

بنیاد یعنی یہ کہ متفق علیہ حدیث اول درجہ کی صحیح ہوتی ہے؛ کمزور ہے۔

(۲) ابن صلاحؒ اور ان کے متبعین کا یہ کہنا کہ دوسرے نمبر کی صحیح وہ ہے جس کی تخریج تنہا بخاریؒ کریں یہ بھی غلط ہے کیوں کہ اس صحیفہ کی ۱۶ حدیثیں تنہا بخاری میں ہیں جن کی سند بعینہٖ وہی ہے جو ان ۲۳ حدیثوں کی ہے تو پھر یہ نمبر۲ کی کیوں ہوگئیں؟ اسی طرح تنہا مسلم کی ان ۵۸ حدیثوں سے یہ قوی کیوں ہوئیں جن کی سند بھی یہی ہے؟ یہ ہٹ دھرمی نہیں تو اور کیا ہے؟

(۳) ان حضرات کا یہ کہنا کہ تیسرے نمبر کی صحیح حدیث وہ ہے جو تنہا مسلم میں ہو، یہ بھی صحیح نہیں، کیوں کہ اس صحیفہ کی ۵۸ حدیثیں صرف مسلم میں ہیں جن کی سند بعینہٖ وہی ہے جو تنہا بخاری کی ۱۶ حدیثوں اور متفق علیہ ۲۳ حدیثوں کی ہے تو پھر ان کا درجہ گھٹ کیوں گیا؟

پھر امام مسلم کبھی کسی حدیث کے اخراج میں منفرد ہوتے ہیں حال یہ ہے کہ اس کے کئی ایک صحیح طرق ہوتے ہیں، اس کے بالمقابل تنہا بخاری میں ایک حدیث ہوتی ہے جس کی صرف ایک ہی سند ہوتی ہے، پس اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلم کی کثیر الطرق حدیث بخاری کی غریب حدیث پر فائق ہے جیسا کہ ابن حجر نے ''النکت علی کتاب ابن الصلاح''، اور شرح نخبہ میں بہ صراحت فرمایا، لہٰذا افراد مسلم کو افراد بخاری سے کم حیثیت گردانا بے جا ہے۔

(۴) افراد مسلم کو تیسرے درجہ کی صحیح قرار دینا اس اعتبار سے بھی مضحکہ خیز ہے کہ بسا اوقات امام مسلم کسی ایسی حدیث کے اخراج میں منفرد ہوتے ہیں جو انہیں کی شرط پر صحیح ہوتی ہے مثلاً کسی راوی کا اپنے مروی عنہ سے سماع اور لقاء ثابت نہیں ہے امام مسلم نے معاصرت کی بناء پر امکان لقاء کو کافی سمجھ کر اخراج کرلیا کیوں کہ انکے نزدیک یہ صحیح ہے، جب کہ بخاری کے نزدیک وہ سرے سے صحیح ہی نہیں، لہٰذا یہ کہنا کہ وہ تیسرے درجہ کی صحیح ہے حدیث معنعن کے مسئلہ میں امام مسلم کے مذہب کو بخاری کے مذہب پر راجح قرار دینے کے مرادف ہوگا؛ جب کہ جمہور محدثین اس مسئلہ میں امام بخاریؒ اور ان کے متبعین کی رائے کو راجح قرار دیتے ہیں۔ (جیسا کہ مشہور ہے، ورنہ سچی بات یہ ہے کہ امام بخاری اور امام مسلم رحمہ اللہ کے مابین اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، جیسا کہ معضل کی نوع میں اس کا تفصیلی بیان آرہا ہے)

شیخ فرماتے ہیں: پھر تنہا بخاری کی احادیث، تنہا مسلم کی احادیث پر فائق اس وقت کیوں کر ہوسکتی ہیں جب کہ بخاری کی حدیث کی سند میں کوئی متکلم فیہ راوی ہو اور مسلم کی حدیث کے تمام روات ثقہ ہوں۔ اھ

استاذ محترم فرماتے ہیں کہ: چوتھی اور پانچویں قسم میں شیخین یا ان میں سے کسی ایک کی شرط پر ہونے کی بات سمجھ سے باہر اس لیے ہے کہ شیخین کی شرط کا تعین جب خود شیخین نے نہیں کیا ہے اور دوسرے حضرات نے جو تعین کیا ہے اس میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے جیسا کہ گذشتہ عنوان کے تحت تفصیل گذر چکی؛ تو پھر ایسے محتمل امر کو قاعدہ کلیہ کا درجہ دینا کہاں تک صحیح ہوگا؟

اس تفصیل وتجزیہ سے یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ تقسیم سبعی یعنی اصحیت کے اعتبار سے مذکورہ درجہ بندی واقع اور نفس الامر سے کوسوں دور اور بے بنیاد ہے، واللہ اعلم۔ (ماخوذ از حدیث اور فہم حدیث ص ۱۶۶ تا ۱۸۱)

***

وَهَذَا الْقِسْمُ جَمِيعُهُ مَقْطُوعٌ بِصِحَّتِهِ وَالْعِلْمُ الْيَقِينِيُّ النَّظَرِيُّ وَاقِعٌ بِهِ .خِلافًا لِقَوْلِ مَنْ نَفَى ذَلِكَ، مُحْتَجًّا بِأَنَّهُ لا يُفِيدُ فِي أَصْلِهِ إِلَّا الظَّنُّ، وَإِنَّمَا تَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ؛ لِأَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْهِمُ الْعَمَلُ بِالظَّنِّ، وَالظَّنُّ قَدْ يُخْطِئُ . وَقَدْ كُنْتُ أَمِيلُ إِلى هَذَا وَأَحْسَبُهُ قَوِيًّا، ثُمَّ بَانَ لِي أَنَّ الْمَذْهَبَ الَّذِي اخْتَرْنَاهُ أَوَّلًا هُوَ الصَّحِيحُ، لِأَنَّ ظَنَّ مَنْ هُوَ مَعْصُومٌ مِنَ الْخَطَأِ لا يُخْطِئُ ، وَالْأُمَّةُ فِي إِجْمَاعِهَا مَعْصُومَةٌ مِنَ الْخَطَأِ، وَلِهَذَا كَانَ الإِجْمَاعُ الْمُنْبَنِي عَلَى الاجْتِهَادِ حُجَّةً مَقْطُوعًا بِهَا، وَأَكْثَرُ إِجْمَاعَاتِ الْعُلَمَاءِ كَذَلِكَ .

وَهَذِهِ نُكْتَةٌ نَفِيسَةٌ نَافِعَةٌ، وَمِنْ فَوَائِدِهَا : الْقَوْلُ بِأَنَّ مَا انْفَرَدَ بِهِ الْبُخَارِيُّ أَوْ مُسْلِمٌ مُنْدَرِجٌ فِي قَبِيلِ مَا يُقْطَعُ بِصِحَّتِهِ لِتَلَقِّي الْأُمَّةِ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ كِتَابَيْهِمَا بِالْقَبُولِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي فَصَّلْنَاهُ مِنْ حَالِهِمَا فِيمَا سَبَقَ، سِوَى أَحْرُفٍ يَسِيرَةٍ تَكَلَّمَ عَلَيْهَا بَعْضُ أَهْلِ النَّقْدِ مِنَ الْحُفَّاظِ، كَالدَّارَقُطْنِيِّ وَغَيْرِهِ، وَهِيَ مَعْرُوفَةٌ عِنْدَ أَهْلِ هَذَا الشَّأْنِ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: یہ قسم (متفق علیہ احادیث) کل کی کل قطعی طور پر صحیح ہے اور اس کے ذریعہ علمِ یقینی نظری حاصل ہوتا ہے برخلاف ان لوگوں کے قول کے جنھوں نے اس کی نفی کی ہے اس بات سے استدلال کرتے ہوئے کہ یہ اپنی اصل کے مطابق صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے، اور (ان کے نزدیک) امت نے اس کو قبولیت کے ہاتھوں صرف اس لیے لیا ہے کہ امت پر ظن ہی پر عمل کرنا واجب ہے، اور (جب یہ مفید ظن ہے) تو ظن کبھی غلطی بھی کر جاتا ہے۔

اور میرا میلان بھی اسی طرف تھا اور میں اسی کو قوی سمجھتا تھا، پھر میرے سامنے یہ بات ظاہر ہوئی کہ وہ مذہب جس کو ہم نے پہلے اختیار کیا تھا وہی صحیح ہے؛ اس لیے کہ معصوم عن الخطاء کا ظن غلطی نہیں کرتا، اور امت اپنے اجماع میں غلطی سے

معصوم ہے، اسی وجہ سے وہ اجماع جو مبنی بر اجتہاد ہوتا ہے حجت قطعی ہوتا ہے، اور علماء کے اکثر اجماعات ایسے ہی ہیں اور یہ ایک شاندار اور مفید نکتہ ہے۔

اور اس نکتہ کے فوائد میں سے یہ نظریہ بھی ہے کہ بخاری و مسلم کی الگ الگ احادیث اُس قبیل میں داخل ہیں جن کی صحت قطعی ہوتی ہے، کیوں کہ دونوں کتابوں میں سے ہر ایک کو امت کی جانب سے اسی طرح تلقی بالقبول حاصل ہے، جس کو ہم نے پہلے تفصیل سے بیان کر دیا ہے ان دونوں کی حالت کے متعلق، سوائے ان چند حدیثوں کے جن پر اہلِ نقد حفاظ نے کلام کیا ہے، مثلاً دارقطنی وغیرہ اور وہ اس فن کے علماء کے نزدیک مشہور ہیں۔ واللہ اعلم

تشریح: حافظ ابن صلاح نے اس عبارت میں متفق علیہ احادیث کا حکم بیان فرمایا ہے۔ فرماتے ہیں کہ شیخین کی متفقہ احادیث مفید علم و یقین ہیں، اگرچہ یہ علم نظری ہوتا ہے، جب کہ بعض اہلِ علم نے فرمایا کہ یہ صرف مفید ظن ہیں، تاوقتے کہ متواتر کی حد تک نہ پہونچ جائیں؛ کیونکہ یہ اقسام خبر آحاد کے قبیل سے ہیں اور آحاد سے ظن ہی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، لہٰذا ان سے بھی ظن ہی کا فائدہ حاصل ہوگا۔ حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں کہ میں اس مذہب کو قوی سمجھنے لگا تھا، پھر مجھ پر یہ بات منکشف ہوئی کہ چوں کہ ان دونوں کتابوں کو تلقی بالقبول کی شان حاصل ہے، اور پوری امت ان کی احادیث کی صحت تسلیم کرتی ہے، جو ایک طرح کا اجماع ہے، اور اجماع حجت قطعی ہوتا ہے، کیوں کہ امت من حیث المجموع خطا سے محفوظ قرار دی گئی ہے، اس لئے جن احادیث کے اخراج پر یہ دونوں امام متفق ہوں گے وہ پوری امت کے نزدیک صحیح ہوں گی، اور مفید قطع و یقین ہوں گی، جیسا کہ فقہی مسائل میں اجتہاد ظنی سے مرکب اجماع مفید قطع و یقین ہوا کرتا ہے۔

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ متفق علیہ احادیث مفید قطع و یقین اس وجہ سے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کو تلقی بالقبول حاصل ہے، تو یہ بات بھی کہی جاسکتی ہے کہ الگ الگ شیخین میں سے ہر ایک کی کتاب کو بھی یہ شان حاصل ہے، اس لئے تنہا بخاری اور تنہا مسلم کی احادیث بھی مفید قطع و یقین ہوں گی۔

واضح رہے کہ علمِ یقینی بدیہی اس کو کہا جاتا ہے جو بلا نظر و استدلال کے حاصل ہو اور علمِ یقینی نظری، اس کو کہتے ہیں جس میں استدلال کی ضرورت ہو۔ خبر متواتر سے علمِ یقینی بدیہی حاصل ہوتا ہے اور اخبار آحاد سے علمِ ظنی حاصل ہوتا ہے، اور صحیحین کی متفق علیہ یا انفرادی روایات سے بقول ابن صلاحؒ علمِ یقینی نظری حاصل ہوتا ہے۔ (نزھۃ النظر ص ۴۸)

حافظ ابن صلاحؒ نے اپنے اس نظریہ کی تائید میں امام الحرمین کا یہ قول پیش کیا ہے کہ اگر کوئی شخص قسم کھالے کہ صحیحین کی تمام احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں تو وہ اجماعِ امت کی وجہ سے حانث نہ ہوگا، کوئی کہہ سکتا ہے کہ اگر ضعیف حدیث پر بھی قسم کھاتا تو ثبوت و عدمِ ثبوت میں شک کی وجہ سے حانث نہ ہوتا، معلوم ہوا کہ حانث نہ ہونے کی وجہ صحیحین کی صحت پر اجماع نہیں ہے، بل کہ عدم ثبوت کا احتمال ہے۔ اس کا جواب حافظ ابن صلاحؒ نے یہ دیا کہ اگر چہ عدمِ حنث قبل الاجماع بھی حاصل تھا؛ مگر وہ ظاہراً تھا باطناً نہیں؛ مگر جب اجماعِ امت سے ثبوت ہوگیا تو ظاہراًاور باطناً دونوں اعتبار سے حانث نہ ہوگا۔ معلوم ہوا کہ اجماع کی وجہ سے احادیث صحیحین مفید قطع و یقین ہوگئیں اور ان کی صحت قطعی ہوگئی، تبھی تو وہ حانث نہیں ہوتا۔

اس نظریہ کا تحقیقی جائزہ

حافظ ابن صلاحؒ کے اس نظریہ کی بنیاد دو باتوں پر ہے:

(۱) صحیحین کو تلقی بالقبول حاصل ہے جو اجماع کے مرادف ہے۔

(۲) شیخین کی جلالتِ شان اور اس فن میں ان کا مجتہدانہ امتیاز، علل احادیث کی شناخت میں ان حضرات کی انفرادیت؛ یہ وہ قرائن ہیں جو ان کی تخریج کردہ احادیث پر اعتماد کو لازم کرتے ہیں، بالفاظ دیگر ان کی احادیث محفوف بالقرائن ہیں، اور خبر محفوف بالقرائن مفید قطع و یقین ہوا کرتی ہے، آیئے ان دونوں بنیادوں کا قدرے جائزہ لیتے ہیں۔

تلقی بالقبول سے کیا مراد ہے؟

سب سے پہلے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس تلقی بالقبول کا کیا مطلب ہے؟ اور تلقی بالقبول کا اصل مورد و محل کیا چیز ہے؟ عقلی طور پر اس کی پانچ مرادیں بیان کی جاسکتی ہیں:

نمبر ۱ : بعض حضرات کہتے ہیں کہ تلقی بالقبول سے مراد یہ ہے کہ امت نے اس بات پر اتفاق کرلیا ہے کہ صحیحین کی احادیث معمول بہ ہیں، ان پر عمل نے کے واجب ہونے پر اجماع و اتفاق کرلیا گیا ہے۔

جواب: یہ بات مشاہدہ اور واقع کے خلاف ہے، بل کہ خود شیخین کے طرزِ عمل کے بھی خلاف ہے؛ کیونکہ شیخین نے ہر باب میں ان تمام احادیث کا اخراج نہیں کیا ہے جن پر امت عملاً متفق ہو۔ علاوہ ازیں اگر یہ تلقی بالقبول رُوات

کی ثقاہت کے اعتبار سے ہوتو بھی محل نظر ہے؛ کیونکہ صحیحین میں متکلم فیہ رُواۃ کی ایک خاصی تعداد ہے۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ تلقی بالقبول سے امت کے ان احادیث کے مطابق عمل پر اتفاق مراد ہونے کی تصریح حافظ ابن صلاح نے ہرگز نہیں فرمائی ہے، بھلا وہ یہ کیسے کہہ سکتے ہیں جب کہ صحیحین میں ایسی بہت سی روایات ہیں جن پر کسی معارض، کسی ناسخ یا کسی مخصص کی وجہ سے عمل ترک کردیا گیا ہے۔(النکت علی کتاب ابن الصلاح ۱/ ۳۷۱)

نمبر ۲: بعض علماء کا کہنا ہے کہ امت نے صحیحین کی احادیث کے سلسلہ میں یہ اتفاق کرلیا ہے کہ ہم تعبدی طور پر صحیحین کی احادیث پر عمل کریں گے، خواہ وہ کسی درجہ کی ہوں۔

جواب: اولاً تو اس بات پر بھی اجماع نہیں ہوا ہے، جیسا کہ نمبر ایک کے ذیل میں یہ بات آچکی ہے، ثانیاً اگر تعبدی طور پر عمل کے وجوب پر اجماع مان بھی لیا جائے تو یہ اجماع مستلزم قطع ویقین نہیں ہے؛ کیونکہ امت نے ان اخبار آحاد پر جن میں شرائط قبول موجود ہوں عمل کے وجوب پر اجماع کرلیا ہے، خواہ وہ اصطلاح کے اعتبار سے حسن ہوں یا صحیح ہوں، جو مفید ظن ہوتی ہیں، اس لئے محض عمل کے واجب ہونے کا قائل ہونا اس بات کے قائل ہونے کے مرادف نہیں کہ وہ حدیثیں مفید قطع ویقین بھی ہیں۔

شیخ کمال الدین ابوالفضل جعفر بن ثعلب الشافعی ''الإمتاع'' میں فرماتے ہیں کہ امت نے ہر حدیث صحیح یا حسن کے معارض نہ ہونے کے وقت اس پر عمل کرنے کے وجوب پر اجماع کیا ہے، لہٰذا اس ضابطہ کے مطابق تلقی بالقبول صحیحین ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے؛ بلکہ کتبِ ستہ اور ان کے علاوہ کو بھی اس طرح کی قبولیت حاصل ہے، لہٰذا ان کی بھی صحیح وحسن احادیث کو مفید قطع ویقین کہنا چاہئے۔

نمبر ۳: تلقی بالقبول سے مراد صحتِ اصطلاحیہ پر اتفاق واجماع ہے، یعنی پوری امت کا اس بات پر اتفاق ہو چکا ہے محدثین کے نزدیک حدیث صحیح کی جو پانچ شرطیں ہیں وہ صحیحین کی احادیث میں بلاشبہ متحقق وموجود ہیں۔

جواب: اگر تلقی بالقبول کا یہ مطلب ہے تو یہ چیز تو احادیث صحیحین کے مفید ظن ہونے کو اور زیادہ موکد کرتی ہے، نہ کہ ان کی قطعیت کو، کیوں کہ جو حدیث شرائط خمسہ کی جامع ہوگی اگر اس کے مطابق عمل پر اجماع منعقد نہیں ہوگا تو صرف مفید ظن ہوگی اور بس، کیوں کہ راویوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں، سند ومتن میں شرائط کے تحقق میں علماء کا اختلاف ہوتا ہے، بعض کے نزدیک سند ومتن میں علت پائی جاتی ہے اور دوسرے کے نزدیک نہیں، اس لئے شرائط خمسہ

کے تحقق کا فیصلہ ہو جانے کے بعد بھی وہ ظنی ہی ہوگی قطعی ہرگز نہیں ہوسکتی، کیوں کہ تصحیح وتضعیف کا حکم محض اجتہادی ہے،
حضرت علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے ایک عجیب بات اس موقع پر فرمائی ہے، فرماتے ہیں:

''صحیحین کو قبولیت کے ہاتھوں لئے جانے کا فائدہ اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ یہ یقین حاصل ہوگیا کہ یہ دونوں کتابیں بے شک شیخین کی ہیں اور بے شک ان کی احادیث شرائط صحت کی جامع ہیں اور بے شک خبر واحد ہیں اور بیشک مفید ظن ہیں یعنی تلقی بالقبول سے ان کی حدیثوں کے مفید قطع ویقین ہونے کا فائدہ حاصل ہونے کے بجائے ان کے مفید ظن ہونے میں اور تقویت پیدا ہوگئی۔ اس لئے کہ محدثین کا کسی حدیث کے سلسلہ میں یہ اتفاق کر لینا کہ وہ اصطلاحی اعتبار سے صحیح ہے اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ یقینی طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہی ہے اور قطعی طور پر واجب العمل ہے برخلاف اس صورت کے جب کہ کسی متعین حدیث کے مضمون پر اور اس کے مطابق عمل پر اجماع ہو جائے تو یہ بات یقیناً اس امر کو مستلزم ہے کہ وہ واجب العمل ہے اور کسی حال میں چھوڑی نہیں جاسکتی؛ اگر چہ اس کی سند ضعیف ہی کیوں نہ ہو! (مقدمة فتح الملهم)

نمبر ٤: تلقی بالقبول سے مراد صحت واقعیہ ہے، یعنی اس بات پر اتفاق ہوگیا ہے کہ بخاری ومسلم کی احادیث واقعتاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں، اور مشکوٰۃ نبوت سے صادر شدہ ہیں۔

جواب: علامہ بحر العلوم ''شرح مسلم الثبوت'' میں فرماتے ہیں کہ احادیث صحیحین کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یقینی طور پر ثابت ہونے اور آپ کی زبان مبارک سے صادر ہونے پر کوئی اجماع نہیں ہے اور کیسے اس پر اجماع ہوسکتا ہے؟ یہ تو بڑی چیز ہے، اس سے چھوٹی چیز (صحیحین کی تمام روایات کے اصطلاحی صحیح ہونے) پر امت متفق نہ ہوسکی؛ اس لیے کہ صحیحین کے رُواۃ میں بہت سے بدعتی وقدری ہیں اور مبتدعہ وقدریہ وغیرہ کی روایات کے قبول کرنے کے سلسلے میں امت کا اختلاف ہے، لہٰذا ان لوگوں کی روایات کی صحت پر اتفاق کیسے کہا جاسکتا ہے؟۔

نیز اگر صحیحین کی احادیث واقعی آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں اور قطعیت کے ساتھ ثابت ہیں تو ان کے الفاظ وتعبیرات میں اختلاف نہ ہوتا، اور نہ ہی ان پر اس قدر نقد کیا جاتا جتنا کہ کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خود ابن صلاح بھی قطعیت کے دعویٰ کے باوجود صحیحین کی ان احادیث کے استثناء پر مجبور ہوئے جن پر نقد کیا گیا ہے اور فرمایا چوں کہ نقد شدہ احادیث کی صحت پر اجماع منعقد نہیں ہوا اس لئے وہ قطعی نہیں ہیں، اس پر عرض ہے کہ جس عام میں سے بعض افراد

کی تخصیص کرلی جاتی ہے اس کا بقیہ حصہ ظنی ہوجاتا ہے، اس لئے بقیہ وہ احادیث جن پر تنقید نہیں ہوئی ہے وہ بھی مفید ظن ہوں گی، کیوں کہ امام دارقطنی یا ان کے علاوہ جن محدثین نے جتنی حدیثوں پر نقد کیا ہے بیشتر کا تعلق اسناد سے ہے جو ان کا فن ہے باقی درایت کے اصول کے مطابق صحیحین کی احادیث پر نقد کی گنجائش اب بھی موجود ہے، مثلاً کہا جاسکتا ہے کہ فلاں حدیث قرآن کے ظاہر کے خلاف ہے، یا احادیث ثابتہ فی الباب کے معارض ہے، یا شریعت میں ثابت شدہ مسلم قواعد کلیہ سے میل نہیں کھاتی، یا امت کے عمل متوارث کے خلاف ہے، وغیرہ امور جن پر حدیثوں کو پرکھنا صرف بالغ نظر فقہاء کا کام ہے، بلکہ دارقطنی وغیرہ کی تنقیدات کے علاوہ اسنادی پہلو سے بھی مزید تنقید کی گنجائش ہے۔

نمبر ۵: تلقی بالقبول سے مراد یہ ہے کہ امت نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ صحیحین دیگر کتب حدیث سے اصح ہیں، ان کے مؤلفین کی شرائط قویہ کے التزام اور ان کو پورا کرنے کی وجہ سے۔

جواب: یہ بات قابل تسلیم ہے کہ شیخین کی جلالت شان اور شرائط کی پاسداری مجموعی طور سے ان کی کتاب کو بے شک فوقیت عطا کرتی ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کی ہر حدیث لازمی طور سے دوسری کتاب کی ہر حدیث سے فائق ہوجائے گی، مفید قطع ہونا تو دور کی بات ہے۔ (توجیہ النظر ۳۱۶/۱)

اس تفصیل سے یہ بات مکمل طور سے واضح ہوگئی کہ تلقی بالقبول کا جو بھی معنی مراد لیا جائے گا وہ یا تو مفید مطلب نہ ہوگا یعنی اس سے قطعیت لازم نہیں آتی، یا اس معنی کے اعتبار سے تلقی بالقبول کا تحقق ہی نہیں ہوگا کہ اس پر مفید قطع ویقین ہونا متفرع ہوسکے، اس لئے مطلق طور سے یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ بخاری ومسلم کی احادیث مفید علم ویقین ہیں۔

خبر محفوف بالقرائن

رہی دوسری بنیاد کہ صحیحین کی احادیث قرائن سے گھری ہوئی ہیں اس لئے بھی مفید قطع ویقین ہیں، تو اولاً اس بابت بجائے خود یہ اختلاف موجود ہے کہ خبر محتلف بالقرائن مفید یقین ہے یا نہیں؟ کچھ لوگ اس کا انکار کرتے ہیں، جب کہ امام غزالی وغیرہ حضرات محققین کا کہنا ہے کہ محتف بالقرائن خبر مفید یقین ہوتی ہے۔ امام رازی نے اسی کو پسندیدہ اور مختار قول بتایا ہے، اور اس کی مثال یہ بیان فرمائی کہ جیسے کوئی پانی کا مطالبہ کرتا ہے اور پیاس کے آثار اس کے چہرے سے ظاہر ہوں تو چہرے کے قرینے سے اس کے مطالبہ میں صحت اور یقین پیدا ہوجائے گا، معلوم ہوا کہ قرائن افادۂ علم میں مؤثر ہوتے ہیں۔ (المنخول للغزالي ص ۲۴۰، المحصول للرازي ۴۰۲/۲)

لیکن صحیحین کے متعلق اجمالی طور سے تو یہ بات تسلیم کی جاسکتی ہے کہ ان کی احادیث قرائن قویہ سے مؤید ہیں، لیکن ہر ہر حدیث کے تعلق سے یہ کلیہ تسلیم نہیں کیا جاسکتا، ورنہ ان کی کسی حدیث کے سلسلہ میں حضرات ناقدین کے مابین اختلاف نہ ہوتا، جب کہ متعدد ناقدین نے صحیحین کی بہت سی احادیث پر نقد کر کے ان کی صحت سے انکار فرمایا ہے، اس لئے جب تک اس طرح کی احادیث کو نشان زد کر کے مشخص نہیں کیا جاتا (اور یہ بڑا مشکل کام ہے) تب تک یہ اجمالی حکم لگانا کہ صحیحین کی حدیثیں محتف بالقرائن ہونے کی وجہ سے مفید قطع ویقین ہیں غلط ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ خود ابن صلاحؒ بھی قطعیت کے دعویٰ کے باوجود صحیحین کی ان احادیث کے استثناء پر مجبور ہوئے جن پر امام دارقطنی وغیرہ ائمہ کی جانب سے نقد کیا گیا ہے، اور فرمایا کہ چوں کہ نقد شدہ احادیث کی صحت پر اجماع منعقد نہیں ہوا اس لئے وہ قطعی نہیں ہیں، اس پر عرض ہے کہ جس عام میں سے بعض افراد کی تخصیص کر لی جاتی ہے اس کا بقیہ حصہ ظنی ہوجاتا ہے، اس لئے بقیہ وہ احادیث جن پر تنقید نہیں ہوئی ہے وہ بھی مفید ظن ہوں گی، کیوں کہ امام دارقطنی یا ان کے علاوہ جن محدثین نے جتنی حدیثوں پر نقد کیا ہے بیشتر کا تعلق اسناد سے ہے جو ان کا فن ہے، باقی درایت کے اصول کے مطابق صحیحین کی احادیث پر نقد کی گنجائش اب بھی موجود ہے، مثلاً کہا جاسکتا ہے کہ فلاں حدیث قرآن کے ظاہر کے خلاف ہے، یا احادیث ثابتہ فی الباب کے معارض ہے، یا شریعت میں ثابت شدہ مسلّم قواعد کلیہ سے میل نہیں کھاتی، یا امت کے عمل متوارث کے خلاف ہے، وغیرہ امور جن پر حدیثوں کو پرکھنا صرف بالغ نظر فقہاء کا کام ہے، بلکہ دارقطنی وغیرہ کی تنقیدات کے علاوہ اسنادی پہلو سے بھی مزید تنقید کی گنجائش باقی رہتی ہے، کیوں کہ اُن حضرات کی تنقیدات میں کمی وبیشی دونوں کا احتمال ہے، اگر بعض مواقع میں ان کی تنقید بے جا نظر آتی ہے تو دوسری بعض جگہیں تنقید سے چھوٹ بھی سکتی ہیں جو واقعی قابلِ تنقید ہوں اور ان کی نظر ان پر نہ پڑی ہو۔

محققین کا مذہب

اسی لئے امام نوویؒ نے مقدمہ کی تلخیص "التقریب والتیسیر" میں اور شرح مسلم کے مقدمہ میں شد ومد کے ساتھ اس نظریہ کی تردید فرمائی ہے، اور یہ فرماتے ہیں کہ صحیحین کی جو احادیث متواتر نہیں ہیں وہ خبر واحد ہیں، اور اخبار آحاد ظنی ہوتی ہیں، اور امت کے ان حدیثوں کی صحت پر اجماع سے اور تلقی بالقبول سے صرف اتنی بات ثابت ہوئی کہ یہ حدیثیں واجب العمل ہیں اور ان کی صحت کے جانچنے کے لئے اب مزید کسی کوشش کی ضرورت نہیں، ورنہ وہ

حدیث جو شرائط صحت کی جامع ہو خواہ صحیحین کے اندر کی ہو یا باہر کی مفید ظن اور واجب العمل ہوتی ہے، صحیحین اور غیر صحیحین کی احادیث میں فرق صرف اتنا ہے کہ شیخین کی شان علمی اور مہارت فنی کی وجہ سے ان کی حدیثیں بے کھٹک صحیح ہیں نظر کی محتاج نہیں، جب کہ باہر کی احادیث نظر وفکر کی محتاج ہیں، نظر وفکر کے بعد شرائط صحت کا جامع ہونا جب معلوم ہوجائے تو پھر ان میں اور صحیحین کی حدیثوں میں صحت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں رہتا۔

رہا وہ مسئلہ جو حافظ ابن صلاحؒ نے اپنے موقف کی تائید میں امام حرمین کے حوالہ سے نقل فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ شیخین کی تمام احادیث نبی ﷺ سے ثابت ہیں، اگر ایسا نہ ہوا تو میری بیوی کو طلاق ہے، تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ غیر صحیحین کی بابت مصنفؒ نے اپنے قول اور نظریہ کے مطابق اس کی تاویل کی ہے، جبکہ اکثر لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ وہ صحیحین کے علاوہ کے متعلق بھی اگر قسم کھائے تو بھی حانث نہ ہوگا یعنی اس کے لیے رجعت وغیرہ کرنا کوئی ضروری نہیں ہوگا؛ فرق یہ ہے کہ غیر صحیحین میں احتیاطاً رجعت کرنے کا حکم دیتے ہیں احتمالِ حنث کی وجہ سے جب کہ صحیحین میں احتمال حنث بہت کمزور ہے، اس لئے رجعت کو مستحب نہیں کہتے۔

نوٹ: مذکورہ بالا معروضات سے ہمارا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ ہم صحیحین کا معاملہ ہلکا کرنا یا ان کی توہین کرنا چاہتے ہیں، بل کہ مقصد ان کتابوں کی بابت غلو اور اس اندھی تقلید پر بند لگانا ہے جس کے نتیجے میں صحیحین کے علاوہ دیگر کتابوں کی صحیح حدیثیں بہ یک جنبش قلم وزبان رد کردی جاتی ہیں ورنہ مجموعی اعتبار سے صحیحین کا مرتبہ قرآن کے بعد ''أصح الکتب'' ہونے میں ہم کو کوئی شبہہ نہیں ہے۔ (اس پہلو پر مزید گفتگو کے لیے دیکھیے: ''حدیث اور فہم حدیث'' کا مضمون: ''ایک غلط فہمی کا ازالہ'' ص ۴۵۷ تا ۴۵۹)۔

***

الثَّامِنَةُ : إِذَا ظَهَرَ بِمَا قَدَّمْنَاهُ انْحِصَارُ طَرِيقِ مَعْرِفَةِ الصَّحِيحِ وَالْحَسَنِ الآنَ فِي مُرَاجَعَةِ الصَّحِيحَيْنِ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الْكُتُبِ الْمُعْتَمَدَةِ ، فَسَبِيلُ مَنْ أَرَادَ الْعَمَلَ أَوِ الاحْتِجَاجَ بِذَلِكَ – إِذَا كَانَ مِمَّنْ يَسُوغُ لَهُ الْعَمَلُ بِالْحَدِيثِ، أَوِ الاحْتِجَاجُ بِهِ لِذِي مَذْهَبٍ – أَنْ يَرْجِعَ إِلَى أَصْلٍ قَدْ قَابَلَهُ هُوَ أَوْ ثِقَةٌ غَيْرُهُ بِأُصُولٍ صَحِيحَةٍ مُتَعَدِّدَةٍ، مَرْوِيَّةٍ بِرِوَايَاتٍ مُتَنَوِّعَةٍ ؛ لِيَحْصُلَ لَهُ بِذَلِكَ – مَعَ اشْتِهَارِ هَذِهِ الْكُتُبِ وَبُعْدِهَا عَنْ أَنْ تُقْصَدَ بِالتَّبْدِيلِ وَالتَّحْرِيفِ – الثِّقَةُ بِصِحَّةِ مَا اتَّفَقَتْ عَلَيْهِ تِلْكَ الأُصُولُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ : آٹھواں فائدہ: جو کچھ ہم نے پہلے بیان کیا جب اس سے صحیح اور حسن کی معرفت کے طریقہ کا صحیحین وغیرہ کتبِ معتمدہ کی مراجعت میں منحصر ہونا ظاہر ہوگیا؛ تو جو شخص حدیث پر عمل کرنے یا اس سے استدلال کرنے کا ارادہ کرے بشرطے کہ وہ ان لوگوں میں ہو جن کو حدیث پر عمل کرنے، یا کسی صاحبِ مذہب کے حق میں استدلال کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے؛ اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ (کتب معتمدہ) کے ایسے نسخے کی مراجعت کرے جس کا اس نے یا اس کے علاوہ کسی قابل اعتماد آدمی نے متعدد صحیح نسخوں سے مقابلہ کرلیا ہو جو مختلف روایات سے مروی ہوں؛ تا کہ اسے اِن کتابوں کے مشہور اور تبدیلی وتحریف کے قصد سے ماوراء ہونے کے باوجود اِس عمل سے اُس حدیث کی صحت پر اعتماد حاصل ہوجائے جس پر یہ سارے نسخے متفق ہوں۔

تشریح : حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں کہ چوں کہ صحیح اور حسن احادیث کا حصول حضرات ائمہ کی معتمد و متداول کتب کی مراجعت پر منحصر ہے، اس لئے مراجعت کرتے وقت ایک احتیاط یہ ملحوظ رکھنی چاہئے کہ مثلاً سنن ترمذی کا کوئی بھی نسخہ جو ہاتھ آجائے اسی سے مراجعت نہ کی جانے لگے، بل کہ ایسا نسخہ اختیار کیا جائے جس کا متعدد نسخوں سے ملان ہوگیا ہو، خواہ یہ ملان خود مراجعت کرنے والے نے کیا ہو یا دوسرے کسی ثقہ شخص نے۔

اس سے یہ فائدہ ہوگا کہ جو حدیث نقل کی جارہی ہے یا اس حدیث پر جو حکم نقل کیا جارہا ہے اس کی صحت پر اعتماد حاصل ہوجائے گا کیوں کہ اس حدیث یا اس حکم پر متعدد صحیح نسخے متفق ہیں، یہ صرف احتیاطی تدبیر ہے، ورنہ تو یہ کتب معتمدہ چوں کی شہرت یا تواتر کے ساتھ امت میں متداول ہیں ہر قسم کی تحریف وتبدیل کے قصد سے محفوظ ہیں۔

*****

النوعُ الثاني
معرفةُ الحسنِ من الحديثِ

دوسری نوع حسن حدیث کی معرفت کے بیان میں

رُوِّينا عَنْ أَبِي سُلَيْمَانَ الْخطَّابِيِّ - رَحِمَهُ اللّٰهُ - أَنَّهُ قَالَ بَعْدَ حِكَايَتِهِ أَنَّ الْحَدِيثَ عِنْدَ أَهْلِهِ يَنْقَسِمُ إلى الأقْسَامِ الثَّلاثَةِ الَّتِي قَدَّمْنَا ذِكْرَهَا: الْحَسَنُ مَا عُرِفَ مَخْرَجُهُ وَاشْتَهَرَ رِجَالُهُ. قَالَ: وَعَلَيْهِ مَدارُ أَكْثَرِ الْحَدِيثِ، وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُهُ أَكْثَرُ الْعُلَمَاءِ، وَيَسْتَعْمِلُهُ عامَّةُ الْفُقَهاءِ.

وَرُوِّينا عَنْ أَبِي عِيسَى التِّرْمِذِيِّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ أَنَّهُ يُرِيدُ بِالْحَسَنِ: أَنْ لَا يَكُونَ فِي إِسْنَادِهِ مَنْ يُتَّهَمُ بِالْكَذِبِ، وَلَا يَكُونُ حَدِيثًا شَاذًّا، وَيُرْوَى مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ نَحْوُ ذَلِكَ.

وَقَالَ بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ: الْحَدِيثُ الَّذِي فِيهِ ضَعْفٌ قَرِيبٌ مُحْتَمَلٌ هُوَ الْحَدِيثُ الْحَسَنُ، وَيَصْلُحُ لِلْعَمَلِ بِهِ.

ترجمہ: ہمیں امام ابوسلیمان خطابیؒ کے حوالہ سے بیان کیا گیا کہ انھوں نے اس بات کے بیان کرنے کے بعد کہ حدیث محدثین کے یہاں ان تین قسموں میں منقسم ہوتی ہے جن کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں، یہ فرمایا کہ: حسن وہ حدیث ہے جس کا مخرج معروف ہو اور اس کے رجال مشہور ہوں، انہوں نے فرمایا کہ اسی پر اکثر احادیث کا دارومدار ہے اور یہی ہے وہ جس کو اکثر علماء قبول کرتے ہیں اور عام فقہاء اس سے استدلال کرتے ہیں۔

اور امام ابوعیسیٰ ترمذی کے حوالے سے نقل کیا گیا کہ وہ حسن سے اس حدیث کو مراد لیتے ہیں کہ جس کی سند میں ایسا راوی نہ ہو جو متہم بالکذب ہو، وہ حدیث شاذ نہ ہو اور ایک سے زیادہ طریق سے اس جیسا مضمون مروی ہو۔

اور بعض متاخرین نے فرمایا کہ ایسی حدیث جس میں معمولی ضعف ہو جو کہ قابل برداشت ہو؛ وہ حسن حدیث ہے ،اور یہ حدیث ایسی ہوتی ہے جس پر عمل کیا جاسکتا ہے۔

تمہید: حسن لغوی اعتبار سے صفتِ مشبّہہ ہے حُسن سے ماخوذ ہے جمیل اور خوبصورت کے معنی میں ہے۔ حسن کو حسن اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے راوی کے ساتھ حُسنِ ظن کا معاملہ کیا گیا ہے، کیوں کہ جب اس کا رتبہ صحیح کے

راوی سے فروتر ہے اور ضعیف کے راوی سے بلند تر تو اس کے ساتھ حسن ظن ہی ہونا چاہئے کہ اس نے غلطی نہیں کی ہوگی۔(ظفر الأماني ص ١٥٨)

اور لفظ حسن کا استعمال کب اور کتنے معنوں میں ہوتا رہا ہے اس پر گفتگو عنقریب تفریع رابع میں آرہی ہے، حدیث کی یہ سہ گانہ تقسیم (صحیح، حسن اور ضعیف) سب سے پہلے امام خطابی نے ہی بیان فرمائی ہے؛ اگر چہ متقدمین کے یہاں حسن کا تذکرہ متفرق انداز سے متفرق طور پر ملتا ہے۔(مقدمة معالم السنن ص ٦)

علامہ زرکشیؒ فرماتے ہیں کہ حافظ ابن تیمیہؒ نے امام خطابیؒ کی اس سہ گانہ تقسیم پر کلام کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ حسن امام ترمذیؒ کی اصطلاح ہے، ورنہ عام محدثین نے حدیث کی دو ہی قسمیں کی ہیں صحیح یا ضعیف، لہٰذا خطابی کا حسن کو حدیث کی اقسام میں شامل کرنا صحیح نہیں ہے۔ (ظفر الأماني ص ١٤٦)

علامہ زین الدین عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خطابی نے یہ سہ گانہ تقسیم متقدمین محدثین سے نقل کی ہے اور حسن کا استعمال متقدمین کے یہاں متفرق انداز سے متفرق جگہ ملتا ہے، تو خطابی نے اس کو ایک لڑی میں پرو کر حدیث کی یہ تین قسمیں کی ہیں اور خطابی ایک جلیل القدر قابل اعتماد امام ہیں، ابن صلاحؒ نے ان ہی کی تقلید میں حدیث کی تین اقسام نقل فرمائی ہیں۔(التقييد والإيضاح ص ٢٠، منحة المغيث ص ١٣٥)

شیخ عبد الفتاح ابوغدہ فرماتے ہیں کہ خطابی کا متقدمین کے متفرق کلام سے حسن کو منتخب کرنے کے بعد حدیث کی سہ گانہ تقسیم کی لڑی میں پرونا؛ خطابی کی باریک بینی اور پختگی کی دلیل ہے۔(حاشية ظفر الأماني ص ١٤٦)

تشریح: اِس تمہید کے بعد عرض ہے کہ حافظ ابن صلاحؒ نے یہاں تین تعریفیں حدیثِ حسن کی پیش فرمائی ہیں: ایک امام خطابیؒ سے، دوسری امام ترمذیؒ سے اور تیسری بعض متاخرین سے جن کا نام انھوں نے نہیں لیا ہے مگر مراد ابن جوزیؒ ہیں، جن میں امام خطابیؒ کی تعریف کو حسن لذاتہ پر، اور امام ترمذیؒ کی تعریف کو حسن لغیرہ پر محمول کیا ہے، اور ابن جوزیؒ کی تعریف کی کوئی توضیح نہیں فرمائی؛ چوں کہ وہ بہت تشنہ اور مبہم ہے اس لئے اس کو اسی حال پر چھوڑ کر آگے بڑھ گئے ہیں۔ حافظ ابن صلاحؒ کا عبارت سے جو مقصد ہے پہلے اس کی وضاحت کی جائے گی، پھر ان تعریفات پر ایک تحقیقی جائزہ پیش کیا جائے گا۔

"**الحسن ماعُرف مخرجه واشتهر رجاله**": یہاں امام خطابیؒ کی تعریف پیش فرما رہے ہیں کہ حدیث حسن

وہ حدیث ہے کہ جس کا مخرج معروف ہو اور اس کے رجال مشہور ہوں۔

مخرج ظرفِ مکان ہے جس کے معنی ہیں نکلنے کی جگہ، اور مراد حدیث کا راوی ہے، یعنی حسن حدیث اس کو کہتے ہیں جس کا راوی مذکور اور معلوم ہو، اس قید سے منقطع، معضل اور مرسل وغیرہ اقسام خارج ہوگئیں، کیوں کہ ان کا مخرَج نامعلوم ہوتا ہے، بالفاظِ دیگر ''**ماعرف مخرجه**'' کنایہ ہے اتصال سے یعنی کہ سند متصل ہو۔ (التقييد والإيضاح ص ٤٠)

''**واشتهر رجاله**'': یہ تعریف کی دوسری قید ہے، یعنی: اس کی سند کے رجال مشہور ہوں۔

اعتراض: حافظ ابن جماعہؒ فرماتے ہیں کہ امام خطابیؒ کی یہ تعریف صحیح کو بھی شامل ہے؛ کیونکہ اس کے رجال بھی مشہور ہوتے ہیں اور اس کا مخرج بھی معروف ہوتا ہے، اور تعریف میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو اس کو صحیح سے ممتاز کرے، اور اگر ''**اشتهر رجاله**'' سے شہرت فی الوصف مراد لیں تو یہ تعریف ضعیف کو بھی شامل ہوگی۔

جواب(۱): امام خطابیؒ کی تعریف میں ''**واشتهر رجاله**'' سے راویوں کا صدق وامانت میں مشہور ہونا مراد ہے نہ کہ ضبط واتقان میں، کیوں کہ صحیح کے رجال صدق وضبط دونوں میں مشہور ہوتے ہیں، اور حسن کے رجال صرف صداقت وامانت میں، چنانچہ ان کا رتبہ صحیح کے رجال سے کم ہوتا ہے، حسن کی تعریف میں عدالت اور ضبط کی قید نہ لگانا یہ اشارہ ہے کہ یہ تعریف اس چیز کی کی جارہی ہے جس کا درجہ صحیح سے کم ہے اگرچہ حسن کے راوی میں عدالت کے ساتھ یک گونہ ضبط بھی مطلوب ہوتا ہے۔

اور جہاں تک اس تعریف کے ضعیف پر صادق آنے کی بات ہے تو واضح رہے کہ محدثین کے یہاں شہرت سے شہرتِ صادقہ مراد ہے جس کا مصداق حسن یا صحیح ہیں نہ کہ ایسی شہرت جو ضعیف میں ہو۔ (ظفر الأماني ص ١٥٤)

جواب(۲): علاوہ ازیں اگر تعریف ''**واشتهر رجاله**'' پر مکمل نہ سمجھیں؛ بل کہ ''**وعليه مدار أكثر الحديث ... إلى قوله: عامة الفقهاء**'' تک تعریف کا حصہ مانیں تو بالکل بات واضح ہوجائے گی کہ یہ تعریف حسن ہی کی ہے؛ کیونکہ قابل استدلال احادیث کا اکثر حصہ حسن کی صورت میں مہیا ہے، اور فقہاء کے اکثر مستدلات حدیثِ حسن ہی کے قبیل سے ہوتے ہیں، اور عام طور سے علماء حسن کو حجت مانتے ہیں۔ (تدريب الراوي ص ٧٧)

حافظ ابن صلاح، ابن کثیر اور عراقی یہ حضرات امام خطابی کے الفاظ میں سے ''**واشتهر رجاله**'' تک تعریف قرار دیتے ہیں، اور آگے کی عبارت کو حسن کا حکم اور اس کے متعلق زائد فائدہ کی وضاحت تصور کرتے ہیں۔ جب کہ علامہ نووی

اور علامہ ذہبی نے ”ویستعمله عامة الفقهاء“ تک مکمل عبارت کوحسن کی تعریف قرار دیا ہے، نیز حافظ بلقینی نے بھی یہی بات بیان فرمائی ہے۔ (الباعث الحثيث ص۳۸ ، وتدریب ص ۷۷، و حاشية ظفر الامانى ص ۱۵۳)

تنقید : لیکن سوال یہ ہوتا ہے کہ ”وعليه مدار أكثر الحديث إلخ“ ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کا ادرک اولِ وہلہ میں آسانی سے ہو سکے، اس کا نمبر تو اس وقت آئے گا جب یہ معلوم ہو جائے کہ یہ حدیث صحیح سے کم تر ہے، چنانچہ جب معلوم ہو جائے گا کہ یہ صحیح سے کم تر ہے تب سوال اٹھے گا کہ حجت ہے یا نہیں؟ لوگ اس کے ساتھ قبول کا معاملہ برتتے ہیں یا رد کا؟ نیز علامہ خطابی کا انداز بیان اور اسلوب بھی یہی بتا تا ہے کہ ان الفاظ سے تعریف نہیں، بلکہ حسن کا حکم بیان کرنا مقصود ہے، اس لئے اس میں شبہ نہیں کہ ”وعليه مدار أكثر الحديث إلخ“ حسن کی حقیقت سے مستزاد شیء ہے۔

اعتراض : لہٰذا اصل اعتراض اب بھی باقی ہے، اور معترض کو یہ کہنے کا بجا طور پر موقع ہے کہ یہ کیسی تعریف ہوئی جس میں اتنا بڑا اخلاء ہے کہ قاری کو اپنی طرف سے اسے پُر کرنے کے لئے خاصی عبارت محذوف ماننی پڑ رہی ہے، ظاہر ہے جو آدمی حسن کی حقیقت پہلے سے نہیں جانتا ہوگا وہ اتنی لمبی عبارت محذوف مان کر کمی کی تلافی نہیں کر سکتا، جب تک تقدیر عبارت یوں نہ ہو:”واشتهر رجاله بالعدالة والضبط إلا أن هذا الاشتهار دون اشتهار رجال الصحيح“، تب تک حسن کا پتہ نہیں چل سکتا، تعریف کے الفاظ جامع ہونے چاہئیں، اتنا بڑا خلاء کسی تعریف میں ہونا تصور سے بالاتر ہے، اسی طرح یہ تعریف مذکورہ بالا تقدیر کے بغیر صحیح پر تو صادق آ ہی رہی ہے، اگر کوئی شخص یہاں ”في الضعف“ ، یا ”في الجرح“ وغیرہ محذوف مان لے تو بات اور بگڑ جائے گی، کیوں کہ تعریف میں اس کی بہر حال گنجائش ہے، اسی لئے مصنف رحمہ اللہ اور دیگر بہت سے اہل علم نے امام خطابی رحمہ اللہ کی اس تعریف کو بالکل نا کارہ اور نا قابل قبول قرار دیا ہے۔

تعریف کی معقول توجیہ

حافظ عراقیؒ فرماتے ہیں کہ حافظ ابو الفتح یعمری ابن سید الناس (متوفی ۷۳۴ھ) نے اپنی شرح ترمذی میں حافظ ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن رُشید (متوفی ۷۲۱ھ) کے حوالے سے نقل کیا کہ وہ فرماتے ہیں کہ یہ جو تعریف کے الفاظ امام خطابی (متوفی ۳۸۸ھ) سے نقل کئے گئے ہیں ان الفاظ سے انھوں نے تعریف کی ہی نہیں ہے، بل کہ میں نے ابو علی جیانی

(متوفی ۴۹۸ھ) کے خط سے یہ پڑھا ہے اور میں ان کے خط کو اچھی طرح پہچانتا ہوں، انھوں نے یہ تعریف بایں الفاظ نقل کی ہے: ''ماعُرف مَخرجُه و استقرَّ حاله'' یعنی بے نقطے کی سین اور قاف کے ساتھ ''استقرَّ''، نیز ''رجاله'' کے بجائے ''حاله'' ہے حاء مہملہ کے ساتھ بغیر راء کے۔

حافظ عراقی رحمہ اللہ ابن رُشید کے اس اعتراض کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ ''و استقر حاله'' کے کوئی معنی نہیں بنتے، اور خود خطابی کی معالم السنن کے مقدمہ میں تعریف کے جو الفاظ ہیں وہ بالکل وہی ہیں جو ابن صلاح نے نقل فرمائے ہیں، لہٰذا ابن رُشید کے نقل کردہ الفاظ میں یقیناً تحریف ہے اور وہ تعریف نا قابل قبول ہے۔ (التقیید و الإیضاح ص ۳۹، و تدریب ص ۷۷)

بات بنتے بنتے رہ گئی

استاذِ محترم فرماتے ہیں کہ بات بنتے بنتے رہ گئی، علامہ عراقیؒ کا اس بات کو یوں ہی رَد کر دینا صحیح نہیں ہے؛ بلکہ ابن رُشید کی ابوعلی جیانی سے نقل کردہ اس عبارت کی کچھ تو حقیقت ہے؛ کیوں نہ ہم اس کو صحیح طور پر سمجھنے یا اس میں غور کرنے کے بعد اس کے معنی متعین کرنے کی کوشش کریں، حضرت فرماتے ہیں کہ: ''استقرَّ حاله'' کے اگرچہ کوئی معنی نہیں سجھ میں آتے ؛ مگر ممکن ہے کہ یہ ''و استقرَّ'' نہ ہو کر ''و استَتَرَ'' ہو، اور دوسری تاء کا شوشہ کچھ موٹا ہونے کی وجہ سے قاف پڑھا گیا ہو، اور ''و استقرَّ'' سمجھ لیا گیا ہو، چنانچہ اگلے لفظ ''حاله'' کے متعلق جزم کے ساتھ ان کا فرمانا کہ وہ ''رجاله'' یعنی راء اور جیم کے ساتھ نہیں ہے، بل کہ ''حاله'' راء کے بغیر اور جیم کی جگہ پر حاء مہملہ کے ساتھ ہے، اس کا تقاضا یہی ہے کہ اس سے پہلے والا لفظ ''استَتَرَ'' ہو، نہ کہ ''استقرَّ''، اب الفاظِ تعریف کے معنی ہوں گے: حسن وہ ہے جس کا مخرج (سند) معروف ہو (یعنی سند کے رجال مذکور ہوں) اور اس حدیث کا حال پوشیدہ ہو، اب یہ تعریف حسن کی جامع مانع تعریف ہوگئی، اور خطابیؒ کے شایانِ شان یہی تعریف ہے، کیوں کہ حسن کی حقیقت ہی یہ ہے کہ اس میں جملہ شرائط صحیح مہیا ہوتی ہیں، مگر اس کا کوئی راوی خفیف الضبط ہوتا ہے، بالفاظِ دیگر مختلف فیہ ہوتا ہے، بعض اس کی توثیق کرتے ہیں اور بعض تضعیف، بعض اس کی روایت کو حجت اور صحیح بتاتے ہیں اور بعض غیر حجت اور ضعیف، معلوم ہوا کہ سند کا حال مخفی ہوگیا، ہم نہ اس کو صحیح کہہ سکتے ہیں اور نہ ہی ضعیف، تو کیا کہیں گے؟ حسن کہیں گے، اسی کو حافظ ابن صلاحؒ نے فرمایا کہ: اس کا راوی صدق و امانت میں مشہور ہوتا ہے، لیکن رجالِ صحیح کے معیار تک نہیں پہونچ پاتا، تاہم اُن رجال سے بالاتر ہوتا ہے جن کا

تفرد منکر وضعیف مانا جاتا ہے، معلوم ہوا کہ اس کا حال پوشیدہ اور صحت وضعف کے ما بین دائر ہوتا ہے، بعض دفعہ یہ پوشیدگی اس وجہ سے بھی ہوتی ہے کہ حدیث کے تمام رجال ثقہ ہوں مگر اتصالِ سند میں اختلاف ہو، بعض حضرات اسے متصل مانتے ہوں اور دوسرے بعض غیر متصل، مثلاً: ''**عمرو بن شعیب ، عن أبیه ، عن جده** ''والی سند۔

بل کہ یہ تعریف حسن لغیرہ کی بیشتر صورتوں کو بھی جامع ہے، کیوں کہ اگر کسی سند میں کوئی، مستور، مجہول، سیء الحفظ راوی ہو جس کا تقاضا یہ ہے کہ حدیث رد کر دی جائے، مگر دوسری سند سے اس کو متابعت یا قوت پہونچ رہی ہو جس کا تقاضا ہے کہ حدیث قبول کر لی جائے، لہٰذا اس میں بھی دونوں پہلو موجود ہیں جس کی وجہ سے اس کا حال مخفی و پوشیدہ ہو گیا، اس لئے ''**ماعُرف مَخرجُه و استَتَرَحاله**'' کا مصداق یہ صورت بھی ہے۔

الغرض اگر واقعی امام خطابی کی تعریف کے الفاظ یہی ہوں جو ہم نے بیان کئے اور جن کی طرف ابو علی جیانی کے خط سے اشارہ مل رہا ہے؛ تو بیشک یہ بہت ہی جامع اور مانع تعریف ہوگی، اور ہمیں اس پر تقریباً شرح صدر ہے، کیوں کہ خطابی جیسا امام جس نے سب سے پہلے حدیث کی سہ گانہ تقسیم کی ہو، استعمالاتِ محدثین اس کے سامنے ہوں، وہ خود اس کی ایسی مہمل تعریف کرے جو بڑے بڑے ناقدین فن اور اصولِ حدیث کے ماہرین کے سمجھ سے بالاتر ہو؛ ہماری سمجھ سے بالاتر ہے، مخطوطوں میں غلطیاں ہوتی رہتی ہیں، اور ابتداء میں کسی شخص کے غلط پڑھ لینے اور اسی طرح نقل کر دینے کے بعد عرصہ تک نقل در نقل وہ غلطی منتقل ہوتی رہتی ہے، اس کی مثالیں بکثرت موجود ہیں، انھیں میں سے یہ مثال بھی ہے، جس سے امام خطابی کی شبیہ یقیناً خراب ہوئی ہے، اور افسوس کہ بڑے بڑے حضرات مصنفین نے ان کی یہ تعریف ان ہی الفاظ سے نقل فرمائی ہے اور سب نے انتہائی شدت سے رد بھی فرمایا ہے، ابن رُشید اور ابن سید الناس نے اس کو کافی حد تک مقصد کے قریب کرنے کی کوشش کی مگر کامیابی نہ مل سکی، اس لئے استاذ محترم کے بقول امام خطابی کے الفاظ یہی ہونے چاہئیں: ''**ماعُرف مَخرجُه و استَتَرَحاله**''، اور یہی ان کی اگلی عبارت کے بھی شایان شان ہے جو انھوں نے تکملہ اور بیانِ حکم کے طور پر تحریر فرمائی ہے، یعنی: ''**وعلیه مدار أکثر الحدیث إلخ**''، کاش کہ کسی صحیح مخطوطہ میں اس طرح کی عبارت مل بھی جائے! **لعل الله یحدث بعد ذلك أمراً** .

خلاصہ تعریف: حدیثِ حسن ایسی حدیث ہے کہ جس کی سند متصل ہو اور اس کی پوزیشن غیر واضح ہو بایں طور کہ اس میں کوئی راوی مختلف فیہ ہو یا اور کوئی وجہ ہو۔

امام ترمذی کی تعریف

"وروينا عن أبي عيسى الترمذي إلخ": امام ترمذیؒ کی اس تعریف کو حافظ ابن صلاحؒ نے اصطلاح عام کے مطابق حسن کی تعریف کے طور پر پیش فرمایا ہے، اسی لئے اس پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو انھوں نے اپنے قول: "كل هذا مستبهم إلخ" سے ذکر فرمایا ہے، جس کی وضاحت عنقریب آرہی ہے، جب کہ یہ تعریف امام ترمذیؒ کی اپنی خاص اصطلاح کی تعریف ہے، اس لئے مصنفؒ کا اعتراض سامنے آنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذیؒ کی اس تعریف کی مع فوائدِ قیود تشریح کر دی جائے تا کہ امام کا مقصد مکمل طور سے واضح ہو جائے، امام کی ذکر کردہ تعریف میں تین قیدیں بطور خاص مذکور ہیں۔

۱-جس کی سند میں کوئی ایسا راوی نہ ہو جو متہم بالکذب ہو۔

۲-وہ حدیث شاذ نہ ہو۔

۵-اس جیسا مضمون اس سند کے علاوہ دوسری سند سے بھی منقول ہو۔

قید (۱) :"أن لايكون في إسناده من يتهم بالكذب" ہے کہ: وہ ایسی حدیث ہے جس کی سند میں کوئی ایسا راوی نہ ہو جو متہم بالکذب ہو، امام نے عام الفاظ استعمال کیے، جس کا حاصل یہ ہے کہ سند اتنی گئی گذری نہ ہو کہ اس کا کوئی راوی متہم بالکذب ہو، خواہ اس کے رجال ثقہ ہوں اور اس میں کسی طرح کی کوئی علت نہ پائی جاتی ہو، یا اس میں کچھ تھوڑی بہت کمزوری بھی پائی جاتی ہو، چنانچہ اس قید کی وجہ سے درج ذیل قسم کی حدیثیں شامل رہیں گی۔

۱-ایسی حدیث جس کے تمام راوی ثقہ ہوں اور ہر قسم کی کمزوری سے محفوظ ہو۔

۲-اس ثقہ کی حدیث جس میں کچھ کلام کیا گیا ہو اور کلام غیر مؤثر ہو۔

۳-صدوق غیر تام الضبط یا مختلف فیہ راوی کی حدیث۔

۴-ایسے راوی کی حدیث جو خراب حافظہ والا ہو اور غلطی وخطا سے متصف کیا گیا ہو۔

۵-ایسے راوی کی حدیث جو مجہول الذات، یا مجہول الصفات یعنی مستور ہو اور اسکے متعلق جرح وتعدیل میں سے کچھ بھی منقول نہ ہو۔

۶-اس متفق علیہ ضعیف کی حدیث جو متہم بالکذب کی حد تک نہ پہنچا ہو۔

۷-۔مدلس کی روایت جو عنعنہ کے ساتھ ہو۔

۸-مختلط کی روایت جب کہ اس سے کوئی ایسا شخص روایت کر رہا ہو جس نے زمانۂ اختلاط میں اس سے حدیث حاصل کی ہو، یا اس کے متعلق پتہ نہ چل سکے کہ آیا شیخ کے اختلاط سے پہلے کا شاگرد ہے یا زمانۂ اختلاط کا؟۔

۹-وہ حدیث جس کی سند میں کہیں انقطاع ہو۔

۱۰- وہ حدیث جس کے رجال اگر چہ ثقہ ہوں لیکن اس کی سند میں وصل وارسال، یا رفع وقف، یا ''إبدال راوٍ بآخر'' کے اعتبار سے اختلاف پایا جاتا ہو، یا جس کے متن میں رُوات کے درمیان کمی بیشی کے اعتبار سے اختلاف ہو۔

''إبدال راوٍ بآخر'' کے اختلاف کا مطلب یہ ہے کہ: ایک شیخ کے بعض شاگرد اپنے شیخ کے استاذ، یا استاذ الاستاذ کی تعیین جس شخصیت سے کرتے ہوں دوسرے بعض شاگرد اس کے بجائے دوسری شخصیت کا نام لیتے ہوں، الغرض اس طرح کے اختلافات قلتِ ضبط کی غمازی کرتے ہیں، اور حدیث کی صحت پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

قید (۲) : ''أن لا یکون شاذاً'' کہ وہ حدیث شاذ نہ ہو، امام ترمذی رحمہ اللہ کی مراد شاذ سے کیا ہے؟ آپ کے طرزِ عمل کے تتبع سے معلوم ہوا کہ شاذ سے مراد وہ ہے جو امام شافعیؒ نے بیان فرمایا کہ راوی کوئی ایسی حدیث روایت کرے جو اس باب میں مروی جملہ احادیث کے خلاف ہو، عام طور سے ثقات حضور ﷺ سے اس کے خلاف حدیث روایت کرتے ہوں (وهو أن يروي الثقة مخالفًا لما رواه الناس)۔

حافظ ابن رجبؒ نے اس قید کا فائدہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک ''حسن'' کے اطلاق کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ حدیث معارضہ سے محفوظ ہو کیوں کہ جب وہ ثقات کی حدیثوں کے خلاف ہوگی تو قابل رد ہوگی، حسن نہ رہے گی۔

قید (۳) : ''أن یُروی من غیر وجه نحو ذلك''، یعنی: وہ حدیث دوسرے طریق سے بھی منقول ہو، حافظ ابن رجب فرماتے ہیں کہ دوسرے طریق سے اس حدیث کے ہم لفظ منقول ہونا ضروری نہیں بلکہ اس کے ہم معنی حدیث بھی کافی ہے، کیوں کہ امام نے ''مثله''، نہیں کہا ''نحوه'' کہا ہے۔

اسی طرح ''عن النبي ﷺ'' کی قید نہیں لگائی ہے جس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ جس دوسرے طریق سے اس

حدیث کا مضمون منقول ہے اس کا مرفوع ہونا ضروری نہیں، بلکہ اس کا موقوف ہونا بھی کافی ہے؛ کیوں کہ اگرچہ وہ موقوف ہے تاہم اس کی دلالت اس بات پر ضرور ہے کہ پیش نظر حدیث کی کوئی ایسی اصل موجود ہے جس سے اس کو قوت حاصل ہو رہی ہے۔ (شرح علل الترمذي ج ۲ ص ۲۰۷)

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک حدیث حسن کے مصداق میں بڑی وسعت ہے، چنانچہ اس کا مصداق وہ صحیح حدیث بھی بن سکتی ہے جس میں کوئی علت نہ ہو تمام رجال ثقات ہوں، صرف تعدد طرق کی وجہ سے اس کو حسن کہہ دیا جاتا ہے۔ یا اس کے کسی راوی میں کچھ معمولی کلام ہو جس کا جمہور کے نزدیک قادح ہونا بھی ضروری نہیں، اسی طرح حدیث کی سند یا متن میں ثقہ رواۃ کا اختلاف ہو اور اس مضمون کو دوسرے طرق سے تقویت پہنچ رہی ہو، یعنی ایسی حدیث جو اصطلاح عام کے اعتبار سے یا صرف سند کے رجال کے اعتبار سے ''صحیح'' کا مصداق بن سکتی ہو لیکن امام ترمذی کے نزدیک مذکورہ بالا وجوہ سے درجۂ صحت سے فروتر ہوتی ہے، پھر متابعات وشواہد کی بنیاد پر حسن کہی جانے کی مستحق ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ حسن؛ اصطلاحی ''صحیح'' کے منافی نہیں ہوگی۔

اسی طرح ''حسن'' کے مصداق میں وہ حدیث بھی ہوگی جو اصطلاح عام کے اعتبار سے اصلاً ''حسن لذاتہ'' ہو اور عواضد کی بنیاد پر صحیح لغیرہ تک پہنچ جاتی ہو، اسی طرح وہ حدیث بھی جو اصالۃً ضعیف ہو اور تعدد طرق یا عواضد کی وجہ سے اصطلاح عام کے اعتبار سے ''حسن لغیرہ'' بن جاتی ہو، چنانچہ جن محدثین کرام نے ترمذیؒ کی تعریف کو صرف اصطلاحی ''حسن لغیرہ'' یا اصطلاحی ''حسن لذاتہ'' پر محمول کیا ہے ان کا نظریہ محل نظر ہے، اور تعریف کے الفاظ (جن کی تشریح گذر چکی) ان حضرات کا ساتھ نہیں دیتے۔

نوٹ: یہ دعویٰ کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک حسن ہر وہ حدیث ہے جس میں تعدد طرق پایا جائے بشرطے کہ وہ شاذ نہ ہو اور اس کا کوئی راوی متہم نہ ہو، خواہ وہ پہلے سے ہی صحیح لذاتہ رہی ہو، یا تعدد طرق سے صحیح بالغیر یا حسن بالغیر بن جاتی ہو، امام ترمذی سب پر حسن کا اطلاق فرماتے ہیں، اس دعوی کی دلیل اور مزید تشریح کے لئے دیکھئے: ''حدیث اور فہم حدیث'' از ۲۰۲ تا ۲۰۹۔

"وقال بعض المتاخرين إلخ": حافظ ابن صلاحؒ نے بعض متاخرین سے حافظ ابن جوزیؒ کو مراد لیا ہے، ابن جوزیؒ نے **"الموضوعات الکبریٰ"** (۱/۳۵) میں یہ تعریف نقل فرمائی ہے۔

”**الحديث الذي فيه ضعف قريب محتمل**“، وہ حدیث کہ جس میں کچھ ضعف ہو جوصحت کے قریب ہو؛ خواہ وہ ضعف خود اسی سند میں ہو یا حدیث صحیح کی بہ نسبت اس میں ضعف محسوس کیا جارہا ہو، پہلی صورت میں وہ حسن لغیرہ ہوگی، اور دوسری صورت میں حسن لذاتہ، بشرطے کہ ضعف قابل برداشت ہو، غالبًا ابن الجوزی نے محتمل کی قید اسی وجہ سے لگائی ہے تاکہ حسن کی دونوں نوعیں اس میں شامل ہو جائیں اور ”**فيه ضعف**“ کی قید سے حدیث صحیح خارج ہوگئی۔ (ظفر الأماني ص ۱٥٤)

”**قريب**“، یعنی کہ حدیث کا مخرج (یعنی سند) صحیح حدیث سے قریب ہو جب صحیح سے قریب ہوگا تو ضعف شدید نہ ہوگا، لہٰذا وہ روایت قابل احتجاج ہوگی اور ظاہر ہے کہ حسن میں اسی طرح کی کمزوری ہوتی ہے جس کے باوجود حدیث صحیح کے قریب اور قابل احتجاج رہتی ہے، تو گویا حدیثِ حسن، صحیح اور ضعیف کے درمیان کی چیز ہے، یہی ابن الجوزی کہنا چاہتے ہیں۔

”**ويصلح للعمل به**“ علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ یہ عبارت تعریف سے زائد ہے اور اس عبارت کے ذریعہ ابن الجوزیؒ نے حدیث حسن کا حکم بیان فرمایا ہے، لہٰذا حافظ ابن جماعہؒ کا یہ اعتراض کرنا صحیح نہیں کہ یہ تعریف میں ہے اور اس جملے کی وجہ سے دور لازم آتا ہے بایں معنی کہ ابن الجوزی نے حسن کی تعریف کی اور حسن ہونے کی وجہ سے اس کا قابل عمل ہونا معلوم ہو گیا تو پھر الگ سے ”**ويصلح للعمل به**“ کہنا دَور ہی ہے۔ (تدريب ۷۹/۱، ظفر الأماني ص ۱٥٥)

***

قُلْتُ: كُلُّ هَذَا مُسْتَبْهَمٌ لَا يَشْفِي الْغَلِيلَ، وَلَيْسَ فِيمَا ذَكَرَهُ التِّرْمِذِيُّ وَالْخَطَّابِيُّ مَا يَفْصِلُ الْحَسَنَ مِنَ الصَّحِيحِ. وَقَدْ أَمْعَنْتُ النَّظَرَ فِي ذَلِكَ وَالْبَحْثَ، جَامِعًا بَيْنَ أَطْرَافِ كَلَامِهِمْ، مُلَاحِظًا مَوَاقِعَ اسْتِعْمَالِهِمْ، فَتَنَقَّحَ لِي وَاتَّضَحَ أَنَّ الْحَدِيثَ الْحَسَنَ قِسْمَانِ:

أَحَدُهُمَا: الْحَدِيثُ الَّذِي لَا يَخْلُو رِجَالُ إِسْنَادِهِ مِنْ مَسْتُورٍ لَمْ تَتَحَقَّقْ أَهْلِيَّتُهُ، غَيْرَ أَنَّهُ لَيْسَ مُغَفَّلًا كَثِيرَ الْخَطَأِ فِيمَا يَرْوِيهِ، وَلَا هُوَ مُتَّهَمٌ بِالْكَذِبِ فِي الْحَدِيثِ، أَيْ لَمْ يَظْهَرْ مِنْهُ تَعَمُّدُ الْكَذِبِ فِي الْحَدِيثِ وَلَا سَبَبٌ آخَرُ مُفَسِّقٌ، وَيَكُونُ مَتْنُ الْحَدِيثِ مَعَ ذَلِكَ قَدْ عُرِفَ بِأَنْ رُوِيَ مِثْلُهُ أَوْ نَحْوُهُ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ أَوْ أَكْثَرَ حَتَّى اعْتَضَدَ بِمُتَابَعَةِ مَنْ تَابَعَ رَاوِيَهُ عَلَى مِثْلِهِ، أَوْ بِمَا لَهُ مِنْ شَاهِدٍ، وَهُوَ وُرُودُ حَدِيثٍ آخَرَ بِنَحْوِهِ، فَيَخْرُجُ بِذَلِكَ عَنْ أَنْ يَكُونَ شَاذًّا وَمُنْكَرًا، وَكَلَامُ التِّرْمِذِيِّ عَلَى هَذَا الْقِسْمِ يَتَنَزَّلُ.

ترجمه: میں کہتا ہوں کہ یہ سب تعریفیں مبہم ہیں جو پیاس نہیں بجھاتیں، اور امام ترمذی اور خطابی نے جو تعریف ذکر کی ہے اس میں کوئی ایسی قید نہیں جو حسن کو صحیح سے جدا کرے، میں نے اس کے متعلق محدثین کے مواقع استعمال اور ان کے مختلف کلاموں کو جمع کرتے ہوئے گہرائی و گیرائی سے غور وفکر کیا تو میرے سامنے یہ بات واضح اور منقح ہوئی کہ حدیثِ حسن کی دو قسمیں ہیں۔

ان میں سے ایک قسم تو وہ حدیث ہے جس کی سند کے رجال ایسے مستور راوی سے خالی نہ ہوں جس کی اہلیتِ روایت ثابت نہ ہوئی ہو؛ تاہم وہ اپنی مرویات میں مغفل اور کثیر الخطاء نہ ہو اور نہ ہی حدیث کذب کے ساتھ متہم ہو، یعنی اس کی جانب سے حدیث میں دانستہ طور سے جھوٹ بولنا ثابت نہ ہوا ہو اور نہ کوئی دوسرا ایسا سبب جس سے وہ فاسق قرار پائے، مزید برآں (اس کا روایت کردہ) متنِ حدیث معروف ہو بایں طور کہ اس کے ہم لفظ یا اس کے ہم معنی حدیث دوسری ایک یا کئی سند سے مروی ہو، تا کہ وہ حدیث قوت پا جائے اس شخص کی موافقت سے جس نے اُس کے راوی کی اس کے مثل پر موافقت کی ہے، یا اس چیز سے قوت پا جائے جو اس کے شاہد کی شکل میں موجود ہے، اور وہ (شاہد) اس کے ہم معنی دوسری حدیث کا آنا ہے؛ چنانچہ اِس (صورتِ حال) کے ذریعہ حدیث شاذ اور منکر ہونے سے نکل جائے گی؛ اور ترمذی کی تعریف اسی قسم پر صادق آتی ہے۔

تشریح: اس عبارت میں حافظ ابن صلاحؒ نے اپنی رائے ظاہر فرمائی ہے کہ حسن کی مذکورہ تینوں تعریفات مبہم ہیں، ابن جوزی کی تعریف میں قدر محتمل کی تعیین نہیں، خطابی کی تعریف میں شہرت کا موصوف اور مقدار مبہم ہے، اور امام ترمذی کی تعریف میں متہم بالکذب کے علاوہ حدیث کی ہر نوع پر تعریف صادق آرہی ہے جب کہ وہ متعدد طرق سے مروی ہو اور شاذ نہ ہو۔

ابہام کی نوعیت بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے ابن جوزی کی تعریف کا تو نام ہی نہیں لیا گویا وہ کسی لائق نہیں، حالاں کہ اس میں حدیث حسن کو کافی حد تک صحیح اور ضعیف سے ممتاز کر دیا گیا ہے جیسا کہ اس کی مذکورہ تشریح سے واضح ہو چکا۔ البتہ امام ترمذی اور خطابی دونوں حضرات کی تعریفات کے متعلق فرماتے ہیں کہ ہر ایک کی تعریف صحیح اور حسن دونوں کو شامل ہے؛ اور ان میں سے کسی میں کوئی ایسی قید مذکور نہیں ہے جو صحیح کو حسن سے ممتاز کر سکے جیسا کہ ہر ایک کی مفصل تشریح کے ذیل میں یہ بات واضح ہو چکی ہے۔

اس اعتراض کے بعد حسن کی حقیقت بیان کرتے ہوئے ایک جامع تقریر فرما رہے ہیں، اوران تعریفات کا الگ الگ محمل متعین فرما رہے ہیں، چنانچہ خطابی کی تعریف کو حسن لذاتہ اور ترمذی کی تعریف کو حسن لغیرہ پر محمول کیا ہے۔

''**الحديث الذي لايخلو رجال إسناده إلخ**'': فرماتے ہیں کہ ایسا مستور کہ جس کی اہلیت فی الروایۃ متحقق نہ ہوتی ہواس کی روایت حسن ہوگی، حافظ ابن صلاحؒ کے انداز سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا صرف مستور کی روایت ہی تعدد طرق اور عدمِ شذوذ کی صورت میں امام ترمذیؒ کے نزدیک حسن کہلاتی ہے؛ مگر سابق میں یہ واضح کیا جاچکا ہے کہ امام ترمذیؒ کے حسن میں دس قسم کی روایات مذکورہ بالا دونوں شرطوں کے ساتھ حسن کہلاتی ہیں۔

البتہ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ چوں کہ ابن صلاح رحمہ اللہ امام ترمذی رحمہ اللہ کی تعریف کو حسن لغیرہ پر محمول فرما رہے ہیں، اس لئے ان کی تشریح کے مطابق ان کی عبارت میں مذکورہ قید ''**من مستور إلخ**'' کے متعلق یہ تاویل لازماً کرنی پڑے گی کہ ان کا یہ لفظ بطور مثال ہے، اور مطلب یہ ہے کہ: اس کی سند کے رجال مستور جس کی اہلیت متحقق نہ ہواس سے یا اس جیسی صورتِ حال سے خالی نہ ہوں، تا کہ اس میں مجہول، سیٔ الحفظ اور مختلط کی روایت، مدلس کا عنعنہ اور سند میں انقطاع وغیرہ سبھی موجبِ ضعف وہ امور شامل ہوجائیں جن کی تلافی تعدد طرق سے ہوجایا کرتی ہے اور حدیث حسن لغیرہ بن جاتی ہے۔

علامہ سیوطیؒ نے حافظ ابن حجرؒ کے حوالے سے نقل فرمایا کہ ترمذیؒ نے ''**لايكون في إسناده من يتهم بالكذب**'' کہا، ثقہ رُوات کی قید نہیں لگائی اس جانب اشارہ کرنے کے لئے کہ اس میں لازماً کوئی سبب ضعف پایا جانا ضروری ہے، دراصل یہ بلغاء کے انداز کے مطابق رواۃ کے ضعف کی طرف اشارہ فرمانا ہے کہ حدیث کے رُوات ثقہ نہ ہوکر مجہول، مستور اور ضعیف ومتروک درجہ کے ہونے چاہئیں، ہاں متہم بالکذب نہ ہوں، اسی طرح امام ترمذیؒ نے اتصالِ سند کی قید نہیں لگائی جس سے اشارہ ملتا ہے کہ حسن میں ایسی روایت بھی داخل ہوگی جس کی سند میں انقطاع ہو۔ (تدريب الراوي ۱ / ۷۸)

''**غير أنه ليس مغفلا كثير الخطأ**'' مصنف رحمہ اللہ مغفل کی تفسیر کثیر الخطا سے کرکے شاید یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جب وہ کثیر الخطا ہوگا تو اس کی روایت تعدد طرق کے باوجود حسن نہ ہوگی؛ بلکہ ضعیف ہوگی، حضرت الاستاذ فرماتے ہیں کہ کثیر الخطاء کی روایت کو ترمذیؒ کے حسن میں شامل نہ کرنا یا تو حافظ ابن صلاح کا اپنا رجحان ہے، یا پھر ان کی چوک

ہے، ورنہ حضرت امام ترمذیؒ نے کثیر الخطا، فاحش الغلط کی روایت پر تعدد طرق کی صورت میں بکثرت حسن کا حکم لگایا ہے، چنانچہ کثیر بن عبداللہ مزنی کی حدیث کو ترمذی نے حسن کہا۔ (دیکھئے احادیث نمبر ۴۹۰، ۵۳۶، ۲۶۳۰، ۲۶۷۷)، اسی طرح سفیان بن وکیع جس کو محدثین نے متروک کہا ہے؛ مگر ترمذی نے متابعت کی بنیاد پر اس کی روایات پر حسن کا حکم لگایا ہے؛ بلکہ ثقات کی موافقت اور متابعات کی کثرت کی بنا پر بکثرت ''حسن صحیح'' کا بھی حکم لگاتے ہیں۔

اسی طرح ابراہیم بن یزید خوزی کو اکثر محدثین نے ضعیف اور متروک قرار دیا ہے؛ مگر امام ترمذی رحمہ اللہ تعدد طرق کی بنیاد پر ان کی روایت پر بھی حسن کا حکم لگاتے ہیں۔ (دیکھئے حدیث نمبر ۹۰)

بظاہر ابن صلاحؒ کا یہ لفظ ''**ليس مغفلاً كثير الخطأ**'' سبقت قلم کا نتیجہ ہے، کیوں کہ خود انھوں نے ہی آگے تنبیہات وتفریعات کے ذیل میں دوسری تفریع کے تحت یہ بات صاف طور سے فرمائی ہے کہ جس ضعف کا منشا انقطاع یا سوء حفظ ہوتا ہے اس کی تلافی ہو جاتی ہے، اور جس ضعف کا منشا اتہام بالکذب اور شذوذ ہو اس کی تلافی تعدد طرق سے نہیں ہو پاتی، معلوم ہوا کہ مغفل کثیر الخطأ کی تعدد طرق سے تلافی ہو جانا خود مصنفؒ کو تسلیم ہے، اور یہاں سبقت قلم سے ''**ليس مغفلاً كثير الخطأ**'' کا لفظ صادر ہو گیا ہے، واللہ اعلم۔

''**ولاهو متهم بالكذب في الحديث**'' اسی طرح وہ متہم بالکذب نہ ہو، متہم بالکذب راوی اسے کہتے ہیں جو حدیث رسول میں تو کذب بیانی نہیں کرتا مگر عام بول چال میں جھوٹ بولتا ہے جس کی وجہ سے اس کے متعلق یہ بدگمانی پیدا ہوتی ہے کہ کہیں وہ حدیث رسول میں بھی جھوٹ نہ بول دے، اسی طرح کوئی حدیث صرف اسی کے طریق سے مروی ہو دراں حالے کہ قواعدِ معلومہ فی الشرع کے صریح خلاف ہو، اس کی وجہ سے بھی اس پر تہمت آتی ہے کہ ہو نہ ہو دانستہ یا نادانستہ طور سے اسی نے کچھ غلط بیانی کی ہو۔

واضح رہے کہ رُوات کی چار قسمیں ہیں: (۱) متہم بالکذب (۲) جس کی احادیث پر مناکیر کا غلبہ ہو غفلت کی وجہ سے یا سوء حفظ کی وجہ سے (۳) جس کی احادیث میں غلطیاں ہوں مگر غالب نہ ہوں (۴) نادر الخطاء والوہم ہو۔

قسم اوّل سے روایات کو بالاتفاق چھوڑ دیا جائے گا، ثالث اور رابع سے بالاتفاق روایات لی جائیں گی؛ البتہ قسم ثانی میں اختلاف ہے، اکثر حضرات عقائد واحکام کے علاوہ میں ان کی روایات قبول کرتے ہیں، اور احکام میں متابعت کے ساتھ لے لیتے ہیں، جب کہ بعض حضرات متابعت کے باوجود ان کی احادیث سے گریز کرتے ہیں۔

"ولا سبب آخر مفسق" اور نہ ہی اتہام بالکذب کے علاوہ اس میں کوئی اور ایسا سبب ظاہر ہوا ہو جس کی وجہ سے وہ شرعًا فاسق قرار پاتا ہو، مثلاً کسی کبیرہ کا ارتکاب، رہی بدعتِ مفسقہ تو اس کی وجہ سے آدمی علی الاطلاق مردود الروایہ نہیں ہوتا، بسا اوقات بلا متابعت کے بھی اس کی روایت قبول کی جاتی ہے، اور بعض دفعہ تعدد طرق سے اس کے ضعف کی تلافی ہو جاتی ہے، تفصیل تیئیسویں نوع میں ملاحظہ فرمائیں۔

"ویکون متن الحدیث إلخ" یعنی سند میں جب کوئی مستور یا اس جیسا کمزور راوی ہو اور جو حدیث اس نے روایت کی ہے اس کے ہم لفظ یا ہم معنی دوسری حدیث اسی صحابی سے یا اس کے علاوہ دوسرے صحابی سے مروی ہو تو یہ بات واضح ہو جائے گی اس حدیث میں اس نے غلطی نہیں کی ہے، اس لئے اس کی حدیث شاذ و منکر سے خارج ہو کر حسن بن جائے گی، امام ترمذی کی تعریف اس قسم (حسن لغیرہ) پر محمول ہے۔

ایک تحقیقی نظر:

ماسبق میں امام ترمذیؒ کے حسن کے تعلق سے جو بحث کی گئی ہے اس میں یہ ثابت کیا گیا کہ ترمذی کے حسن کے مصداق میں وہ احادیث بھی ہیں جو اصطلاح عام کے اعتبار سے صحیح لذاتہ ہوں یا حسن لذاتہ ہوں جو عواضد کے ذریعہ قوت پاکر صحیح لغیرہ ہو جاتی ہیں یہ محض ایک دعویٰ نہیں ہے؛ بلکہ امام ترمذی کی جانب سے حسن کہی جانے والی حدیثوں کے دراسہ اور تطبیق سے یہ بات عیاں ہوئی ہے؛ چنانچہ جن احادیث پر امام ترمذیؒ نے صرف حسن کا حکم لگایا ہے ان کی تعداد (۴۰۱) ہے، ان میں بتیس (۳۲) حدیثیں ایسی ہیں کہ ان میں کوئی علت نہیں ہے ان کے رجال ثقہ ہیں؛ البتہ کسی راوی میں معمولی کلام ہے جو محدثین کے نزدیک مضر بھی نہیں ہے اور اس طرح کے رجال کی حدیثوں پر محدثین صحت کا حکم لگاتے ہیں؛ بلکہ ان میں سے بعض اسی سند یا دوسری سند سے صحیحین میں بھی تخریج شدہ ہیں۔

اسی طرح اکیاون (۵۱) حدیثیں ایسی ہیں جن کی سند میں ایسے رجال ہیں جن پر حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں "صدوق"، "لاباس به" اور "لیس به بأس" کا حکم لگایا ہے اور ایسے لوگوں کی حدیثوں کو محدثین صحیح کہتے ہیں، ان میں سے بھی متعدد احادیث صحیحین میں آئی ہیں۔

اسی طرح چھہتر (۷۶) حدیثیں ایسی ہیں کہ جن کے رجال میں ایسے لوگ ہیں کہ جن پر "صدوق یَہِم"، "صدوق یُخطئ" وغیرہ کے الفاظ سے تبصرہ کیا گیا ہے یعنی کہ وہ ابن حجر کی "تقریب" کے مرتبۂ خامسہ کے لوگ ہیں

جن کی حدیث نمبر ایک کی حسن لذاتہ ہوتی ہے اور تعدد طرق (عواضد) کی وجہ سے صحیح لغیرہ بن جاتی ہے۔

اسی طرح ترپین (۵۳) احادیث ایسی ہیں جن کے رُوات میں کوئی مقبول یا لین الحدیث درجہ کا راوی پایا جاتا ہے جس کا تقریب کے مرتبہ سادسہ سے تعلق ہے اور اس مرتبہ کے رجال کی احادیث نمبر دو اور تین کی حسن لذاتہ ہوتی ہیں جو عواضد کی وجہ سے صحیح لغیرہ تک پہنچ جاتی ہیں۔

بقیہ وہ احادیث ہیں جو اصلاً ضعیف ہیں اور تعدد طرق کی وجہ سے اصطلاحاً حسن لغیرہ بن جاتی ہیں، اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ کے اصطلاحی حسن میں بڑی وسعت ہے، وہ صرف اصطلاح عام کے حسن لغیرہ تک محدود نہیں ہے، اس لئے حافظ ابن صلاحؒ کا فرمانا کہ امام ترمذیؒ کی تعریف حسن لغیرہ پر محمول ہے محل نظر ہے۔ (ملاحظہ ہو کتاب: "الحديث الحسن في جامع الترمذي، دراسة و تطبيق"، اور کتاب " حسن غريب في جامع الترمذي ...."، نیز حدیث اور فہم حدیث از ۲۰۹ تا ۲۱۰)

***

الْقِسْمُ الثَّانِي : أَنْ يَكُونَ رَاوِيهِ مِنَ الْمَشْهُورِينَ بِالصِّدْقِ وَالأَمَانَةِ، غَيْرَ أَنَّهُ لَمْ يَبْلُغْ دَرَجَةَ رِجَالِ الصَّحِيحِ، لِكَوْنِهِ يَقْصُرُ عَنْهُمْ فِي الْحِفْظِ وَالإِتْقَانِ، وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ يَرْتَفِعُ عَنْ حَالِ مَنْ يُعَدُّ مَا يَنْفَرِدُ بِهِ مِنْ حَدِيثِهِ مُنْكَرًا، وَيُعْتَبَرُ فِي كُلِّ هَذَا – مَعَ سَلَامَةِ الْحَدِيثِ مِنْ أَنْ يَكُونَ شَاذًّا وَمُنْكَرًا – سَلَامَتُهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ مُعَلَّلًا . وَعَلَى الْقِسْمِ الثَّانِي يَتَنَزَّلُ كَلَامُ الْخَطَّابِيِّ .

فَهَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ جَامِعٌ لِمَا تَفَرَّقَ فِي كَلَامِ مَنْ بَلَغَنَا كَلَامُهُ فِي ذَلِكَ، وَكَأَنَّ التِّرْمِذِيَّ ذَكَرَ أَحَدَ نَوْعَيِ الْحَسَنِ، وَذَكَرَ الْخَطَّابِيُّ النَّوْعَ الْآخَرَ، مُقْتَصِرًا كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى مَا رَأَى أَنَّهُ يُشْكِلُ، مُعْرِضًا عَمَّا رَأَى أَنَّهُ لَا يُشْكِلُ .أَوْ أَنَّهُ غَفَلَ عَنِ الْبَعْضِ وَذَهِلَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ، هَذَا تَأْصِيلُ ذَلِكَ.

ترجمہ : دوسری قسم یہ ہے کہ اس کا راوی ان رجال میں سے ہو جو صدق و امانت میں مشہور ہوتے ہیں؛ مگر یہ کہ وہ صحیح کے رجال کے درجہ کو نہ پہونچ پایا ہو بوجہ اس کے حفظ و اتقان میں رجالِ صحیح سے کوتاہ ہونے کے، اس کے باوجود وہ اس شخص کے حال سے بلند تر ہوتا ہے جس کی وہ حدیث منکر سمجھی جاتی ہے جس کو وہ اکیلا روایت کرنے والا ہو، اِن تمام امور میں حدیث کے شذوذ و نکارت سے محفوظ رہنے کے ساتھ ساتھ معلل ہونے سے بھی اس کا محفوظ ہونا درکار ہوتا ہے، اور اسی دوسری قسم پر خطابی کا کلام اترتا ہے۔

الغرض یہ تفصیل جو ہم نے عرض کی ، ان لوگوں کے متفرق کلاموں کی جامع ہے، جن کا کلام اس سلسلہ میں

ہمیں پہونچا ہے، گویا امام ترمذیؒ نے حسن کی دونوں نوعوں میں سے ایک کو ذکر کیا، اور خطابی نے دوسری قسم کو ذکر کیا، دراں حالے کہ ان میں سے ہر ایک نے اکتفا کیا ہے اس قسم پر جس کو اس نے مشکل تصور کیا؛ اس قسم سے اعراض کرتے ہوئے جس کو اس نے غیر مشکل سمجھا، یا یہ کہ اس کی نظر دوسری قسم سے چوک گئی یا اس کو اس سے ذہول ہو گیا، یہ تھا حسن کی بنیاد کا بیان۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ حسن کی دوسری قسم یعنی حسن لذاتہ کی تعریف کررہے ہیں، کہ حسن کی دوسری قسم وہ ہے جس کا کوئی راوی صدق وامانت میں معروف ہونے کے باوجود ضبط واتقان میں ہلکا ہو کہ اس کی حدیث پر صحت کا حکم نہ لگایا جا سکے تاہم اتنا گیا گذرا بھی نہ ہو کہ اگر کسی حدیث کی روایت میں منفرد ہو تو اسے منکر وشاذ سے موسوم کیا جائے، بشرطے کہ وہ حدیث شذوذ وعلت خفیہ سے محفوظ ہو، فرماتے ہیں کہ امام خطابی کی تعریف کا محمل یہی قسم ہے۔

"فهذا الذي ذكرناه إلخ" حافظ ابن صلاحؒ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ حسن کی مختلف لوگوں نے مختلف انداز سے تعریفات کی ہیں مگر ہم نے تمام کا خلاصہ اور لب لباب پیش کر دیا ہے اور جن لوگوں کے کلام میں بظاہر تعارض نظر آرہا تھا ہم نے اس کو دفع کر دیا ہے۔

"وكأن الترمذي ذكر أحد نوعي الحسن إلخ": اس عبارت سے اِس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ امام ترمذی اور خطابی بڑے لوگ ہیں ان لوگوں نے حسن کی تعریف کو کیوں مجمل رکھا کہ وہ جامع نہ رہی، اور ہر ایک سے حسن کی ایک ایک قسم چھوٹ گئی؟ حافظ ابن صلاحؒ نے دو جواب پیش فرمائے ہیں:

(۱) دونوں حضرات میں جس نے جس قسم کو مشکل سمجھا اسی کی تعریف کر دی اور دوسری کو چھوڑ دیا۔

(۲) دونوں حضرات سے ایک ایک قسم کا ذہول ہو گیا، یعنی خطابی کی نظر حسن لذاتہ پر گئی تو انھوں نے اس کی تعریف کر دی، اور امام ترمذی کی نظر حسن لغیرہ پر مرکوز رہی تو انھوں نے اسی کی تعریف فرمادی۔

علامہ طاہر جزائریؒ فرماتے ہیں: کہ ابن صلاحؒ کو یہ تاویل اور عذر پیش کرنے کی ضرورت نہیں؛ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جس نوع کو خطابیؒ نے حسن سمجھا ہے اس کی تعریف کر دی، یعنی ان کی نظر میں حسن کا مصداق صرف حسن لذاتہ ہے، اور حسن لغیرہ خطابی کے نزدیک ضعیف ہے حسن میں شامل ہی نہیں لہٰذا اس کی تعریف کی ضرورت نہیں ہے۔

اسی طرح ترمذی نے حسن لغیرہ کو حسن سمجھا تو اس کی تعریف کر دی اور حسن لذاتہ دراصل صحیح کی اقسام میں داخل ہے،

صحیح سے الگ کوئی قسم ہے ہی نہیں کہ اس کی تعریف کرتے۔(توجيه النظر ۱/ ۳۵۹)

استدراک: حدیث حسن کی تعریف کے سلسلے میں محدثین کی تعبیرات مختلف ہیں، حافظ ابن صلاحؒ نے حسن کی دونوں نوعوں کی الگ الگ تعریفات اوران کی حقیقت بیان فرمادی، مگر کوئی ایسی تعریف نہیں فرمائی جواس کی دونوں قسموں کی جامع ہو، حافظ سخاویؒ نے ایک جامع تعریف فرمائی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:

أما مطلق الحسن ؛ فهو الذي اتصل سنده بالصدوق الضابط المتقن غيرتامهما أو بالضعيف بما عدا الكذب اذا اعتضد مع خلوهما عن الشذُوذ والعلة. (فتح المغيث: ۱/ ۸٤)

رہی مطلق حدیثِ حسن تو وہ ایسی حدیث ہے جس کی سند متصل ہو (اور مرکب ہو) عادل وضابط راوی سے جس کا ضبط واتقان کامل نہ ہو، یا ایسے راوی سے جو کذب کے علاوہ سبب سے ضعیف ہو جس کو (تعدد طرق سے) قوت حاصل ہو جائے، بشرطے کہ یہ دونوں قسمیں شذوذ وعلت سے محفوظ ہوں۔

استاذِ محترم فرماتے ہیں کہ: اس تعریف میں صرف اتنی خامی رہ جاتی ہے کہ یہ اُس حسن لغیرہ کو شامل نہیں ہے جو کہ اصلاً منقطع یا مرسل ہوتی ہے اور تعدد طرق سے حسن لغیرہ بن جاتی ہے، کیوں کہ "الذي اتصل سنده" کا لفظ اِس قسم کو شامل نہیں ہونے دیتا، اس لئے اس تعریف میں اگر اتنی تبدیلی کردی جائے کہ "أو بالضعيف" کی جگہ "أو ضَعُفَ" کردیا جائے تو شاید یہ تعریف جامع بن جائے، یعنی مطلق حسن وہ ہے جس کی سند صدوقِ ضابط غیر تام الضبط کے ذریعہ متصل ہو، یا وہ سند کذبِ راوی کے علاوہ کسی سبب سے ضعیف ہوکر دوسری سند سے قوت پاجائے بشرطے کے شذوذ وعلت سے محفوظ ہو۔ واللہ اعلم۔

❁❁❁

وَنُوَضِّحُهُ بِتَنْبِيهَاتٍ وَتَفْرِيعَاتٍ : أَحَدُهَا: الْحَسَنُ يَتَقَاصَرُ عَنِ الصَّحِيحِ فِي أَنَّ الصَّحِيحَ مِنْ شَرْطِهِ أَنْ يَكُونَ جَمِيعُ رُوَاتِهِ قَدْ ثَبَتَتْ عَدَالَتُهُمْ وَضَبْطُهُمْ وَإِتْقَانُهُمْ، إِمَّا بِالنَّقْلِ الصَّرِيحِ، أَوْ بِطَرِيقِ الِاسْتِفَاضَةِ، عَلَى مَا سَنُبَيِّنُهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى، وَذَلِكَ غَيْرُ مُشْتَرَطٍ فِي الْحَسَنِ، فَإِنَّهُ يُكْتَفَى فِيهِ بِمَا سَبَقَ ذِكْرُهُ مِنْ مَجِيءِ الْحَدِيثِ مِنْ وُجُوهٍ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا تَقَدَّمَ شَرْحُهُ .

وَإِذَا اسْتَبْعَدَ ذَلِكَ مِنَ الْفُقَهَاءِ الشَّافِعِيَّةِ مُسْتَبْعِدٌ ذَكَرْنَا لَهُ نَصَّ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي مَرَاسِيلِ التَّابِعِينَ :أَنَّهُ يُقْبَلُ مِنْهَا الْمُرْسَلُ الَّذِي جَاءَ نَحْوُهُ مُسْنَدًا، وَكَذَلِكَ لَوْ وَافَقَهُ مُرْسَلٌ

آخرُ، أَرْسَلَهُ مَنْ أَخَذَ الْعِلْمَ عَنْ غَيْرِ رِجَالِ التَّابِعِيِّ الأَوَّلِ فِي كَلَامٍ لَهُ ذَكَرَ فِيهِ وُجُوهًا مِنَ الِاسْتِدْلَالِ عَلَى صِحَّةِ مَخْرَجِ الْمُرْسَلِ لِمَجِيئِهِ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ.

وَذَكَرْنَا لَهُ أَيْضًا مَا حَكَاهُ الإِمَامُ أَبُو الْمُظَفَّرِ السَّمْعَانِيُّ وَغَيْرُهُ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ مِنْ أَنَّهُ تُقْبَلُ رِوَايَةُ الْمَسْتُورِ، وَإِنْ لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَةُ الْمَسْتُورِ، وَلِذَلِكَ وَجْهٌ مُتَّجِهٌ، كَيْفَ وَإِنَّا لَمْ نَكْتَفِ فِي الْحَدِيثِ الْحَسَنِ بِمُجَرَّدِ رِوَايَةِ الْمَسْتُورِ عَلَى مَا سَبَقَ آنِفًا .وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: اورہم اس کو چند تنبیہات اور تفریعات کے ذریعہ واضح کریں گے، پہلی تفریع یہ ہے کہ حسن، صحیح سے فروتر ہوتی ہے، اِس بات میں کہ صحیح کی شرائط میں سے یہ ہے کہ اس کے تمام راویوں کی عدالت اور ضبط واتقان کا ثبوت ہو چکا ہو یا تو نقل صریح سے یا استفاضہ کے طریقہ پر؛ جیسا کہ ہم اس کو عنقریب بیان کریں گے ان شاء اللہ، اور حسن میں یہ بات شرط نہیں ہے، بل کہ اس میں صرف انھیں چیزوں پر اکتفاء کیا جاتا ہے جن کا ذکر پہلے آچکا یعنی حدیث کا متعدد طرق سے آنا اور اس کے علاوہ وہ چیزیں جن کی شرح پہلے گزر چکی۔

اور جب فقہاء شافعیہ میں سے کوئی بعید سمجھنے والا شخص اس کو بعید سمجھے گا تو ہم اس کے سامنے مراسیل تابعین کے سلسلے میں امام شافعیؒ کی صراحت پیش کردیں گے کہ: ''اُن مراسیل میں سے اس مرسل کو قبول کرلیا جائے گا، جو اسی طرح (دوسری) سندِ متصل سے آجائے، اسی طرح اگر اس کی موافقت کردے دوسری ایسی مرسل حدیث، جس کو مرسلاً ایسے شخص نے روایت کیا ہے جس نے تابعی اول کے شیوخ کے علاوہ شیوخ سے حدیثیں لی ہوں'' (یہ صراحت امام شافعی کی) ان کے اس کلام کے ضمن میں ہے کہ جس میں انہوں نے مرسل کے ایک سے زائد طرق سے آنے کی وجہ سے اس کے مخرج کی صحت پر استدلال کی مختلف صورتیں ذکر فرمائی ہیں۔

نیز ہم اس (فقیہ شافعی) کے سامنے وہ بات بھی پیش کردیں گے جس کو امام ابو مظفر سمعانی وغیرہ حضرات نے بعض فقہاء شافعیہ کے حوالے سے نقل فرمایا ہے، کہ مستور کی روایت قبول کرلی جائے گی اگرچہ مستور کی شہادت قبول نہ کی جا سکے، اور اس کی ایک مضبوط دلیل بھی ہے، یہ بات پیش کرنا کیوں کر کافی نہ ہوگا؟ جب کہ ہم نے حدیثِ حسن میں صرف مستور کی روایت پر ہی اکتفاء نہیں کیا ہے (بل کہ تعدد طرق کا بھی لحاظ کیا ہے) جیسا کہ ابھی گزرا، واللہ اعلم۔

تشریح: حافظ ابن صلاحؒ نے اس پوری عبارت میں یہ وضاحت کرنی چاہی ہے کہ حسن، صحیح سے فروتر ہوتی ہے، کیونکہ صحیح میں جو شرائط ملحوظ ہوتی ہیں وہ حسن میں نہیں ہوتیں، صحیح کے رواۃ کا ضبط تام اور عدالت کامل ہوتی ہے

جب کہ حسن کے راوی میں ضبط کی کمی ہوتی ہے، بل کہ حافظے کی خرابی یا سند کے انقطاع کے باوجود صرف اتنی بات پر اکتفاء کرلیا جاتا ہے کہ وہ حدیث دوسرے طریق سے متصلاً یا مرسلاً نقل ہوکر آجائے۔

”**إما بالنقل الصريح أو بطريق الاستفاضة**“ اس ضمن میں راوی کی عدالت اور اس کے ضبط کے ثبوت کے دو طریقے بیان فرمارہے ہیں:

(۱) عدالت اور ضبط کسی امام کی تصریح سے ثابت ہو کہ یہ شخص ثقہ ہے۔

(۲) یا اس شخص کو ایسی شہرت حاصل ہو کہ اکثر لوگوں کے نزدیک قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہو، اس کی ثقاہت وامانت کا لوگوں میں چرچا ہو تو ایسا شخص صراحت کے ساتھ کسی امام ناقد یا تعدیل کرنے والے کی صریح تعدیل کا محتاج نہیں رہتا، جیسا کہ خود حافظ ابن صلاحؒ نے تیئسویں نوع میں یہ بات بوضاحت ارشاد فرمائی ہے۔ اور یہاں ان کے قول ”**على ماسنبينه**“ سے اسی کلام کی طرف اشارہ مقصود ہے۔

”**وذلك غير مشترط في الحسن إلخ**“ یعنی ضبط کی تمامیت اور راوی کا ثقہ یعنی عدالت وضبط کا جامع ہونے کی حسن میں شرط نہیں ہے، بل کہ حسن کا راوی تو مجہول الحال، مستور اور سیء الحفظ ہو، یا سند میں انقطاع وارسال ہو اور وہ حدیث دوسری سند سے مروی ہو تو حسن بن جاتی ہے، یعنی حسن لغیرہ ہوجاتی ہے، اور اگر صرف امام خطابی کی تعریف کے مطابق حسن کو مراد لیں تو بھی راوی کے تام الضبط ہونے کی شرط نہیں ہے؛ بلکہ راوی اگر خفیف الضبط ہو تب بھی اس کی روایت مقبول ہوگی اور حسن کہلائے گی جیسا کہ حسن لذاتہ کی وضاحت مفصل طور سے ہوچکی ہے۔

فائدہ: حافظ ابن صلاحؒ اس عبارت سے دراصل حسن کے حجت ہونے کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں، اس سلسلہ میں یہ تفصیل ملحوظ رہنی ضروری ہے کہ:

حسن لذاتہ کے سلسلہ میں تو محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ علی الاطلاق حجت ہے؛ چنانچہ حافظ ابن جماعہ نے ”**المنهل الروي**“ میں علامہ سخاوی نے ”فتح المغیث“ میں اور علامہ سیوطی نے ”تدریب“ میں اور ابن حجر نے ”نزهة النظر“ میں اس پر علماء کا اتفاق نقل کیا ہے۔ (المنهل الروي ص ۳۷، وفتح المغيث ۱۵/۱، وتدريب ۸۱ نزهة ص ۷۷)

البتہ حسن لغیرہ میں بعض علماء نے اختلاف کیا ہے؛ چنانچہ ابن القطان فاسی نے ”**بيان الوهم والإيهام**“ میں فرمایا کہ یہ قسم اصلاً چونکہ ضعیف ہوتی ہے؛ اس لیے علی الاطلاق ہر حسن لغیرہ حجت نہیں ہوگی؛ بل کہ فضائل اعمال، آداب

ومناقب وغیرہ میں مقبول ہوگی، اورابواب احکام میں اس پر عمل کے سلسلے میں توقف کیا جائے گا، الا یہ کہ کچھ مزید مؤیدات حاصل ہوجائیں، چنانچہ کثرتِ طرق، یاامت کاتعامل، یاصحیح حدیث سےتقویت، یاظاہر قرآن کی موافقت کی صورت میں اس پر عمل کیا جائے گا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں یہ بہت اچھی بات ہے، میں نہیں سمجھتا کہ کوئی انصاف پسند شخص اس کی مخالفت کرے گا۔ (النکت علی ابن الصلاح لابن حجر ۱/۴۰۳)

"**واذاستبعد ذلك من الفقهاء الشافعية مستبعد إلخ**" یعنی جیسا کہ یہ بات آچکی کہ حسن لغیرہ کے قابل احتجاج ہونے کے سلسلہ میں کچھ حضرات کوتردد وتوقف ہے،اس لئے مصنفؒ بعض حضرات کی جانب سے یہ فرضی اشکال پیش فرمارہے ہیں کہ ممکن ہے کوئی شافعی فقیہ اس بات کو بعید تصور کرے کہ جب حدیث کی سند اصل کے اعتبار سے ضعیف ہےتو پھر دوسری سند سے آنے کی وجہ سے اِس کمزور سند میں قوت کہاں سے آجائے گی؟ وہ تو اپنی جگہ پر ضعیف ہی رہے گی، ہاں دوسری سند اگر قوی وصحیح ہوگی تو اس کو حجت بنایا جاسکتا ہے، پھراس اشکال کا جواب تفصیل سے دیتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ:

اگر یہ اشکال کوئی کرے گا تو ہم اپنے اوراس کے مقتدا امام شافعیؒ کی وہ بات پیش کردیں گے جوانھوں نے مرسل کی حجیت کے سلسلہ میں فرمائی ہے، کہ مراسیل تابعین میں سے اس مرسل کو حجت بنایا جائے گا جس کومندرجہ ذیل صورتوں میں سے کسی ایک صورت سےتقویت مل جائے:

(۱)اس مرسل حدیث کامضمون دوسری متصل سند سے مروی ہو۔

(۲) یااس مرسل کی موافقت دوسری مرسَل روایت سے ہورہی ہو، بشرطے کہ اس دوسری کا راوی ان شیوخ کا شاگرد نہ ہوجن سے پہلی مرسَل کے راوی نے کسب فیض کیا ہے، بل کہ دونوں کے شیوخ عموماً الگ الگ ہوں، چنانچہ یہ صورت اس بات کی دلیل ہوگی کہ دونوں روایتوں کا سرچشمہ الگ الگ ہے، اور دونوں میں سے ہرایک کودوسری سے قوت پہونچےگی۔

(۳) یابعض صحابہ رضی اللہ عنہم کاقول یافتویٰ اس مرسل کے موافق منقول ہو۔

(۴) یااس مرسل روایت کے مطابق اکثر اہل علم فتویٰ دیتے یاعمل کرتے ہوں۔

یہ چاروں صورتیں حضرت امام شافعیؒ نے "الرسالۃ" میں بیان فرمائی ہیں، مصنفؒ نے ان میں سے پہلی دونوں

صورتیں تو نقل فرمائیں، اور بعد کی دونوں صورتوں کی جانب اپنے قول: "في كلام له ذكر فيه وجوهًا من الاستدلال على صحة مخرج المرسل لمجيئه من وجه آخر" میں اجمالی طور سے صرف اشارہ کردیا ہے۔

استدراک: حافظ عراقی نے ابن صلاحؒ پر یہ استدراک فرمایا ہے کہ انھوں نے امام شافعیؒ کی یہ بات تمام تابعین کے تعلق سے نقل فرمادی، اوران کی اتباع میں امام نووی نے بھی ایسا ہی کیا، جب کہ امام شافعیؒ نے یہ بات صرف کبارِ تابعین کے مراسیل کے متعلق فرمائی ہے، جیسا کہ "الرسالۃ" میں اس کی تصریح ہے، پھر علامہ نووی کو تنبہ ہوا اور انھوں نے اپنی کتاب "التنقيح شرح الوسيط" میں کبارِ تابعین کی قید کے ساتھ مذکورہ بالا چاروں صورتوں میں سے کسی ایک صورت کے پائے جانے کے وقت مرسل کے قابل احتجاج ہونے کی صراحت فرمائی ہے۔ الغرض مصنفؒ کی عبارت میں لفظ "کبار" چھوٹ گیا جس کا اضافہ ضروری ہے، تاہم جس مسئلہ پر ابن صلاح امام شافعی کی عبارت سے استدلال کرنا چاہتے ہیں وہ بہر حال ثابت ہوتا ہے، یعنی اتنا تو بہر حال ثابت ہوا کہ مرسل میں جو کمزوری ہوتی ہے وہ تعدد طرق یا دوسرے مؤیدات سے پُر ہو جاتی ہے، اور یہی مصنف کا مقصد ہے۔ (التقييد والإيضاح)

"وذكرنا له أيضًا ما حكاه الإمام أبو المظفر إلخ" نیز فقیہ شافعی امام ابو مظفر سمعانی وغیرہ حضرات نے متعدد علماء شافعیہ سے نقل کیا ہے کہ مستور کی روایت قبول کی جائے گی اگرچہ اس کی شہادت قبول نہیں ہوتی، اور اس قول کی معقول وجہ بھی ہے، کیوں کہ مسلمان شخص اپنے ظاہر کے اعتبار سے عادل ہی ہوتا ہے، اور خود مصنف رحمہ اللہ نے بھی تیئیسویں نوع میں صراحت فرمائی ہے کہ جو پرانے زمانے کے راوی ہیں اور ان کی باطنی عدالت کی جانکاری کی کوئی شکل نہیں ہے ان کی روایت قبول ہونی چاہئے، حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں کہ جب مستور کی روایت کے مطلقاً قبول کیے جانے کی بات حضرات فقہاء شافعیہ فرما چکے ہیں تو متابعت کی صورت میں تو بدرجہ اولیٰ وہ حجت ہوگی، اور حسن کی حقیقت میں "رُوي نحوه من غير وجه" کی قید لگی ہوئی ہے جیسا کہ تفصیل سے وضاحت کی جاچکی ہے۔

❊❊❊

الثَّانِي: لَعَلَّ الْبَاحِثَ الْفَهِمَ يَقُولُ: إِنَّا نَجِدُ أَحَادِيثَ مَحْكُومًا بِضَعْفِهَا مَعَ كَوْنِهَا قَدْ رُوِيَتْ بِأَسَانِيدَ كَثِيرَةٍ مِنْ وُجُوهٍ عَدِيدَةٍ مِثْلَ حَدِيثِ "الْأُذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ" وَنَحْوِهِ، فَهَلَّا جَعَلْتُمْ ذٰلِكَ وَأَمْثَالَهُ مِنْ نَوْعِ الْحَسَنِ، لِأَنَّ بَعْضَ ذٰلِكَ عَضَدَ بَعْضًا، كَمَا قُلْتُمْ فِي نَوْعِ الْحَسَنِ عَلَى مَا سَبَقَ آنِفًا.

وَجَوَابُ ذٰلِكَ أَنَّهُ لَيْسَ كُلُّ ضَعْفٍ فِي الْحَدِيثِ يَزُولُ بِمَجِيئِهِ مِنْ وُجُوهٍ، بَلْ ذٰلِكَ

يَتفَاوَتُ ، فَمِنْهُ ضَعْفٌ يُزِيلُهُ ذَلِكَ بِأَنْ يَكُونَ ضَعْفُهُ نَاشِئًا مِنْ ضَعْفِ حِفْظِ رَاوِيهِ، مَعَ كَوْنِهِ مِنْ أَهْلِ الصِّدْقِ وَالدِّيَانَةِ ، فَإِذَا رَأَيْنَا مَا رَوَاهُ قَدْ جَاءَ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ عَرَفْنَا أَنَّهُ مِمَّا قَدْ حَفِظَهُ، وَلَمْ يَخْتَلَّ فِيهِ ضَبْطُهُ لَهُ ، وَكَذَلِكَ إِذَا كَانَ ضَعْفُهُ مِنْ حَيْثُ الإِرْسَالُ زَالَ بِنَحْوِ ذَلِكَ، كَمَا فِي الْمُرْسَلِ الَّذِي يُرْسِلُهُ إِمَامٌ حَافِظٌ، إِذْ فِيهِ ضَعْفٌ قَلِيلٌ، يَزُولُ بِرِوَايَتِهِ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ .

وَمِنْ ذَلِكَ ضَعْفٌ لَا يَزُولُ بِنَحْوِ ذَلِكَ، لِقُوَّةِ الضَّعْفِ وَتَقَاعُدِ هَذَا الْجَابِرِ عَنْ جَبْرِهِ وَمُقَاوَمَتِهِ ، وَذَلِكَ كَالضَّعْفِ الَّذِي يَنْشَأُ مِنْ كَوْنِ الرَّاوِي مُتَّهَمًا بِالْكَذِبِ، أَوْ كَوْنِ الْحَدِيثِ شَاذًّا. وَهَذِهِ جُمْلَةٌ تَفَاصِيلُهَا تُدْرَكُ بِالْمُبَاشَرَةِ وَالْبَحْثِ ، فَاعْلَمْ ذَلِكَ ، فَإِنَّهُ مِنَ النَّفَائِسِ الْعَزِيزَةِ . وَاللّٰهُ أَعْلَمُ .

ترجمه : دوسری تفریع: شاید کوئی ہوشیار طالب علم کہے کہ ہم بہت سی حدیثوں کو پاتے ہیں کہ ان کے ضعف کا فیصلہ کیا گیا ہے جب کہ وہ متعدد طرق سے مختلف الفاظ میں مروی ہوتی ہیں، جیسے: ''**الاذنان من الرأس**'' (دونوں کان سر کے ساتھ شامل ہیں) وغیرہ، تو کیوں نہیں آپ نے اس کو اور اس جیسی حدیثوں کو حسن کی قسم سے قرار دیا؛ اس لیے کہ ایک سند نے دوسری کو مضبوط کر دیا جیسا کہ ابھی آپ نے حسن کی قسم میں کہا ہے۔

اور اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث کا ہر ضعف حدیث کے متعدد طرق سے آنے کی وجہ سے ختم نہیں ہو جاتا؛ بلکہ وہ ضعف مختلف حیثیت کا ہوتا ہے، چنانچہ بعض ضعف تو وہ ہے کہ جس کو تعدد طرق زائل کر دیتا ہے؛ بایں طور کہ اس کا ضعف اس کے راوی کے سوءِ حفظ سے پیدا ہوا ہو، اس کے اہل صدق و دیانت میں سے ہونے کے ساتھ ساتھ، تو جب ہم اس کی روایت کردہ حدیث کو دیکھیں کہ وہ دوسری سند سے بھی آئی ہے تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ یہ اس کی ان حدیثوں میں سے ہے جنھیں اس نے یاد رکھا ہے، اور اس میں اس کا ضبط مختل (ناقص) نہیں ہوا ہے، اور ایسے ہی جب اس کا ضعف ارسال وانقطاع کے اعتبار سے ہو؛ تو وہ ضعف بھی اس طرح سے ختم ہو جائے گا؛ جیسا کہ اُس مرسل میں ہوتا ہے کہ جس کو کوئی امام حافظ مرسلاً روایت کرے؛ اس لیے کہ اس میں تھوڑا سا ضعف ہوتا ہے جو دوسری سند سے مروی ہونے کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے۔

اور ضعف کی ایک قسم وہ ہے جو اس طرح (متعدد طرق سے آنے) سے ختم نہیں ہوتا ہے ضعف کے قوی ہونے کی وجہ سے اور اس تلافی کرنے والی سند کے اس کی تلافی اور مقابلہ سے عاجز رہنے کی وجہ سے، اور اس ضعف کی مثال وہ

ضعف ہے جو راوی کے متہم بالکذب یا حدیث کے شاذ ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔اور یہ ایک اجمال ہے جس کی تفصیلات مزاولت اور جستجو سے جانی جاسکتی ہیں، تم اس کو سمجھ لو کیوں کہ یہ عمدہ اور قیمتی نکتوں میں سے ہے۔ واللہ اعلم

تشریح: یہ بات کہ حدیثِ ضعیف تعدد طرق سے درجہ حسن کو پہنچ جاتی ہے، اس پر معترض اعتراض کرتا ہے کہ ہم بہت سی ایسی حدیثیں پاتے ہیں کہ ان کے طرق بھی متعدد ہوتے ہیں مگر وہ پھر بھی ضعیف ہی رہتی ہیں جیسا کہ حدیث: "الأذنان من الرأس"۔ حافظ ابن صلاحؒ نے اس کا جو جواب دیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ روایت میں ضعف دو قسم کا ہوتا ہے ایک ضعف یسیر ہوتا ہے اور ایک ضعف شدید ہوتا ہے، ضعفِ یسیر تو تعدد طرق سے زائل ہو جاتا ہے، اور ضعفِ شدید تعدد طرق سے زائل نہیں ہوتا، ضعف یسیر تو وہ ہے جس کی بنیاد راوی کا سوء حفظ یا سند کا انقطاع وارسال ہو، اور ضعف شدید وہ ہے جس کی بنیاد راوی کا کذب، یا اتہام بالکذب، یا فسق، یا حدیث کا شذوذ ہو، چنانچہ اس درجہ کا جو ضعف ہوگا اس کی تلافی دوسری سند کے ذریعہ نہیں ہوگی، نہ تو کوئی سند اس کو قوت پہونچا سکتی ہے اور نہ ہی یہ کسی کو قوت پہونچائے گی۔

اسی کی وضاحت کرتے ہوئے شیخ طاہر جزائری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ راوی میں یا تو عدالت وضبط دونوں موجود ہوں گے، یا دونوں منتفی ہوں گے، پہلی صورت میں حدیث مقبول اور دوسری صورت میں مردود ہوگی، اور اگر عدالت موجود ہو اور ضبط مختل ہو تو متابعت موثر ہوگی اور روایت مقبول ہو جائے گی، اور اگر ضبط تو موجود ہو؛ لیکن عدالت مفقود ہو تو متابعت موثر نہ ہوگی، معلوم ہوا کہ عدالت کے فقدان کی صورت میں متابعت غیر موثر ہے۔ (توجيه النظر ص ۳۵۹/۱)

سند کے انقطاع وارسال سے پیدا شدہ ضعف بھی ضعفِ خفیف ہوتا ہے، اس کی تلافی بھی تعدد طرق سے ہو جاتی ہے، انقطاع وارسال ہی کے حکم میں تدلیس بھی ہے کیوں اس میں انقطاع کا مظنہ (گمان) ہوتا ہے، اسی طرح مجہول اور مبہم راوی بھی اسی حکم میں ہوتے ہیں، ان کی روایت بھی تعدد طرق سے حسن بن جاتی ہے، جیسا کہ حسن کے بیان میں تفصیل گزر چکی ہے۔

فائدہ (۱): حافظ سیوطی رحمہ اللہ نے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ بعض دفعہ ضعفِ شدید بھی تعدد طرق سے اتنی قوت پا جاتا ہے کہ منکر اور لا اصل لہ ہونے سے خارج ہو جاتا ہے، بایں طور کہ اگر کوئی اور ایسی سند آجائے جس میں معمولی ضعف ہو تو مجموعے کے اعتبار سے وہ حدیث حسن لغیرہ بھی بن جائے گی۔ (تدريب الراوي

ص ۹۰، وتوجیه النظر ص ۳۶۳)

حافظ سخاوی نے بھی اسی انداز کی بات فرمائی ہے کہ روایت مردود و منکر ہونے سے نکل کر اس ضعیف کے مرتبہ تک پہنچ جاتی ہے کہ جس کا فضائل اعمال میں اعتبار ہوتا ہے۔ اور بسا اوقات تو وہ متعدد طرق واہیہ ضعفِ یسیر کے درجہ میں ہوکر روایت کو حسن بنا دیتے ہیں (فتح المغیث ۱/۷۳)۔ یہی وجہ ہے کہ شیخ عبدالحق فرماتے ہیں کہ ضعف شدید والی روایات تعدد طرق کے بعد فضائل اعمال میں معتبر ہو جاتی ہیں۔

فائدہ (۲): علامہ سخاوی فرماتے ہیں کہ متابِع (اسم فاعل) کا متابَع (اسم مفعول) کے ہم پلہ ہونا ضروری نہیں؛ بلکہ اعلیٰ بھی ہوسکتا ہے اور ادنیٰ بھی ہوسکتا ہے، بس "**ما یصلح لأن یعتبر به**" ہونا چاہئے، مثلاً، خراب حافظہ والے کو مجہول سے قوت پہونچ سکتی ہے، اگرچہ وہ رتبہ میں اس سے فروتر ہوتا ہے، اسی طرح فاحش الغلط سے مستور کی روایت کو قوت حاصل ہو جائے گی، ہاں متابع اگر شدید الضعف ہوگا تو اس سے فائدہ نہیں پہونچے گا، مثلاً وہ کذاب یا فاسق ہو تو اس کی متابعت غیر معتبر ہوگی۔ (فتح المغیث ۱/۲۰۸)

"الأذنان من الرأس" کا حکم

یہاں یہ بات توجہ طلب ہے کہ حافظ ابن صلاحؒ نے ضعفِ منجبر اور ضعفِ غیر منجبر کے تعلق سے ایک تشفی بخش ضابطہ تو بیان فرما دیا، لیکن معترض نے بطور مثال جو حدیث "**الأذنان من الرأس**" پیش کی تھی کہ بعض حضرات شافعیہ اس کے تعدد طرق کے باوجود حسن کا حکم لگانے سے گریز کرتے ہیں، اس کو کوئی جواب مرحمت نہیں فرمایا؛ حافظ عراقیؒ نے تو اس حدیث کو ضعیف ہی ثابت کیا ہے، حالاں کہ اس کو ابن حبان نے شہر بن حوشب کے طریق سے ابو امامہؓ سے روایت کیا ہے، مگر حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ شہر کو جمہور نے ضعیف کہا ہے، مزید یہ کہ اس میں رفع و وقف کا اختلاف بھی ہے، اور حضرت حماد بن زید کا قول نقل فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوع ہے یا موقوف؟ متعین طور سے نہیں کہا جا سکتا، حماد کے اس قول کو ابوداؤد اور ترمذی دونوں نے نقل فرمایا ہے، نیز ابن الجوزیؒ نے "**العلل المتناهیة**" میں اس حدیث کے متعدد طرق نقل کرنے کے بعد سب پر ضعف کا حکم لگایا ہے۔ (التقیید والإیضاح: ص ۴۵)

حافظ ابن حجرؒ نے اپنے استاذ حافظ عراقی رحمہ اللہ پر اس سلسلہ میں نقد کرتے ہوئے فرمایا کہ میں نے اس حدیث کے طرق جمع کیے، جن میں عمدہ ترین طرق اِن حضرات صحابہؓ سے مروی احادیث کے نظر آئے: عبداللہ بن زید، عبداللہ

بن عباس، عبداللہ بن عمر، ابوامامہ رضی اللہ عنہم۔ پھر حافظ صاحب نے تفصیل سے سب کی احادیث کے حوالے، اوران کی سندوں پر بوضاحت گفتگو فرمائی، اور آخر میں فرماتے ہیں کہ: اگر کوئی انصاف پسند شخص ان اسانید کے مجموعے پر نظر ڈالے گا تو اسے یقین ہو جائے گا کہ اس حدیث کی اصل و بنیاد ہے، اور یہ ضعیف نہیں ہے، حضرات محدثین نے کتنی ایسی احادیث کی تحسین کر ڈالی ہے جن کی اسانید کمیت و کیفیت کے اعتبار سے اس حدیث سے بھی فروتر ہیں، یہ تو بدرجہ اولیٰ تحسین کی مستحق ہے۔(النكت ۱/ ۲۴۹ - ۲۵۴)

علاوہ ازیں امام ترمذی رحمہ اللہ نے بھی حدیث ابی امامہؓ کی تحسین فرمائی ہے، جیسا کہ شیخ احمد محمد شاکر کے نسخے میں ''حسن'' کا لفظ موجود ہے، حضرت الاستاذ نے امام ترمذیؒ کی تحسین کے اصول کے مطابق اس تحسین کو حق بجانب قرار دیا ہے، ملاحظہ ہو:(العرف الذكي شرح جامع الترمذي ۱/ ۲۴۵)

ضعف غیر منجبر کی صحیح مثال: جب یہ ثابت ہو گیا کہ حدیث ''الأذنان من الرأس'' حسن سے کم درجہ کی نہیں ہے، اس لئے تعدد طرق کے باوجود ضعیف کہی جانی والی حدیث کی مثال کے طور پر اس حدیث کو پیش کرنا صحیح نہیں ہے؛ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس کی صحیح مثال حدیث: ''من حفظ على أمتي أربعين حديثًا من أمر دينها بعثه الله يوم القيامة في زمرة الفقهاء والعلماء'' بنے گی، چنانچہ حافظ نووی نے اس میں کثرتِ طرق کے باوجود حفاظ وناقدین کا اس کی تضعیف پر اتفاق نقل کیا ہے۔(النكت ص ۲۵۴، وفتح الباقی شرح ألفية العراقي ۱/ ۹۱)

***

الثَّالِثُ :إِذَا كَانَ رَاوِي الْحَدِيثِ مُتَأَخِّرًا عَنْ دَرَجَةِ أَهْلِ الْحِفْظِ وَالإِتْقَان، غَيْرَ أَنَّهُ مِنَ الْمَشْهُورِينَ بِالصِّدْقِ وَالسَّتْرِ، وَرُوِىَ مَعَ ذَلِكَ حَدِيثُهُ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ، فَقَدِ اجْتَمَعَتْ لَهُ الْقُوَّةُ مِنَ الْجِهَتَيْنِ، وَذَلِكَ يُرَقِّى حَدِيثَهُ مِنْ دَرَجَةِ الْحَسَنِ إِلى دَرَجَةِ الصَّحِيحِ .

مِثَالُهُ: حَدِيثُ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ أَبِى سَلَمَةَ، عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ :أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ''لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِى لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ''.

فَمُحَمَّدُ بْنُ عَمْرِو بْنِ عَلْقَمَةَ مِنَ الْمَشْهُورِينَ بِالصِّدْقِ وَالصِّيَانَةِ ، لَكِنَّهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ أَهْلِ الإِتْقَان، حَتَّى ضَعَّفَهُ بَعْضُهُمْ مِنْ جِهَةِ سُوءِ حِفْظِهِ، وَوَثَّقَهُ بَعْضُهُمْ لِصِدْقِهِ وَجَلَالَتِهِ، فَحَدِيثُهُ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ حَسَنٌ ، فَلَمَّا انْضَمَّ إِلى ذَلِكَ كَوْنُهُ رُوِىَ مِنْ أَوْجُهٍ أُخَرَ، زَالَ بِذَلِكَ مَا كُنَّا نَخْشَاهُ

عَلَيْهِ مِنْ جِهَةِ سُوءِ حِفْظِهِ، وَانْجَبَرَ بِهِ ذَلِكَ النَّقْصُ الْيَسِيرُ، فَصَحَّ هَذَا الإِسْنَادُ وَالْتَحَقَ بِدَرَجَةِ الصَّحِيحِ ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ : تیسری تفریع: جب حدیث کا راوی حافظ ومتقن راویوں کے درجہ سے فروتر ہو؛ مگر صدق اور (عیوب کی) پوشیدگی میں معروف ہو (یعنی دیندار ہو) اور اس کے ساتھ ساتھ اس کی حدیث دوسری سند سے بھی مروی ہو تو اس کے لیے دو جہتوں سے قوت جمع ہوگئی، اور یہ قوت اس کی حدیث کو درجۂ حسن سے درجۂ صحیح تک پہونچا دے گی۔

اس کی مثال ''محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرةؓ'' کی سند سے مروی حدیث: ''لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة'' ہے، چنانچہ محمد بن عمرو بن علقمہ سچائی اور امانت میں مشہور لوگوں میں سے ہیں؛ مگر (کامل) ضبط واتقان والوں میں سے نہیں ہیں، یہاں تک کہ بعض لوگوں نے سوءِ حفظ کی وجہ سے ان کی تضعیف کی ہے اور بعض لوگوں نے ان کی سچائی اور بزرگی کی وجہ سے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، تو اس جہت سے ان کی حدیث حسن ہے، پھر جب اس کے ساتھ حدیث کا دوسری سند سے مروی ہونا بھی شامل گیا؛ تو اس کی وجہ سے سوءِ حفظ کی جہت سے ان کے متعلق جو ہمیں خطرہ تھا وہ ختم ہوگیا، اور اس کی وجہ سے اس تھوڑے نقص کی تلافی ہوگئی؛ اس لئے یہ اسناد صحیح ہوگئی، یعنی صحیح کے درجہ کے حکم میں ہوگئی، واللہ اعلم۔

لغت :''بالصدق والستر'' صدق سے مراد سچائی، اور ستر بفتح سین سے مراد عیوب کا مخفی اور چھپا ہونا، یعنی اس راوی کو لوگ راست گو سمجھتے ہوں، نیز لوگوں میں وہ کسی جرح کے ساتھ معروف نہ ہو، بایں طور کہ اس کے عیوب لوگوں سے مخفی ہوں۔ ''الصيانة'' یہ لفظ بھی ''الستر'' کے ہم معنی ہے، جو دین داری سے کنایہ ہے۔

تشریح : اس نمبر میں مصنف رحمہ اللہ صحیح کی دوسری قسم ''صحیح لغیرہ'' کی تعریف وحقیقت بیان کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ ایک حدیث اگرچہ بذات خود صحیح نہ ہو لیکن اس کو مؤیدات وشواہد جب مل جاتے ہیں تو صحیح کے درجہ تک پہونچا دیتے ہیں، اس کو صحیح بالغیر کہتے ہیں، صحیح بالغیر وہ حدیث ہوتی ہے جو اصلاً تو حسن لذاتہ ہوتی ہے، مگر متابعت کی وجہ سے قوت پا کر صحیح کے حکم میں ہوجاتی ہے، جیسا کہ حافظ ابن صلاحؒ نے مثال کے ذریعہ اس کی مکمل وضاحت فرمادی ہے۔

حدیث:''لو لا أن اشق على أمتي الخ'' کی سند میں محمد بن عمرو بن علقمہ حسن لذاتہ کے راوی ہیں، بایں طور کہ بعض حضرات ان کو سوءِ حفظ کی بنیاد پر ضعیف کہتے ہیں، اور دیگر بعض حضرات ان کی راست بازی وجلالتِ شان کی وجہ

سے ثقہ کہتے ہیں، چنانچہ ان کی حدیث درمیانی درجہ کی ہوئی، جس کو حسن لذاتہ کہا جاتا ہے، پھر چوں کہ اس حدیث کی سندیں متعدد ہیں اس لئے ان کے مجموعے سے اس میں اور قوت پیدا ہوگئی، تو صحیح لغیرہ کے مقام تک پہنچ گئی۔

محمد بن عمرو بن علقمہ کی یہ حدیث امام ترمذی نے (کتاب الطهارة ،باب ما جاء في السواك، ۲۲) میں روایت فرمائی ہے، حضرت ابو ہریرہؓ سے اس کی متعدد سندیں ہیں، چنانچہ یہ حدیث حمید بن عبد الرحمٰن، عبد الرحمٰن الاعرج، سعید مقبری کے طریق سے بھی حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے۔ (دیکھئے: المسند الجامع : ح ۱۲۷۴۷ - ح ۲۷۵۰) اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ کے علاوہ متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی یہ حدیث مروی ہے، مثلاً حضرت زید بن خالد، حضرت عائشہ، حضرت علی، حضرت تمام بن عباس وغیرہم رضی اللہ عنہم، ملاحظہ ہو: (العرف الذكي ۱/ ۱۹۳ - ۱۹۷)

حسن لذاتہ کا معیار

اس عبارت سے ایک اہم فائدہ حاصل ہوا، وہ یہ کہ حسن لذاتہ کے اصل معیار و مرتبہ کا تعین مصنفؒ نے فرمادیا، جو عام طور سے کتابوں میں مبہم اور غیر واضح ہوتا ہے، چنانچہ مصنفؒ نے یہ وضاحت فرمادی کہ حسن لذاتہ کا راوی مختلف فیہ ہوتا ہے، بعض لوگ اس کی دیانت کی بنیاد پر ثقہ مانتے ہیں اور بعض اس کے سوء حفظ کی وجہ سے ضعیف، الغرض ناقدین کے درمیان جو راوی مختلف فیہ ہو وہی حسن لذاتہ کا راوی ہوگا، پھر محمد بن عمرو بن علقمہ کو بطور مثال پیش کرنا اس قاعدے کو اور مؤکد کردیتا ہے، بل کہ ایک طرح سے حسن لذاتہ کی بنیاد متعین کردینے کے مرادف ہے، کہ اس جیسا راوی حسن لذاتہ کا راوی ہوگا، اب حسن لذاتہ کے راوی کی تشخیص زیادہ مشکل نہیں رہ جاتی۔

حافظ ابن حجرؒ نے "تقريب التهذيب" میں بڑے غور وفکر کے بعد رُوات کے حالات کا خلاصہ قلم بند فرمایا ہے، انھوں نے محمد بن عمرو کے حالات کا خلاصہ "صدوق له أوهام" سے کیا ہے، جو تقریب میں مراتب جرح وتعدیل کا پانچواں مرتبہ ہے، اس طرح کے الفاظ سے حافظ صاحب نے اُن ہی رواۃ کا خلاصہ کیا ہے جو مختلف فیہ قسم کے ہوتے ہیں، چنانچہ جتنے رُوات مرتبہ خامسہ کے ہوں گے وہ سب حسن لذاتہ کے راوی ہوں گے، اِلا ما شاء اللہ، اور تعدد طرق سے ان کی حدیث صحیح لغیرہ تک ترقی کرجائے گی۔

نوٹ: واضح رہے کہ حافظ صاحب نے تقریب میں ایک تو جرح وتعدیل کے مراتب متعین فرمائے ہیں، اور ایک طبقہ کی اصطلاح بنائی ہے جس کا مقصد راوی کا زمانہ بتلانا ہوتا ہے۔

جرح وتعدیل کے مراتب کی نشاندہی کے لئے ثانیہ، ثالثہ، رابعہ وغیرہ الفاظ نہیں کہتے، بل ہر مرتبہ کے لیے کچھ مخصوص کلمات مثلاً: مرتبۂ ثانیہ کے لئے "ثقة ثقة"، ثالثہ کے لئے "ثقة" مفرد طور سے، رابعہ کے لئے "صدوق"، اور خامسہ کے لئے "صدوق له أوهام" وغیرہ۔ جب کہ زمانی تحدید کے لئے طبقات کی تعبیر "من الثانية"، "من الثالثة" اور "من الرابعة" وغیرہ الفاظ بولتے ہیں اور ان کی مراد کتاب کے مقدمہ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

"تقریب التہذیب" کے تمام بارہ مراتبِ جرح وتعدیل کی تفصیل اور ان مراتب کے رجال کی احادیث کا کیا درجہ ہوگا؟ اس کی وضاحت تیسویں نوع کے آخر میں ملاحظہ فرمائیں۔

صحیح کی جامع تعریف

دوسرا فائدہ یہ حاصل ہوا کہ صحیح کی جو تعریف سابق میں کی گئی ہے وہ صحیح لذاتہ کی ہے، جب کہ صحیح کی دوسری قسم صحیح لغیرہ بھی ہے، جس کو مصنف نے اس جگہ پیش فرمایا ہے، اور اس کو بھی صحیح کے نام سے موسوم کیا ہے، اسی لئے حافظ ابن حجرؒ نے صحیحین کے بہت سی احادیث کے متعلق یہ بات فرمائی کہ وہ اصلاً حسن ہیں اور تعدد طرق کی وجہ سے صحیح بن گئی ہیں، صحیح کی وہ تعریف جو نوع اول میں کی گئی ہے وہ اس دوسری نوع کو شامل نہیں ہوتی، حالاں کہ اس طرح کی احادیث بھی یقیناً صحیح کا مصداق ہیں، جیسا کہ ابن صلاح کی پیش کردہ مذکورہ مثال سے واضح ہوا، اور اگر ان کو صحیح کا مصداق نہیں مانا جائے گا تو صحیحین کی سیکڑوں کیا ہزاروں حدیثوں کو صحیح کے زمرہ سے خارج کرنا پڑے گا، اور اس کے لئے شاید کوئی بھی تیار نہ ہو، اس لئے مناسب ہے کہ صحیح کی تعریف میں تھوڑی تبدیلی کی جائے، تاکہ وہ تعریف صحیح لذاتہ کے ساتھ صحیح لغیرہ کو بھی شامل ہوجائے، اور تعریف بایں الفاظ ہو:

"هو الحديث الذى يتصل إسناده بنقل العدل التام الضبط أو القاصر عنه إذا اعتضدعن مثله إلى منتهاه، ولا يكون شاذا ولا معللا".

یعنی: حدیث صحیح وہ حدیث ہے جس کی سند متصل ہو ایسے راوی کے روایت کرنے سے جو عادل اور تام الضبط ہو، یا ضبط میں ہلکا ہو مگر اس کو قوت مل جائے، آخر تک ایسا ہی ہو دراں حالے کہ حدیث شاذ نہ ہو اور معلل نہ ہو۔

اگر ان الفاظ سے صحیح کی تعریف کی جائے گی تو صحیح کے دونوں افراد "صحیح لذاتہ" اور "صحیح لغیرہ" کو جامع ہو جائے گی اور ساتھ ہی صحیحین کی وہ حدیثیں جو صحیح کا مصداق نہیں بن رہی تھیں وہ بھی صحیح میں شامل ہو جائیں گی۔ (النکت ۱/ ۲۵۵)

الرَّابِعُ : كِتَابُ أَبِي عِيسَى التِّرْمِذِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَصْلٌ فِي مَعْرِفَةِ الْحَدِيثِ الْحَسَنِ وَهُوَ الَّذِي نَوَّهَ بِاسْمِهِ، وَأَكْثَرَ مِنْ ذِكْرِهِ فِي جَامِعِهِ . وَيُوجَدُ فِي مُتَفَرِّقَاتٍ مِنْ كَلَامِ بَعْضِ مَشَايِخِهِ وَالطَّبَقَةِ الَّتِي قَبْلَهُ ، كَأَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، وَالْبُخَارِيِّ، وَغَيْرِهِمَا . وَتَخْتَلِفُ النُّسَخُ مِنْ كِتَابِ التِّرْمِذِيِّ فِي قَوْلِهِ : "هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ" أَوْ "هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ"، وَنَحْوِ ذَلِكَ ، فَيَنْبَغِي أَنْ تُصَحِّحَ أَصْلَكَ بِهِ بِجَمَاعَةِ أُصُولٍ، وَتَعْتَمِدَ عَلَى مَا اتَّفَقَتْ عَلَيْهِ . وَنَصُّ الدَّارَقُطْنِيُّ فِي سُنَنِهِ عَلَى كَثِيرٍ مِنْ ذَلِكَ .

ترجمه : چوتھی تفریع: حدیث حسن کی معرفت کے سلسلہ میں امام ترمذی کی کتاب ماخذ ہے، اورانھوں نے اس کے نام کوشہرت دی اور اپنی جامع میں کثرت سے اس کا ذکر کیا، اورمتفرق طور سے ان کے بعض مشائخ اوراس طبقۂ علماء میں جوان سے پہلے کا ہے کے کلاموں میں حسن کا استعمال پایا جاتا ہے، جیسے امام احمد ابن حنبل اورامام بخاری وغیرہ، اورامام ترمذی کی کتاب کے نسخے ان کے قول: ''هذا حديث حسن'' یا ''هذا حديث حسن صحيح''، وغیرہ میں مختلف ہوتے ہیں، اس لئے مناسب یہ ہے کہ تم ترمذی کے اپنے نسخہ کی متعدد نسخوں سے تصحیح کرلو، اور جس پر وہ نسخے متفق ہوں اسی پر بھروسہ کرو، اورامام دارقطنیؒ نے بھی اپنی سنن میں ان (احکام ترمذی) میں سے بہت سے احکام کی تصریح فرمائی ہے۔

تشریح: اس تفریع میں حافظ ابن صلاحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حسن درجہ کی احادیث کہاں ملیں گی، سب سے پہلے تو آپ نے یہ بتایا کہ حسن کا استعمال امام ترمذیؒ نے بکثرت کیا ہے؛ بلکہ امام ترمذی نے ہی اس لفظ کو کثرتِ استعمال کی وجہ سے شہرت دی ہے، جہاں تک نفسِ استعمال کا تعلق ہے؛ تو علمی حلقوں میں یہ لفظ بہت پہلے سے بولا جارہا ہے؛ لیکن خاص اصطلاحی مفہوم کے پیش نظراس لفظ کا استعمال ان کے مشائخ کے طبقہ میں یا اس طبقہ میں ہوا ہے جوان کے طبقہ سے معاً پہلے کا طبقہ ہے، اس سے پہلے یہ لفظ یا تو لغوی معنی میں استعمال ہوتا تھا، یا صحیح کے مرادف لفظ تھا۔

چنانچہ کبھی حسن کا استعمال اس کے لغوی معنی میں، کبھی اس کا استعمال غریب کے معنی میں، کبھی اصطلاحی صحیح کے معنی میں، کبھی حسن لذاتہ کے معنی میں اور کبھی حسن لغیرہ کے معنی میں محدثین کے یہاں پایا جاتا ہے۔

چنانچہ امام شعبہؒ سے اس لفظ کا لغوی معنی میں، ابراہیم نخعیؒ سے غریب کے معنی میں، امام شافعیؒ سے صحیح اصطلاحی کے معنی میں، امام علی ابن المدینیؒ سے حسن لذاتہ کے معنی میں اورامام بخاریؒ سے ''حسن لذاتہ'' اور ''حسن لغیرہ'' دونوں

معنوں میں اس کلمہ کا استعمال منقول ہے۔ (تدریب الراوي ۱/ ۸۵، ظفر الأماني ص ۱٤٥)

امام ترمذیؒ نے اس کو اپنی ایک خاص اصطلاح ،اور ایک خاص مفہوم کے پیشِ نظر کثرت کے ساتھ اپنی جامع میں استعمال فرمایا ہے؛ چونکہ وہ انکی ایک خاص اصطلاح تھی؛ اس لیے ''کتاب العلل'' میں ان کو اپنی مراد واضح انداز میں بیان کرنی پڑی؛ چنانچہ فرماتے ہیں:

''وماذكرنا في هذا الكتاب ''حديث حسن'' ؛ فإنما أردنا به حسن إسناده عندنا، كل حديث يروى، لايكون في اسناده من يتهم بالكذب، ولايكون الحديث شاذا، ويروى من غيروجه نحو ذلك ؛ فهو عندنا حديث حسن''.

اس تعریف کی ''تحلیل وتجزیہ'' اور فوائد قیود کی وضاحت تفصیل سے حسن کی تعریف کے ضمن میں گزرچکی ہے، وہاں یہ بات صراحت کے ساتھ آچکی ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ کے نزدیک حسن نہ تو اصطلاحی حسن لذاتہ کے مرادف ہے، اور نہ ہی اصطلاحی حسن لغیرہ کے، بل کہ ان کے نزدیک ہر وہ حدیث حسن کا مصداق ہے جس میں مذکورہ تعریف کے مطابق تین اوصاف پائے جائیں کہ: حدیث کی سند میں کوئی متہم بالکذب راوی نہ ہوخواہ پوری سند صحیح ہو، حدیث شاذ یعنی باب میں وارد تمام احادیث کے خلاف نہ ہو بالفاظ دیگر: دلیل اقویٰ سے معارض نہ ہو، اورحدیث اس سند کے علاوہ دوسری سند سے بھی مروی ہو، چنانچہ ان کی اپنی اصطلاح کا ''حسن'': حسن لغیرہ، صحیح لغیرہ، اور صحیح لذاتہ جس کے طرق متعدد ہوں سب کو شامل ہے۔ (حدیث اورفہم حدیث ص ۲۰۵-۲۰۶)

***

وَمِنْ مَظَانِّهِ سُنَنُ أَبِى دَاوُدَ السِّجِسْتَانِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى، رُوِّينَا عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ : ذَكَرْتُ فِيهِ الصَّحِيحَ وَمَا يُشْبِهُهُ وَيُقَارِبُهُ . وَرُوِّينَا عَنْهُ أَيْضًا مَا مَعْنَاهُ : أَنَّهُ يَذْكُرُ فِى كُلِّ بَابٍ أَصَحَّ مَا عَرَفَهُ فِى ذَلِكَ الْبَابِ. وَقَالَ : مَا كَانَ فِى كِتَابِى مِنْ حَدِيثٍ فِيهِ وَهْنٌ شَدِيدٌ فَقَدْ بَيَّنْتُهُ، وَمَا لَمْ أَذْكُرْ فِيهِ شَيْئًا فَهُوَ صَالِحٌ ، وَبَعْضُهَا أَصَحُّ مِنْ بَعْضٍ.

ترجمہ :اور حدیث حسن کے ممکنہ مواقع میں امام ابوداؤد سجستانی رحمہ اللہ کی سنن ہے، ہم سے امام ابوداؤد کے حوالے سے نقل کیا گیا کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے اِس میں صحیح حدیث اور وہ حدیث جو اس کے مشابہ ہے، اور (وہ جو) اس کے قریب قریب ہے؛ کو ذکر کیا ہے۔ اور ہم کو ان ہی کے حوالہ سے یہ بات بھی بیان کی گئی ہے کہ جس کا مفہوم ہے کہ وہ ہر باب میں اس حدیث کو ذکر کرتے ہیں جو ان کے علم میں اس باب میں سب سے صحیح حدیث ہوتی ہے۔

اورانہوں نے فرمایا کہ: میری کتاب میں جوکوئی ایسی حدیث ہوتی ہے جس میں کہ شدید کمزوری ہوتو میں نے اس کو واضح کردیا ہے، اور جس حدیث کے بارے میں میں کچھ نہ کہوں تو وہ صالح (ٹھیک) ہے، اوران میں سے بعض بعض سے زیادہ صحیح ہے۔

لغت: مَظانّ جمعُ مَظِنَّة، بکسر المعجمة، مَفعِلة من الظن، بمعنی ایسی جگہ جس کا گمان کیا جائے، یعنی حدیث حسن کی ممکنہ وہ جگہیں جہاں اس کے پائے جانے کا امکان ہو۔

تشریح: فرماتے ہیں کہ حدیثِ حسن کا دوسرا منبع اور سرچشمہ امام ابوداؤد سجستانی رحمہ اللہ کی کتاب السنن ہے، حضرت امام ابوداؤدؒ خود فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی اس کتاب میں صحیح حدیثیں ذکر کی ہیں (خواہ بالذات ہوں یا بالغیر)، اوروہ حدیثیں جو صحیح کے مشابہ ہیں یعنی حسن بالذات انھیں ذکر کیا ہے، اوروہ حدیثیں جو صحیح کے قریب قریب ہیں، یعنی ضعیف احادیث جن کے ضعف کی تلافی تعدد طرق سے ہوگئی ہو، بل کہ ایسی احادیث بھی ذکر کی ہیں جن میں سخت قسم کا ضعف پایا جاتا ہے، اگرچہ اس طرح کی احادیث کے ضعف کی وضاحت فرمادیتے ہیں، الغرض امام ابوداود رحمہ اللہ نے موضوع کے علاوہ ہرقسم کی احادیث ذکرفرمائی ہیں۔

اس عبارت کی توضیح میں علامہ بقاعیؒ فرماتے ہیں: کہ **الصحیح** سے مراد صحیح لذاتہ ہے، **یشبھه** سے مراد صحیح لغیرہ، **یقاربه** سے مراد حسن لذاتہ ہےاور چوتھی قسم وہ ہے جس میں ''**وھن شدید**''، ہو، ''**ومالم أذکر فیه شیئًا فھو صالح**'' سے مراد وہ روایت کہ جس میں وہن شدید نہ ہو، اگراس روایت کی متابعت نہ ہوتو **صالح للاعتبار** ہے اوراگر متابعت ہوتو حسن لغیرہ ہے اور **صالح للاحتجاج** ہے، تو یہ چھ قسمیں ہوئیں، نیز روایت کے **صالح للاحتجاج** ہونے سے اس کا حسن ہونا لازم نہیں آتا؛ کیونکہ ابوداؤد رحمہ اللہ ضعیف پربھی سکوت فرمالیتے ہیں۔ (النکت الوفیة ۱/ ۷۲)

''**بعضھا أصح من بعض**'': حضرت امامؒ کی ایک خاصیت یہ بھی ہے کہ وہ ہر باب میں اصح مافی الباب یعنی ہرباب میں ان احادیث کا انتخاب فرماتے ہیں جواس باب میں وارداحادیث میں نسبتاً سب سے اچھی ہوتی ہیں، اسی وجہ سے بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک باب میں تمام روایات ضعیف ہیں تو ان ہی روایات میں جوسب سے کم ضعف کی حامل ہوتی ہے حضرت امامؒ اسی کی تخریج فرمالیتے ہیں، لہٰذا ''**بعضھا أصح من بعض**'' میں مذکورہ مفاضلہ صحت اصطلاحی کے اعتبار سے نہیں ہے؛ بلکہ مفاضلہ باب احتجاج میں ہے جو ضعف کے منافی نہیں ہے۔

"**ذکرت فیه الصحیح إلخ**": امام ابوداودؒ نے اپنے اس رسالہ میں جوانھوں نے اہلِ مکہ کے نام لکھا ہے، اس میں اپنی سنن کی خصوصیات اور کتاب میں اپنے طرزِ عمل کی وضاحت فرمائی ہے، اس رسالہ میں ہمیں یہ عبارت مکمل اس طرح نہیں ملی جس طرح حافظ ابن صلاح نے نقل فرمائی ہے، شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ اس رسالہ کے حاشیہ میں فرماتے ہیں کہ یہ عبارت خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد (۹/ ۵۷) میں اپنی سند سے حافظ ابوبکر بن داسہ سے نقل فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابوداودؒ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "**کتبت عن رسول اللہ ﷺ خمس مائة ألف حدیث، انتخبت منها ما ضمنته هذا الکتاب، جمعت فیه أربعة آلاف وثمان مائة حدیث، ذکرت الصحیح وما یُشبهه ویقاربه**". کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے منسوب پانچ لاکھ احادیث سنی ہیں، ان میں سے میں نے ان احادیث کا انتخاب کیا جنھیں میں نے اس کتاب میں شامل کیا ہے، جس میں چار ہزار آٹھ سو احادیث جمع کی ہیں، میں نے اس میں صحیح، صحیح جیسی اور صحیح کے قریب کی احادیث ذکر کی ہیں۔ اور رسالۂ امام ابوداود کی عبارت یوں ہے:

"**وماکان في کتابي من حدیث فیه وهن شدید فقد بینته، ومنه مالا یصح سنده، ومالم أذکر فیه شیئًا فهو صالح، وبعضها أصح من بعض**". (رسالة الإمام أبي داود إلی أهل مکة ص۳۷، تحقیق الشیخ عبدالفتاح)

الغرض دونوں عبارتوں کے مجموعے کو حافظ ابن صلاحؒ نے اپنے الفاظ میں ذکر فرمایا ہے، اس لئے اگرچہ مصنف کی ذکر کردہ عبارت بلفظہ امام ابوداودؒ کے کلام میں موجود نہیں ہے مگر مفہوم ومضمون ان ہی کا ہے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ابوداوٗد شریف کی روایات کس انداز کی ہیں؟ اور ان کا کیا حکم ہے؟ اس موضوع پر قدرے تفصیل سے روشنی ڈالدی جائے تاکہ مسئلہ ہر پہلو سے واضح ہوجائے۔

سنن ابوداوٗد کی احادیث کے درجات

علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے سنن ابوداوٗد میں پائی جانے والی احادیث کی تفصیل کرتے ہوئے ان کے درجات کی وضاحت مرتب انداز میں فرمائی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

(۱) سنن کی ثابت وصحیح احادیث کی سب سے اعلیٰ قسم ان احادیث کی ہے جن کی شیخین نے تخریج کی ہے، اور ایسی احادیث کتاب کا تقریباً آدھا حصہ ہیں۔

(۲) وہ احادیث جن کو شیخین میں سے کسی ایک نے روایت کیا ہے اور دوسرے نے ان سے پہلوتہی کی ہے۔

(۳) وہ احادیث جن سے شیخین نے تو پہلوتہی کی ہے، لیکن ان کی سند اچھی ہے، اور وہ علت وشذوذ سے بھی محفوظ ہیں، یعنی وہ حسن لذاتہ کے درجہ کی ہیں۔

(۴) وہ احادیث جن کی اسانید ٹھیک ہیں، اور علماء نے ان کے دو (یا اس سے زیادہ) معمولی ضعیف سندوں سے منقول ہونے کی وجہ سے قبول کرلیا ہے کہ ایک سند دوسری کو تقویت پہونچاتی ہے۔

(۵) وہ احادیث جن کی سندیں راوی کے سوءِ حفظ کی وجہ سے ضعیف قرار دی گئی ہیں، اس طرح کی روایات پر عموماً امام ابوداود سکوت اختیار کرتے ہوئے چلا دیتے ہیں۔

(۶) وہ احادیث جن کا ضعف راوی کے حفظ وعدالت میں کمی کی وجہ سے شدید اور کھلا ہوا ہوتا ہے، تو عموماً ایسی روایات پر امام کلام کرتے ہوئے ان کا ضعف واضح کردیتے ہیں، سکوت نہیں فرماتے، کبھی کبھی سکوت بھی فرما لیتے ہیں جب کہ راوی کا ضعف اور منکر الحدیث ہونا زیادہ مشہور اور کھلا ہوا ہوتا ہے۔

علامہ ذہبیؒ نے امام ابوداوٗد کا قول ''ما کان في کتابي من حدیث فیه وهن شدید إلخ'' نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ حضرت امام نے اپنے وعدے کو پورا کیا ہے اور اپنی شرائط کو ملحوظ رکھا ہے ضعف خفیف پر سکوت کیا ہے اور ضعف شدید کو بیان کیا ہے۔(سیر أعلام النبلاء ۱۳/ ۲۱٤)

ابوداوٗد کی مسکوت عنہ احادیث کا درجہ:

اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس حدیث میں بہت سخت قسم کی کمزوری ہوتی ہے اس کو تو امام کھول کر بیان کردیتے ہیں اور جن احادیث پر خاموشی اختیار فرماتے ہیں وہ ان کے نزدیک حجت بننے کے لائق ہیں عام اس بات سے کہ وہ صحیح ہوں، یا حسن لذاتہٖ ہوں، یا حسن لغیرہ ہوں، یا ایسی ضعیف ہوں جن کا ضعف گوارا کیا جاسکتا ہو۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ امام ابوداوٗد کی مسکوت عنہ احادیث میں ایسی بہت سی احادیث ملتی ہیں جن کا ضعف شدید ہوتا ہے اس لئے ان کے قول ''فهو صالح'' کی مراد کے سلسلہ میں علماء کے بیان مختلف ہوگئے، چنانچہ ابن صلاح اور حافظ نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ جس حدیث پر امام ابوداوٗد سکوت برتیں اگر وہ صحیحین میں سے کسی میں ہو تو بے شک وہ صحیح ہے، بصورت دیگر اگر ناقدین میں سے کسی نے اس کے درجہ کی صراحت کی ہو تو اس صراحت کے مطابق معاملہ کیا جائے گا، ورنہ وہ مسکوت عنہ حدیث کم ازکم اس بات پر محمول ہوگی کہ وہ حسن کے درجہ کی ہے؛ کیوں کہ ''صالح'' سے مراد

"صالح للاحتجاج" ہے، یعنی جو استدلال کرنے کے لائق ہو اور ایسی حدیث صحیح اور حسن دونوں ہوسکتی ہے، احتیاطاً صحیح نہ کہہ کر حسن پر محمول کرنا بہتر ہے۔

لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا کہ ناقدین کو مسکوت عنہ احادیث میں بہت ہی ضعیف حدیثیں بھی ملی ہیں جو استدلال کے قابل نہیں ہوتیں، اس لیے حافظ ابن حجرؒ نے اپنی کتاب "النکت علیٰ کتاب ابن الصلاح" (۱/۴۳۵ تا ۴۴۵) میں اس مسئلہ پر انتہائی بصیرت افروز بحث فرمائی جس کا خلاصہ یہاں پیش کرنا مناسب ہے، فرماتے ہیں:

امام ابوداؤد رحمہ اللہ، محمد بن اسحاق، لیث بن ابی سلیم، یزید بن ابی زیاد، مجالد بن سعید وغیرہ ان رجال سے حدیثیں تخریج کرتے ہیں جن کو امام مسلم متابعات میں یا اصول میں بطور استدلال انتخاب کر کے لیتے ہیں، گویا یہ وہ لوگ ہیں جو جرح کی آفتوں سے محفوظ نہیں ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ابوداؤد کی کتاب درجہ صحت سے فروتر ہے اور ان کے قول "ما کان فیه وهن شدید فقد بینته" سے پتہ چلتا ہے کہ جس حدیث میں ایسا ضعف ہو جو معمولی درجہ کا ہو تو اس کی وضاحت نہیں کرتے اور اس پر سکوت فرماتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ ہر وہ حدیث جس پر امام ابوداؤد خاموشی اختیار کریں وہ اصطلاحی حسن کہلانے کے لائق نہیں ہوسکتی بلکہ ان کی مسکوت عنہ احادیث کی درج ذیل قسمیں ہیں۔

(۱) وہ حدیثیں جو صحیحین میں ہیں یا صحت کی شرائط ان میں پائی جاتی ہیں۔

(۲) وہ جو حسن لذاتہ کے قبیل سے ہیں جیسے محمد بن اسحٰق وغیرہ کی حدیثیں۔

(۳) وہ حدیثیں جو حسن لغیرہ کے قبیل سے ہیں یعنی اصلاً تو ضعیف ہیں مگر تعدد طرق یا فتاویٰ صحابہ یا اور کسی مؤید کی وجہ سے حسن بن گئی ہیں، "کتاب السنن" کی اکثر حدیثیں ان ہی دو قسموں سے تعلق رکھتی ہیں۔

(۴) وہ حدیثیں جو ضعیف ہیں لیکن ایسے راوی کے طریق سے مروی ہیں جس کے ترک پر ائمہ متفق نہیں ہیں۔

یہ ساری قسمیں امام ابوداؤد کے نزدیک قابل استدلال ہیں خاص طور سے چوتھی قسم کے سلسلہ میں امام ابوداؤد سے ابن مندہؒ نے اپنی سند کیساتھ یہ صراحت نقل کی ہے کہ جب وہ باب میں ضعیف حدیث کے علاوہ نہیں پاتے تو ضعیف ہی کا اخراج کر لیتے ہیں اور ضعیف حدیث انکے نزدیک علماء کے قیاس سے زیادہ مضبوط ہے، ابن عبدالبرؒ نے بھی ابوداؤد کے متعلق یہی بات فرمائی ہے۔

چنانچہ یہاں سے ان لوگوں کے طریقہ کی کمزوری ظاہر ہوگئی جو آنکھ بند کر کے ابوداؤد کی ہر مسکوت عنہ حدیث سے

استدلال کرتے ہیں؛ حالانکہ امام ابوداؤد ایسے ضعفاء کی حدیثوں سے بھی استدلال کرتے ہیں جو علماء کے نزدیک ضعیف اور ناقابل احتجاج سمجھے جاتے ہیں، جیسے عبداللہ بن لہیعہ، صالح مولی التوأمہ، عبداللہ بن محمد بن عقیل، موسیٰ بن مروان، سلمہ بن فضل اور دلہم بن صالح وغیرہ، اس لئے محقق کو یہ زیب نہیں دیتا کہ وہ اس طرح کی حدیثوں پر امام ابوداؤد کے سکوت کو صحیح مان لے، اوران سے استدلال کرنے میں ان کی موافقت کرے، بلکہ محقق کی شان یہ ہے کہ وہ دیکھے کہ اس طرح کی مسکوت عنہ احادیث کیلئے آیا کوئی متابع یا عاضد موجود ہے یا وہ غریب محض ہے؟ اگر غریب محض ہو تو توقف کرے، خاص طور سے جب کہ وہ ایسے راوی کی روایت کے خلاف ہو جو اس سے زیادہ ثقہ ہے کیوں کہ اس وقت اس کا درجہ گھٹ کر منکر کی حد کو پہنچ جاتا ہے۔ بلکہ کبھی تو امام ابوداؤد مذکورہ بالا رُوات سے بھی گئے گذرے رجال کی حدیثوں پر سکوت برتتے ہیں جو بالاتفاق ضعیف ہوتے ہیں، جیسے حارث بن وجیہ، صدقہ بن فضل دقیقی، عثمان بن واقد عمری، محمد بن عبدالرحمٰن بیلمانی، سلیمان بن ارقم، اسحٰق بن عبداللہ بن ابی فروہ اوران جیسے متروکین۔

اسی طرح وہ حدیثیں بھی ہیں جن کی سند میں انقطاع ہے یا مدلس کا عنعنہ ہے اور سماع کی تصریح کہیں نہیں ہے یا جن کی سند میں کوئی راوی مبہم رکھ چھوڑا گیا ہے، یہ حدیثیں بھی محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں اور امام ابوداؤد ان پر سکوت فرماتے ہیں اس لئے امام کا مطلق سکوت، حدیث کے حسن ہونے کی دلیل نہیں ہے۔

انتہائی ضعیف پر سکوت کیوں؟

سوال یہ ہے کہ اتنے سخت ضعف کے باوجود سکوت کیوں فرماتے ہیں؟ اور اپنے طریقہ سے انحراف کیوں کرتے ہیں؟ حافظ ابن حجرؒ کے مطابق یہ سکوت کبھی اس بنا پر ہوتا ہے کہ امام اسی کتاب میں اس سے پہلے کہیں اس راوی کے حال کو بیان کر چکے ہوتے ہیں، چنانچہ دوبارہ اس کے حال کو ذکر کرنا ضروری نہیں سمجھتے، یا کوئی مخصوص سند ہے جو پہلے آچکی ہے اور اس میں کوئی ایسی علت ہے جس کو وہ واضح کر چکے ہیں تو ظاہر ہے بار بار اس علت کو بیان کرنا موجب طول ہوگا۔

اور کبھی یہ سکوت بر بنائے ذہول بھی ہوتا ہے، اور کبھی اس وجہ سے ہوتا ہے کہ راوی کا ''بوداپن'' اتنا کھلا ہوا ہے کہ اس کی روایت کے ترک پر علماء کا اتفاق ہے چنانچہ اسی پر اکتفا کرتے ہوئے کچھ کہنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے، مثلاً ابوالحویرث اور یحییٰ بن العلاء۔

اور کبھی اس طرح کی انتہائی کمزور روایات پر امام کا سکوت سنن کے مختلف رواۃ کے اختلافِ روایت کا نتیجہ ہوتا

ہے،مثلاً: ابوالحسن بن العبد کی روایت میں بہت سے رواۃ اور سندوں پر کلام ملتا ہے جولؤلؤی کی روایت میں نہیں ہے، اگرچہ لؤلؤی کی روایت زیادہ مشہور ہے۔

یہ ساری تقریر اس بات پر مبنی تھی کہ ہم نے امام ابوداؤد کے قول **''فھو صالح''** کو **''صالح للاحتجاج''** یعنی قابل استدلال کے معنی میں لیا تھا اور یہی ظاہر بھی ہے، لیکن اگر اس کو عام معنی پر محمول کریں یعنی: ''ابوداؤد کی مسکوت عنہ حدیث صلاحیت رکھتی ہے حجت بننے کی یا استشہاد واعتبار کی بایں طور کہ دوسری کسی ضعیف حدیث کو قوت پہونچانے کی اس میں صلاحیت ہے'' تو اس صورت میں امام پر یہ الزام نہیں آئے گا کہ وہ ضعیف احادیث سے استدلال کرتے ہیں ،لیکن یہ ابن مندہ کے اس قول کے مخالف ہوگا جو انہوں نے ابوداؤد سے نقل کیا ہے۔

اگر ''صالح''کو عام معنی میں لیا جائے تو اس صورت میں وہ مسکوت عنہ حدیثیں جو ضعیف ہوں ان کو دیکھا جائے گا کہ وہ فرد محض ہیں یا نہیں؟ اگر فرد محض پائی جائیں تو یہ سمجھا جائے گا کہ امام نے ان کا استخراج بطور احتجاج واستدلال کیا ہے اور اگر ان کی متابعات اور شواہد پائی جائیں تو یہ سمجھا جائے گا کہ امام ابوداؤدؒ نے ان کو صرف استشہاداً اپنی کتاب میں لیا ہے۔

بہر حال امام ابوداؤد کی مسکوت عنہ حدیثیں علی الاطلاق قابل استدلال نہیں ہیں بلکہ ان میں وہ تفصیل ہے جو ذکر کی گئی، یہی بات نوویؒ نے بھی کہی ہے جو صحیح ہے، مگر نوویؒ اپنی کتاب **''شرح المھذب''** وغیرہ میں بکثرت ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن پر امام ابوداودؒ نے سکوت برتا ہے، اور استدلال کی بنیاد صرف ان کے سکوت پر رکھتے ہیں، لہٰذا اس سے دھوکہ نہ کھانا چاہئے، (انتھی کلام ابن حجر ملخصاً)۔

اسی وجہ سے شیخ محمد زاہد کوثریؒ نے فرمایا کہ **'' صالح ''** سے مراد عام ہے، یعنی ابوداؤد کی مسکوت عنہ حدیثیں کہیں تو **صالح للاحتجاج** ہوتی ہیں، اور کہیں **صالح للاعتبار**، تعیین ان قرائن کی بنیاد پر ہوگی جو موقع پر موجود ہوں اور یہ دعوی کرنا کہ امام کی مراد **صالح للاحتجاج** ہی ہے امام ابوداؤدؒ سے زبردستی ایک بات کہلوانے کے مرادف ہے جو انھوں نے نہیں کہی ہے۔

استاذ محترم نے فرمایا کہ یہ تفصیل مناسب ضرور ہے، لیکن بایں معنی غور طلب ہے کہ امام ابوداؤدؒ نے **''ومالم أذکر فیه شیئاً فھو صالح''** کے بعد فرمایا: **''بعضھا أصح من بعض''** کہ ان مسکوت عنہ احادیث میں بعض بعض

کے بالمقابل زیادہ صحیح ہیں، اس تعبیر کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ سب حدیثیں کسی نہ کسی درجہ میں قابل احتجاج ہیں کیوں کہ اگر ان کی مراد عام ہوگی تو اس جملہ کا کوئی خاص فائدہ نہ ہوگا، نیز امام ابوداوُدؒ کے متعلق یہ بھی معلوم ہے کہ وہ جب کسی باب میں ضعیف حدیث کے علاوہ نہیں پاتے تو وہ اسی کا اخراج کر لیتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک ان کے استاد امام احمدؒ کی طرح حدیث ضعیف اقوال رجال (قیاس) سے بہتر ہے، اسی طرح ان کا یہ فرمانا کہ اگر کسی کے پاس قرآن کریم اور میری یہ کتاب ہو، ان دو کے علاوہ اور کچھ نہ ہو تو کوئی نقصان کی بات نہیں ہے اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ امام ابوداوُدؒ کے نزدیک ان کی مسکوت عنہ حدیثیں استدلال کے لائق ہیں۔ (حدیث اور فہم حدیث از ۱۹۲ تا ۱۹۷، نیز دیکھیں: ظفر الأماني ص ١٦٥، وتدريب ص ٨٥، والتقييد والايضاح ص ٤٧)

***

قُلْتُ :فَعَلَى هَذَا مَا وَجَدْنَاهُ فِي كِتَابِهِ مَذْكُورًا مُطْلَقًا، وَلَيْسَ فِي وَاحِدٍ مِنَ الصَّحِيحَيْنِ، وَلَا نَصَّ عَلَى صِحَّتِهِ أَحَدٌ مِمَّنْ يُمَيِّزُ بَيْنَ الصَّحِيحِ وَالْحَسَنِ، عَرَفْنَاهُ بِأَنَّهُ مِنَ الْحَسَنِ عِنْدَ أَبِي دَاوُدَ . وَقَدْ يَكُونُ فِي ذَلِكَ مَا لَيْسَ بِحَسَنٍ عِنْدَ غَيْرِهِ، وَلَا مُنْدَرِجٍ فِي مَا حَقَّقْنَا ضَبْطَ الْحَسَنِ بِهِ عَلَى مَا سَبَقَ، إِذْ حَكَى أَبُو عَبْدِ اللَّهِ بْنُ مَنْدَهْ الْحَافِظُ أَنَّهُ سَمِعَ مُحَمَّدَ بْنَ سَعْدٍ الْبَاوَرْدِيَّ بِمِصْرَ يَقُولُ: كَانَ مِنْ مَذْهَبِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ النَّسَائِيِّ أَنْ يُخْرِجَ عَنْ كُلِّ مَنْ لَمْ يُجْمَعْ عَلَى تَرْكِهِ . وَقَالَ ابْنُ مَنْدَهْ : وَكَذَلِكَ أَبُو دَاوُدَ السِّجِسْتَانِيُّ يَأْخُذُ مَأْخَذَهُ، وَيُخْرِجُ الإِسْنَادَ الضَّعِيفَ إِذَا لَمْ يَجِدْ فِي الْبَابِ غَيْرَهُ ؛ لِأَنَّهُ أَقْوَى عِنْدَهُ مِنْ رَأْيِ الرِّجَالِ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ : میں کہتا ہوں کہ اس بنیاد پر تو جس حدیث کو ہم ابوداوُد کی کتاب میں مطلقاً مذکور پائیں گے اور وہ صحیحین میں سے کسی میں نہ ہو، اور نہ ہی صحیح وحسن میں تمیز کرنے والوں میں سے کسی نے اس کی صحت کی تصریح کی ہو تو ہم اس کو یہ عنوان دیں گے کہ وہ ابوداوُد کے نزدیک حسن ہے، اور ہو سکتا ہے کہ اس میں ایسی حدیث بھی ہو جو ان کے غیر کے نزدیک حسن نہ ہو سکے اور نہ ہی اس ضابطہ کے تحت آ سکے جو ہم نے حسن کی معرفت کے سلسلہ میں محقق طور سے سابق میں پیش کیا ہے، کیونکہ حافظ ابوعبداللہ بن مندہ نے بیان فرمایا کہ انہوں نے مصر میں محمد بن سعد باوردی کو کہتے ہوئے سنا کہ ابوعبدالرحمٰن النسائی کا مذہب یہ تھا کہ وہ ہر اس شخص سے روایت نقل کرتے تھے جس کے ترک پر اجماع نہ ہوا ہو، ابن مندہؒ کہتے ہیں کہ امام ابوداود سجستانی بھی ان ہی کا راستہ اختیار کرتے ہیں، اور ضعیف سند کا اخراج کر لیتے ہیں جب کہ باب

میں اس کے علاوہ حدیث نہیں پاتے ؛ کیونکہ حدیث ضعیف ان کے نزدیک لوگوں کی آراء کے بالمقابل زیادہ قوی ہے۔

تشریح: اِس عبارت میں حافظ ابن صلاحؒ نے امام ابوداودؒ کی مسکوت عنہ احادیث کا حکم بیان فرمایا ہے، سابق میں امام ابوداوٗدؒ کی مسکوت عنہ احادیث کا حکم بالتفصیل نقل کیا جاچکا ہے، اس لئے مزید کسی وضاحت کی ضرورت باقی نہیں رہی، البتہ ایک تنبیہ یا استدراک کی ضرورت ہے کہ مصنفؒ نے امام ابوداود کی مسکوت عنہ احادیث کو حسن کا درجہ دیا ہے بشرطے کہ وہ حدیث صحیحین میں سے کسی میں نہ ہو، نیز کسی امامِ فن نے اس کی صحت کی صراحت نہ کی ہو، اس پر متعدد حضرات نے نقد فرمایا ہے۔

اعتراض: ابن رشید محمد بن عمر اندلسی (متوفی ۷۲۱ھ) فرماتے ہیں کہ جس روایت پر نہ تو امام ابوداوٗدؒ نے ضعف کا حکم لگایا ہو اور نہ ہی اس کو کسی امام نے صحیح کہا ہو تو حافظ ابن صلاح کا اس پر حسن کا مطلقاً حکم لگانا محل نظر ہے؛ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ ابوداوٗدؒ کے نزدیک نہ تو ضعیف ہو اور نہ حسن؛ بلکہ صحیح ہو، اگر چہ کسی امام فن نے اس کی صحت کی صراحت نہ کی ہو۔(التقیید والایضاح ص ٤٧، ظفر الامانی ص ١٦٤، تدریب ص ٨٥)

جواب: علامہ عراقیؒ فرماتے ہیں کہ ابن صلاحؒ نے احتیاطاً اس پر صحت کا حکم نہیں لگایا؛ کیونکہ ابوداوٗدؒ نے لفظ "صالح" استعمال فرمایا ہے، اگر امام ابوداوٗد رحمہ اللہ حسن کو صحیح اور ضعیف کے درمیان کا درجہ دیتے ہیں تو ابن صلاحؒ کی بات صحیح بھی ہے اور مبنی بر احتیاط بھی، اور اگر ابوداوٗد متقدمین کی طرح حدیث کو صحیح اور ضعیف صرف دو قسموں میں منقسم مانتے ہیں تو پھر حسن کے بجائے صالح ہی کہنا احوط ہے، اسی طرح ابوعبداللہ بن المواق ابوداود کی مسکوت عنہ حدیث پر صالح کا لفظ ہی بولتے تھے۔(التقیید والایضاح ص ٤٧، ظفر الامانی ص ١٦٥، تدریب ص ٨٥)

"وقد یکون في ذلك مالیس بحسن" اس عبارت میں نسخوں کا اختلاف ہے، بعض نسخوں میں "مالیس بحسن عند غیرہ" ہے اور بعض میں "مالیس بحسن عندہ" ہے، شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ فرماتے ہیں کہ "مالیس بحسن عندہ" ہی صحیح ہے؛ کیونکہ گفتگو امام ابوداوٗدؒ کے نزدیک حدیث کے حسن اور غیر حسن ہونے کے سلسلے میں چل رہی ہے۔(حاشیة ظفر الأمانی ص ١٦٤)

نیز "مالیس بحسن عندہ" کی صحت پر دلیل اگلی عبارت بھی ہے کہ امام ابوداوٗدؒ ہر ایسے شخص کی روایت نقل کرتے ہیں جس کے ترک پر ناقدین کا اتفاق نہ ہوا ہو، اور ظاہر ہے کہ ہر ایسے شخص کی روایت مطلق طور سے نہ تو ضعیف

ہوگی ، نہ حسن ، نہ صحیح ؛ بلکہ بعض کی ضعیف بعض کی حسن اور بعض کی صحیح ، لہٰذا امام جب ایسے شخص کی روایت نقل کریں گے تو بسا اوقات وہ ایسا ہوگا کہ اس کی روایت امام کے نزدیک حسن نہ ہوگی ؛ بلکہ ضعیف ہوگی ؛ مگر پھر بھی نقل فرمائیں گے ؛ اس لیے کہ وہ جب باب میں ضعیف احادیث ہی پاتے ہیں تو ان ہی میں سے کسی ایک کی تخریج کر لیتے ہیں۔ جہاں تک ''**عند غیرہ**'' والے نسخہ کی بات ہے کہ امام ابوداؤد کی مسکوت عنہ بعض احادیث دوسروں کے نزدیک حسن ہوں گی اور بعض نہ ہوں گی تو یہ تو بالکل ظاہر سی بات ہے اس کو بتانے کی کیا ضرورت ہے؟ لہٰذا ابن صلاحؒ نے جو تنبیہ فرمائی ہے وہ ''**مالیس بحسن عندہ**'' کو سامنے رکھ کر فرمائی ہے۔

''**ولامندرج فیھا حققنا**'' حافظ ابن صلاحؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ابوداؤدؒ کی مسکوت عنہ بعض احادیث ایسی بھی ہوں گی جو نہ تو ابوداؤد کے نزدیک حسن ہوں اور نہ ہی ان پر حسن کی وہ تعریف صادق آتی ہو جو ہم نے ماسبق میں خطابی اور ترمذی کے حوالے سے نقل کی ہے ؛ کیونکہ امام ابوداؤد امام نسائی کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے اس راوی کی حدیث تخریج کر لیتے ہیں جس کے ترک پر اتفاق نہ ہوا ہو، ظاہر ہے کہ ایسا شخص مجھول الحال ، یا مجھول العین یا سی ءالحفظ ہو سکتا ہے اور اس کی روایت جب تعدد طرق کے بغیر آئے گی تو کیسے حسن کہلائے گی؟۔

''مُجمع علی الترك'' راوی کسے کہتے ہیں:

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام نسائی کے تعلق سے یہ بات جو منقول ہے کہ وہ اس راوی کی حدیث لے لیتے ہیں جس کے ترک پر اتفاق نہ ہوا ہو تو اس ایک خاص قسم کا اتفاق مراد ہے نہ کہ مطلقاً اتفاق ، اور یہ کہ زمانے کے اعتبار سے ناقدین رجال کے طبقات مختلف یں ، اور ہر طبقہ میں کوئی سخت مزاج ہے تو کوئی نرم مزاج ہے ، چنانچہ

(۱) پہلا طبقہ شعبہ اور سفیان ثوری کا ہے ، شعبہ متشدد ہیں اور ثوری معتدل۔

(۲) دوسرا طبقہ یحییٰ بن سعید قطان اور عبدالرحمٰن بن مہدی کا ہے ، ان میں یحییٰ متشدد ہیں اور ابن مہدی نرم۔

(۳) تیسرا طبقہ یحییٰ بن معین اور امام احمد ابن حنبل کا ہے ابن معین متشدد ہیں اور امام احمد نرم خو۔

(۴) چوتھا طبقہ امام ابوحاتم اور امام بخاری کا ہے ابوحاتم متشدد ہیں تو بخاری معتدل۔

امام نسائی کے فرمان کا مطلب یہ کہ جب تک کسی راوی کے ترک پر ایک دور کے مشہور ائمہ نقد متفق نہ ہوں تو ایسے

راوی کی روایت کو میں اپنی کتاب میں تخریج کرلوں گا، اگر ان میں اختلاف رہے بایں طور کہ ایک تضعیف کرتا ہے اور دوسرا توثیق تو میں اس کو نہیں چھوڑتا، مثلاً ابن مہدی کسی کی توثیق کریں اور ابن القطان تضعیف تو اس کی روایت کو ترک نہ کیا جائے گا؛ کیونکہ یحییٰ متشدد ہیں، یہی وجہ ہے کہ سننِ نسائی میں مجہول الحال، مجہول العین رواۃ کی روایات خوب موجود ہیں۔ (الأجوبة الفاضلة: ص ١٦٣، وظفر الأماني : ص ١٦٤)

***

الْخَامِسُ : مَا صَارَ إِلَيْهِ صَاحِبُ الْمَصَابِيحِ رَحِمَهُ اللَّهُ مِنْ تَقْسِيمِ أَحَادِيثِهِ إِلى نَوْعَيْنِ: الصِّحَاحِ وَالْحِسَانِ، مُرِيدًا بِالصِّحَاحِ مَا وَرَدَ فِي أَحَدِ الصَّحِيحَيْنِ أَوْ فِيهِمَا، وَبِالْحِسَانِ مَا أَوْرَدَهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَأَشْبَاهُهُمَا فِي تَصَانِيفِهِمْ .فَهَذَا اصْطِلَاحٌ لَا يُعْرَفُ، وَلَيْسَ الْحَسَنُ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ عِبَارَةً عَنْ ذٰلِكَ ، وَهَذِهِ الْكُتُبُ تَشْتَمِلُ عَلَى حَسَنٍ وَغَيْرِ حَسَنٍ كَمَا سَبَقَ بَيَانُهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمه : پانچویں تفریع: صاحبِ مصابیح (محی السنۃ حسین بن مسعود بغوی متوفی ۵۱۶ھ) نے جو مسلک اختیار کیا ہے کہ احادیث کو دو قسموں میں تقسیم کیا ایک صحیح، اور حسن، دراں حالے کہ صحیح سے مراد ان احادیث کو لیتے ہیں جو صحیحین یا ان میں سے کسی ایک میں آئی ہوں، اور حسن سے ان کو جنھیں امام ابوداوٗد، ترمذی اور ان جیسے حضرات نے اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے، تو یہ ایک غیر معروف قسم کی اصطلاح ہے، اور محدثین کے نزدیک حسن اس کا نام نہیں ہے، جب کہ یہ کتابیں (سنن ابوداوٗد وغیرہ) حسن اور غیر حسن ہر طرح کی احادیث پر مشتمل ہیں، جیسا کہ اس کا بیان گزر چکا ہے، واللہ اعلم۔

تشریح: مصابیح السنۃ شیخ ابومحمد حسین بن مسعود البغوی کی تصنیف ہے۔ امام بغویؒ اپنی کتاب میں مکمل سند حذف کرکے حدیث نقل کرتے ہیں اور شیخین کی روایت کو من الصحاح کہتے ہیں، اور ایسی روایات کو مقدم رکھتے ہیں، اسکے بعد سنن وغیرہ کی احادیث لاتے ہیں اور ان کو من الحسان کہتے ہیں اور صحاح اور حسان کی یہ تقسیم امام بغویؒ کی خاص اصطلاح ہے۔

علامہ بغوی کی اس تقسیم میں خرابی یہ ہے کہ سنن کی بعض روایات صحیح ہیں، لہٰذا ان کو من الحسان کہہ کر ان کا درجہ گھٹانا لازم آتا ہے اور بعض روایات ضعیف ہیں ان کو من الحسان کہہ کر ان کا درجہ بڑھانا لازم آتا ہے؛ کیونکہ ابوداوٗد اور نسائی کا

مذہب غیر مجمع علی الترک کی حدیث کی تخریج کرنے کا ہے اور امام ترمذی تو خود صراحت کرتے ہوئے چلتے ہیں کہ کونسی غریب (ضعیف) ہے، کون سی حسن ہے اور کونسی صحیح ہے۔ علامہ بقاعی برہان الدین ابراہیم بن عمر ''النکت الوفیہ'' میں حافظ ابن کثیر سے نقل فرماتے ہیں کہ نسائی میں مجھول الحال مجھول العین اور مجروح کی روایات ہیں، نیز ضعیف، منکر، معلل روایات ہیں، اس لئے علی الاطلاق ان کی احادیث حسن کیسے کہی جاسکتی ہیں۔ (ظفر الأماني ص ١٦٤، وشرح الألفية ص١٠٣، والباعث الحثيث ص ٣١)

شیخ عبدالحق صاحب محدث دہلوی فرماتے ہیں کہ بغوی کا سنن اربعہ کی روایات کو حسان کہنا یا تو اکثریت کے اعتبار سے ہے کہ سنن میں اکثر حسان ہیں، یا معنی لغوی کے اعتبار سے ہے کہ ان روایات کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہے، یا پھر اس کو ایک نئی اصطلاح کہا جائے جو بغوی ہی تک محدود مانی جائے؛ حافظ ابن حجرؒ علامہ بغویؒ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام نے یہ ایک نئی اصطلاح اس لئے قائم کی تا کہ ہر حدیث کے بعد اخرجہ اصحاب السنن نہ کہنا پڑے تو ان کی یہ اصطلاح عام محدثین کے عرف سے ہٹ کر صرف حوالہ کے لئے وضع کی گئی ہے، لہٰذا ان پر اعتراض نہیں ہونا چاہئے۔ (توضيح الأفكار ١/١١١، وتدريب ص ٨٤)

***

السَّادِسُ : كُتُبُ الْمَسَانِيدِ غَيْرُ مُلْتَحِقَةٍ بِالْكُتُبِ الْخَمْسَةِ - الَّتِي هِيَ الصَّحِيحَان، وَسُنَنُ أَبِي دَاوُدَ، وَسُنَنُ النَّسَائِيِّ، وَجَامِعُ التِّرْمِذِيِّ - وَمَا جَرَى مَجْرَاهَا فِي الِاحْتِجَاجِ بِهَا وَالرُّكُونِ إِلَى مَا يُورَدُ فِيهَا مُطْلَقًا، كَمُسْنَدِ أَبِي دَاوُدَ الطَّيَالِسِيِّ، وَمُسْنَدِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ مُوسَى، وَمُسْنَدِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، وَمُسْنَدِ إِسْحَاقَ بْنِ رَاهَوَيْهِ، وَمُسْنَدِ عَبْدِ بْنِ حُمَيْدٍ، وَمُسْنَدِ الدَّارِمِيِّ، وَمُسْنَدِ أَبِي يَعْلَى الْمَوْصِلِيِّ، وَمُسْنَدِ الْحَسَنِ بْنِ سُفْيَانَ، وَمُسْنَدِ الْبَزَّارِ أَبِي بَكْرٍ، وَأَشْبَاهِهَا، فَهَذِهِ عَادَتُهُمْ فِيهَا أَنْ يُخْرِجُوا فِي مُسْنَدِ كُلِّ صَحَابِيٍّ مَا رَوَوْهُ مِنْ حَدِيثِهِ، غَيْرَ مُتَقَيِّدِينَ بِأَنْ يَكُونَ حَدِيثًا مُحْتَجًّا بِهِ ، فَلِهَذَا تَأَخَّرَتْ مَرْتَبَتُهَا - وَإِنْ جَلَّتْ لِجَلَالَةِ مُؤَلِّفِيهَا - عَنْ مَرْتَبَةِ الْكُتُبِ الْخَمْسَةِ وَمَا الْتَحَقَ بِهَا مِنَ الْكُتُبِ الْمُصَنَّفَةِ عَلَى الْأَبْوَابِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمه : چھٹی تفریع: کتبِ مسانید اُن پانچوں کتابوں سے ملحق نہیں ہوں گی جو کہ صحیحین، سنن ابی داوٗد، سنن نسائی، اور جامع ترمذی ہیں، اور نہ ان کتابوں سے جو قابل استدلال ہونے، اور ان میں آئی ہوئی حدیثوں کی طرف کسی نہ کسی درجہ میں رجحان واستیناس کے سلسلہ میں اِن کتابوں کے قائم مقام ہیں، جیسے مسند ابوداوٗد طیالسی، مسند عبیداللہ بن

موسیٰ، مسند احمد بن حنبل، مسند اسحاق بن راھویہ، مسند عبد بن حمید، مسند دارمی، مسند ابویعلی موصلی، مسند حسن بن سفیان، مسند ابوبکر بزار، اوران جیسی کتبِ مسانید۔

کیوں کہ اِن (مسانید) کے مصنفین کی عادت ان میں یہ ہے کہ ہر صحابی کے مسند میں اس کی ان احادیث کو نقل کر دیتے ہیں جو انھوں نے روایت کی ہیں؛ اس پابندی کے بغیر کہ وہ حدیث قابلِ استدلال بھی ہو، اسی وجہ سے ان کا درجہ (مذکورہ) کتبِ خمسہ اور ان کے ملحقات جو کہ ابواب علمیہ پر مرتب ہیں سے بھی گھٹ گیا، اگر چہ (یہ مسانید) اپنے مؤلفین کی عظمتِ شان کی وجہ سے عظیم المرتبہ ہیں، واللہ اعلم۔

تشریح: اس تفریع میں مصنفؒ نے ضمنی طور سے کتبِ مسانید کا کتب سنن سے موازنہ کرنا چاہا ہے، جس کا مقصد یہ ہے کہ کتب مسانید جو صحابہ کی ترتیب پر مرتب ہوتی ہیں ان میں بھی حسن حدیثیں ہوتی ہیں، لیکن ان کی شناخت مشکل سے ہو پائے گی، کیوں کہ یہ کتابیں سنن کی طرح مطلقاً مقبول احادیث پر مشتمل نہیں ہوتیں؛ بلکہ ان میں صحابہ کی ترتیب پر احادیث کو جمع کرنا مصنف کا مقصد ہوتا ہے، چاہے وہ احادیث قابلِ استدلال ہوں یا نہ ہوں، مصنف کو جو حدیث بھی کسی صحابی سے مروی ملے اس کو ذکر کر دینا اس کی شرط ہے، یہی وجہ ہے کہ کتب مسانید میں صحیح، حسن، ضعیف اور موضوع ہر طرح کی احادیث ہوتی ہیں، بل کہ موضوعات وضعاف کی کثرت ہوتی ہے، اب یہ استفادہ کرنے والے کی ذمہ داری ہے کہ ان میں سے حسن وصحیح کا انتخاب کر کے لے، برخلاف جوامع وکتب سنن کے کہ ان کے مصنفین باب میں وارد عمدہ ترین احادیث کی روایت کرنے کا اہتمام کرتے ہیں، ضعیف احادیث بھی لاتے ہیں تو اس صورت میں جب کہ متابعت ہو، یا اس میں کوئی خاص فائدہ ملحوظ ہو، یہی وجہ ہے کہ اس طرح کی کتابوں میں صحیح وحسن کی مقدار زیادہ ہوتی ہے، اور ضعیف وموضوع کی مقدار بہت کم ہوتی ہے۔

اشکال: یہ بات شاید موجب اشکال ہو کہ مصنفؒ نے صحیحین وسنن کے ساتھ لفظ ''کتب خمسہ'' کی صراحت کیوں کی جب کہ مشہور اصولِ ستہ ہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کے زمانہ تک صحیحین کے ساتھ سنن ثلاثہ ہی حدیث کی بنیادی کتب کے طور پر متفقہ طور سے معروف ومشہور تھیں، چھٹی کتاب کے سلسلہ میں اختلاف رہا ہے، بعض حضرات نے موطأ امام مالک کو یہ درجہ دیا ہے جیسا کہ رزین بن معاویہ عبدری (متوفی ۵۲۵ھ) نے ''تجرید الصحاح والسنن'' میں اور ابن الاثیر جزری (متوفی ۶۰۶ھ) نے ''جامع الاصول'' میں اسی کو سادس ستہ کا درجہ دیا ہے۔ سب سے پہلے ''سنن ابن

ماجہ'' کو یہ مقام حافظ ابو طاہر محمد بن فضل مقدسی (متوفی ۵۰۷ھ) نے اپنی کتب ''اطراف الکتب الستۃ'' اور ''شروط الائمۃ الستۃ'' میں عطا کیا، جب کہ کچھ حضرات مثلاً حافظ مغلطائیؒ (متوفی ۷۶۲ھ)، اور حافظ صلاح الدین علائیؒ (متوفی ۷۶۱ھ) وغیرہ سنن دارمی کو چھٹے مقام پر رکھتے ہیں، اگر چہ مصنفؒ نے ''سنن ابن ماجہ'' وغیرہ کی جانب ''وما جری مجراها إلخ'' کے ذریعہ اشارہ تو فرما دیا؛ لیکن غالباً ان کے نزدیک ''سنن ابن ماجہ'' اس لائق نہیں کہ اسے سادس ستہ کا درجہ دیا جائے، کیوں کہ اس میں کتب خمسہ سے زائد جو احادیث ہیں وہ زیادہ تر ضعیف ہیں، بل کہ حافظ ابن جوزی رحمہ اللہ نے تو اس کی چونتیس احادیث پر موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے، اگر چہ حافظ سیوطی نے ان میں اکثر کی جانب سے دفاع کیا ہے۔

مسند کی تعریف

مسند کا اطلاق تین قسم کی کتابوں پر ہوتا ہے:

(۱) وہ کتاب جس میں احادیث کو صحابہ کی ترتیب پر جمع کیا گیا ہو، پھر صحابہ کی ترتیب حروفِ معجم کے اعتبار سے ہوتی ہے، اور کبھی سبقت فی الاسلام کے لحاظ سے اور کبھی قبائل اور شہروں کے اعتبار سے ہوتی ہے؛ لیکن حروف معجم کے اعتبار سے ترتیب آسان ہوتی ہے، جس کتاب میں صحابہ کی ترتیب حروف معجم پر رکھی جائے گی وہ مسند ہونے کے ساتھ ساتھ معجم کا مصداق بھی ہوگی۔

(۲) وہ کتاب جس میں احادیث کو سند متصل کے ساتھ ذکر کیا گیا ہو چنانچہ صحیح بخاری کے نام میں ''المسند'' کی قید، یا سنن دارمی کو ''مسند'' کہنا یا مسند امام ابو حنیفہ کو ''مسند'' کہنا اسی اعتبار سے ہے۔

(۳) ایسی کتاب کو کہتے ہیں کہ جس میں کسی ایسی کتاب کی حدیثوں کی سند ذکر کی جائے جس میں ابتداءً حدیثیں بے سند ذکر کی گئیں تھیں جیسے ''مسند الفردوس للديلمي'' یا ''مسند الشهاب للقضاعي''۔

مسند طیالسی کا تعارف

''مسند أبي داوٗد الطيالسي'' علامہ عراقی فرماتے ہیں کہ یہ سب سے پہلے لکھی گئی مسند ہے، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ ان کی اپنی تصنیف نہیں ہے؛ بلکہ ابو مسعود الرازی (متوفی ۲۵۸ھ) نے یونس بن حبیب کے لیے ابو داوٗد طیالسی کی سند

سے مروی احادیث کو مسانید صحابہ پر جمع کیا ہے، جن صحابہ کی اس میں احادیث ہیں ان کی تعداد (۱۷۷) ہے اور کل احادیث کی تعداد (۲۷۶۷) ہے۔(شرح الألفية ۱/ ۱۰۶، تدریب ص ۸۹، ظفر الامانی ص ۱۶۶، وحدیث اور فہم حدیث ص ۹۵)

مسند احمد کا تعارف

"مسند أحمد بن حنبل" یہ امام احمد بن محمد بن حنبل شیبانی (متوفی ۲۴۱ھ) کی تصنیف ہے، اس میں ۱۰۵۶ اصحابہ اور صحابیات کے مسانید ہیں، کہا گیا ہے کہ اس کی احادیث کی تعداد چالیس ہزار ہے؛ لیکن اس کے اب تک شائع شدہ مختلف ایڈیشن جو منظر عام پر آئے ہیں ان کی ترقیم کے مطابق احادیث کی تعداد ۳۰ ہزار سے متجاوز نہیں ہے۔

اگرچہ مصنف رحمہ اللہ نے مسند احمد کو بھی عام مسانید کی فہرست میں شمار فرما دیا ہے، لیکن متعدد حضرات کو اس پر اعتراض ہے، کیوں کہ مسند احمد کا مقام عام کتب مسانید سے بہت بلند ہے، حافظ ابوموسیٰ مدینی رحمہ اللہ نے "خصائص المسند" میں فرمایا کہ حضرت امام نے اس میں صحیح اور ثابت احادیث کا اخراج فرمایا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت امام نے اس کی سند و متن میں حد درجہ احتیاط ملحوظ رکھی ہے، چنانچہ انھوں نے صحیح سند سے حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث: "يهلك أمتي هذا الحي من قريش، قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: لو أن الناس اعتزلوهم" (کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت کو یہ قبیلۂ قریش تباہ کرے گا، لوگوں نے پوچھا کہ یا رسول اللہ! آپ ہمیں کیا حکم فرماتے ہیں؟ تو فرمایا: کہ کاش لوگ ان سے علیحدہ ہی رہیں)۔

امام احمد کے صاحبزادے عبداللہ فرماتے ہیں کہ مجھ سے والد نے اپنے مرض وفات میں فرمایا کہ اس حدیث کو قلم زد کردو، کیوں کہ یہ ان احادیث کے خلاف ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قریش کی فضیلت میں وارد ہیں، چنانچہ اس حدیث کے رجال صحیح ہونے کے باوجود حضرت امام نے مشاہیر کی روایت کے خلاف ہونے کی وجہ سے قلم زد کرنے کا حکم فرمایا۔

اسی طرح سند میں احتیاط کی مثال یہ ہے کہ عبداللہ بن احمد نے ایک حدیث اپنے والد کی سند سے روایت کی جس میں ناصح ابوعبداللہ نام کے راوی ہیں، پھر عبداللہ کہتے ہیں کہ میرے والد نے یہ حدیث اپنی مسند میں نہیں روایت فرمائی کیوں کہ اس کی سند میں ناصح ہیں اور ناصح ضعیف ہیں، البتہ اپنی نادر روایات کے ضمن میں مجھے املاء فرمائی۔

یہی وجہ ہے کہ مشہور ومعتدل ذہن وفکر کے ناقدین ومحدثین فرماتے ہیں کہ مسند احمد میں صحیح، حسن اور ایسی ضعیف

احادیث ہیں جو حسن کے قریب قریب ہیں جن کا ضعف قابل برداشت ہے، چنانچہ امام ذہبی، حافظ ابن حجر عسقلانی، ابن تیمیہ اور سیوطی وغیرہم کی یہی رائے ہے۔ (دیکھئے: الحدیث والمحدثون ص ۳۷۳)

البتہ کچھ حضرات اس کے قائل ہیں کہ اس میں صحیح سے لے کر موضوع تک احادیث موجود ہیں، حافظ ابن جوزیؒ نے اس کی انتیس (۲۹) احادیث پر موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے، حافظ عراقی نے مزید نو احادیث کا اضافہ کیا ہے۔

لیکن حافظ ابن حجر نے حافظ عراقی اور ابن جوزی کی ذکر کردہ احادیث کا باریکی سے جائزہ لیتے ہوئے دفاع کیا ہے، چنانچہ ''**القول المسدد في الذب عن المسند**'' کے نام سے رسالہ تالیف فرمایا جس میں ایک ایک حدیث پر وضع کے حکم کا جواب تحریر فرمایا اور ان کا ثابت ہونا واضح فرمایا۔

اور تعجیل المنفعۃ میں حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ: ''**ليس فى المسند حديث لا أصل له إلاثلاثة أحاديث أو أربعة**'' کہ مسند میں صرف تین یا چار ایسی حدیثیں ہیں جو بے اصل (موضوع) کہی جاسکتی ہیں، پھر ان کی نشاندہی فرمائی (تدریب ص ۸۸)۔

علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ اس میں موضوعات ہیں؛ لیکن قطرۃ فی البحر کے مانند۔ (الأجوبة الفاضلة : ص ۹۵)

علاوہ ازیں بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام احمد سے تقریباً ۲۰۰ ایسے صحابہ کی روایات چھوٹ گئی ہیں جن کی روایات صحیحین میں ہیں۔ (تدریب ۸۸/۱ ، والتقیید والایضاح ص ۵۰)

کچھ دیگر مسانید

''**ومسند عبد بن حميد**'' یہ مسند امام عبد بن حمید بن نصر الکسی السندی (متوفی ۲۴۹) کی تصنیف ہے، عبد بن حمید کے دو مسند ہیں: کبیر اور صغیر، صغیر میں ۱۵۰ صحابہ کے مسانید ہیں اور حدیثوں کی تعداد ۱۵۹۴ ہے۔

''**ومسند الدارمي**'' اس کے مصنف ابو محمد عبد اللہ بن عبد الرحمٰن تمیمی دارمی سمرقندی (متوفی ۲۵۵ھ) ہیں، یہ کتاب مسند نہیں ہے؛ بل کہ علمی وفقہی ابواب پر مرتب ہے، اس وجہ سے اس کو سنن میں شامل کیا جانا چاہئے، مسانید میں اس کا ذکر سبقت قلم سے ہے، اس کو مسند کہنا صرف اس اعتبار سے ہے کہ اس میں سند کی ذکر کی گئی ہیں۔

حافظ مغلطای رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چند حضرات نے سنن دارمی کو صحیح کے نام سے ذکر کیا ہے، جب کہ حافظ عراقی اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس کتاب میں ضعیف، منقطع، معضل اور مرسل بل کہ موضوع احادیث سب طرح کی

روایات موجود ہیں، بل کہ موطا امام مالک اس سے زیادہ صاحب ستھری روایات پر مشتمل ہے، حافظ مغلطای کا کہنا ہے کہ مسند دارمی کو سنن ابن ماجہ کے بجائے سادس ستہ قرار دینا زیادہ بہتر ہے، کیوں کہ اس میں نسبتاً ضعیف رجال کم ہیں، اور منکر وشاذ روایات کی تعداد بھی کم ہے، یہی بات شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ نے بھی اپنے مقدمہ میں فرمائی ہے۔ (ملاحظہ ہو مقدمہ فواز احمد زمرلی بر مسند دارمی ص ۹،۱۰)

"ومسند أبي يعلى الموصلي" ابویعلی احمد بن علی بن مثنیٰ موصلی (متوفی ۳۰۷ھ) کے دو مسند ہیں، کبیر اور صغیر، صغیر کی حدیثوں کی تعداد (۷۵۱۷) ہے جس کے زوائد کو حافظ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں جمع فرمایا ہے، اور کبیر کے اُن زوائد کو حافظ ابن حجرؒ نے "المطالب العاليه" میں لے لیا ہے جو مسند ابویعلی صغیر میں نہیں تھے۔

"ومسند البزار أبي بكر" اس کے مصنف ابوبکر احمد بن عمرو بزار (متوفی ۲۹۲ھ) ہیں، اس کتاب کا مکمل نام ہے: "المسند المعلل المسمى بالبحر الزخار"، اس کا موضوع مطلق احادیث کو صحابہ کی ترتیب پر جمع کرنا نہیں بل کہ صرف ان احادیث کو جمع کرنا مقصود ہے جن میں خاص علت غرابت پائی جاتی ہو، خواہ غرابت مطلقہ ہو یا غرابت نسبیہ، نام سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تمام احادیث کی علتیں بیان کرتے ہوں گے، مگر مراجعت ومزاولت سے واضح ہوا کہ اس کا موضوع صرف علتِ غرابت وتفرد کو بیان کرنا ہے، الغرض غریب احادیث کی معرفت کا یہ اہم ماخذ ہے، ظاہر ہے غرابت وتفرد کا دعویٰ وہی شخص کرسکتا ہے جس کی طرق واسانید پر وسیع نظر ہو۔ (التقييد والإيضاح ص ٥١)

حافظ نورالدین ہیثمی رحمہ اللہ نے مجمع الزوائد میں مسند بزار کے زوائد کو بھی جمع فرمایا ہے، پہلے انھوں نے حسب پروگرام سند سمیت زوائد کو "كشف الأستار عن زوائد مسند البزار" کے نام سے الگ کیا، پھر سندیں حذف کر کے مجمع الزوائد میں ضم کردیا، "كشف الأستار" حضرت مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی رحمہ اللہ کی تحقیق سے طبع ہوچکی ہے، اور بعد میں اصل مسند بزار بھی ڈاکٹر محفوظ زین اللہ کی تحقیق سے طبع ہوگئی، وللہ الحمد۔

السَّابِعُ : قَوْلُهُمْ : "هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الإِسْنَادِ"، أَوْ "حَسَنُ الإِسْنَادِ" دُونَ قَوْلِهِمْ : "هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ" أَوْ "حَدِيثٌ حَسَنٌ" لِأَنَّهُ قَدْ يُقَالُ : "هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الإِسْنَادِ"، وَلَا يَصِحُّ لِكَوْنِهِ شَاذًّا أَوْ مُعَلَّلًا . غَيْرَ أَنَّ الْمُصَنِّفَ الْمُعْتَمَدَ مِنْهُمْ إِذَا اقْتَصَرَ عَلَى قَوْلِهِ : إِنَّهُ صَحِيحُ الإِسْنَادِ، وَلَمْ يَذْكُرْ لَهُ عِلَّةً، وَلَمْ يَقْدَحْ فِيهِ، فَالظَّاهِرُ مِنْهُ الْحُكْمُ لَهُ بِأَنَّهُ صَحِيحٌ فِي نَفْسِهِ ؛ لِأَنَّ عَدَمَ الْعِلَّةِ وَالْقَادِحِ هُوَ الأَصْلُ وَالظَّاهِرُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمه : ساتویں تفریع: محدثین کا قول ''هذا حديث صحيح الاسناد'' یا ''حسن الاسناد''، ان کے قول ''هذا حديث صحيح'' یا ''حديث حسن'' سے کم درجہ رکھتا ہے؛ اس لیے کہ کبھی کہا جاتا ہے کہ حدیث کی سند صحیح ہے، جب کہ حدیث صحیح نہیں ہوتی بوجہ اس کے شاذ یا معلل ہونے کے؛ مگر جب ان محدثین میں سے معتمد مصنف اپنے قول ''إنه صحيح الاسناد'' پر اکتفاء کرے، اس کی کوئی علت ذکر نہ کرے اور اس میں جرح نہ کرے تو بظاہر اس کی طرف سے اس حدیث ہی کے صحیح ہونے کا فیصلہ کرنا ہے؛ اس لیے کہ اصل اور ظاہرِ حال، علت اور عیب کا نہ ہونا ہے۔

تشریح: اس تفریع میں حافظ ابن صلاحؒ ایک انتہائی اہم قاعدہ بیان فرمارہے ہیں، قاعدہ یہ ہے کہ: سند کی صحت متن کی صحت کو مستلزم نہیں ہے، بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ سند صحیح ہوتی ہے اور متن صحیح نہیں ہوتا، کیوں کہ اس میں شذوذ یا کوئی علت پائی جاتی ہے، اس قاعدہ کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ محدث جب یہ کہے کہ ''هذا حديث صحيح الاسناد'' یا ''هذا حديث حسن الاسناد'' تو محدث نے اسناد کی صحت کا حکم لگایا متن کی صحت کا نہیں، علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ سند پر خصوصیت کے ساتھ حکم لگانا امام حاکم کا انداز ہے، وہ عموماً سند پر صحت کا حکم لگاتے ہیں، چنانچہ وہ ''صحيح الاسناد''، یا ''اسناده صحيح'' کہتے ہیں۔ (تدريب الراوي ص ۸۲)

اور اگر محدث یوں کہے: ''هذا حديث صحيح'' یا ''هذا حديث حسن'' جیسا کہ امام ترمذی رحمہ اللہ کی عادت ہے، تو اس وقت محدث کا مقصد سند اور متن دونوں کی صحت کی جانب اشارہ کرنا ہوتا ہے، یا مجموعی طور سے متن پر حکم لگانا متصور ہوتا ہے۔

لیکن حافظ ابن صلاحؒ ایک صورت کو مستثنیٰ فرمارہے ہیں کہ اگر کوئی قابلِ اعتماد مصنف جس کی طرق واسانید پر وسیع نظر ہو، یوں کہے: ''هذا حديث صحيح الاسناد'' اور اس کی کوئی علت وغیرہ ذکر نہ کرے تو اس کا یہ کہنا متن کی صحت کا حکم لگانے کے مرادف ہوگا، کیونکہ معتمد مصنف کو اگر متن میں کوئی ضعف معلوم ہوتا تو وہ یقیناً بیان کرتا، امام فن کا علت بیان نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اسے اس میں کسی علت پر واقفیت نہیں ہوئی ہے، علامہ عراقی فرماتے ہیں کہ یہی حکم اس وقت ہے کہ جب امام یہ بات حدیث حسن کے متعلق کہے یعنی کہ یوں کہے: ''هذا حديث حسن الاسناد'' اور پھر کوئی متن کے سلسلے میں وجہ ضعف بیان نہ کرے تو اس متن کو بھی حسن کہا جائے گا۔ (شرح الألفية للعراقی ص ۱۰۷)

حافظ ابن حجرؒ اس کے برعکس فرماتے ہیں کہ کوئی امامِ فن بھی اگر کسی حدیث پر حکم اس طرح لگاتا ہے کہ وہ سند کی تعیین

کررہا ہے اور کہتا ہے ''هذا حديث صحيح الاسناد'' وغیرہ تو دل یہ کہتا ہے کہ کوئی نہ کوئی تو وجہ ہے جس کی بنیاد پر اس امام نے مطلق صحت کا حکم لگانے کے بجائے سند کی تخصیص کی ہے، لہٰذا علی الاطلاق اس پر اعتماد کرنے کی بات کہنا صحیح نہیں لگتی۔ (الرفع والتكميل ص۱۸۸، وتدريب ص ۸۲)

کیا سند کی صحت متن کی صحت کو مستلزم ہے؟

علامہ ابن قیمؒ نے اپنی کتاب ''الفروسية'' (ص۶۴) میں لکھا ہے:

''قد علم أن صحة الاسناد شرط من شروط صحة الحديث، وليست موجبة لصحة الحديث؛ فإنما يصح الحديث بمجموع أمور، منها صحة سنده وانتفاء علته، و عدم شذوذه ونكارته، وأن لا يكون راويه قد خالف الثقات، أو شذ عنهم ''.

یعنی یہ مسلم ہے کہ حدیث کی سند کا صحیح ہونا متن کے صحیح ہونے کے شرائط میں سے ہے، لیکن اس کے صحیح ہونے کو واجب کرنے والا نہیں ہے، کیوں کہ متنِ حدیث کی صحت چند امور کے مجموعہ سے ثابت ہوتی ہے جن میں سے اس کی سند کا صحیح ہونا، اس میں علت خفیہ کا نہ ہونا، اس کا شاذ اور منکر نہ ہونا ہے، اور یہ بات ہے کہ اس کے راوی نے دیگر ثقات سے الگ ہوکر ان کی مخالفت نہ کی ہو۔

امام حاکم نے معرفہ علوم الحدیث میں ''قتيبة بن سعيد عن الليث بن سعد عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الطفيل عن معاذ بن جبلؓ'' کے طریق سے یہ حدیث روایت کی ہے:

''أن النبي صلى الله عليه وسلم كان في غزوة تبوك إذا ارتحل قبل زيغ الشمس أخرالظهر حتى يجمعها إلى العصر فيصليها جميعًا، وإذارتحل بعد زيغ الشمس صلّى الظهر والعصر جميعًا ثم سار''. الحديث

اس کے بعد فرماتے ہیں: ''هذا حديث رواته أئمة ثقات وهو شاذ الاسناد والمتن، لانعرف له علة نعلله بها''. کہ اس حدیث کے روات باوجودے کہ ائمہ اور ثقات ہیں پھر بھی یہ سند اور متن کے اعتبار سے شاذ ہے، اور ہمیں کوئی ایسی علت نہیں مل رہی ہے جس سے کہ ہم اسے معلول کریں، دیکھئے سند بالکل اعلیٰ درجہ کے ہے؛ مگر امام حاکمؒ نے جب تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ حدیث بالکل موضوع ہے۔ (حدیث اور فہم حدیث ص۳۳۴)

(۲) اسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول: ’’في كل أرض نبي كنبيكم وآدم كآدم، ونوح كنوح، وإبراهيم كإبراهيم، وعيسى كعيسي‘‘ . وقال صحيح الاسناد. اس حدیث کی سند کو بیہقی نے بھی صحیح کہا ہے، لیکن ساتھ ہی یہ بھی فرمایا: ’’شاذ بمرة‘‘، بالیقین شاذ ہے۔ اس کی سند ہے: عبيد بن غنام النخعي، عن علي بن حكيم، عن شريك، عن عطاء بن السائب، عن أبي الضحی ، عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ، اس سند کے تمام رجال ثقات ہیں، مگر متن انتہائی منکر ہے، سیوطیؒ نے یہ بات تدریب الراوی (ص۱۲۴) میں نقل فرمائی ہے۔

***

الثَّامِنُ :فِي قَوْلِ التِّرْمِذِيِّ وَغَيْرِهِ: ’’هٰذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ‘‘ إِشْكَالٌ، لِأَنَّ الْحَسَنَ قَاصِرٌ عَنِ الصَّحِيحِ، كَمَا سَبَقَ إِيضَاحُهُ، فَفِي الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا فِي حَدِيثٍ وَاحِدٍ جَمْعٌ بَيْنَ نَفْيِ ذٰلِكَ الْقُصُورِ وَإِثْبَاتِهِ .

وَجَوَابُهُ : أَنَّ ذٰلِكَ رَاجِعٌ إِلَى الإِسْنَادِ، فَإِذَا رُوِيَ الْحَدِيثُ الْوَاحِدُ بِإِسْنَادَيْنِ :أَحَدُهُمَا إِسْنَادٌ حَسَنٌ، وَالآخَرُ إِسْنَادٌ صَحِيحٌ اسْتَقَامَ أَنْ يُقَالَ فِيهِ :إِنَّهُ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، أَيْ إِنَّهُ حَسَنٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى إِسْنَادٍ، صَحِيحٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى إِسْنَادٍ آخَرَ .

عَلَى أَنَّهُ غَيْرُ مُسْتَنْكَرٍ أَنْ يَكُونَ بَعْضُ مَنْ قَالَ ذٰلِكَ أَرَادَ بِالْحُسْنِ مَعْنَاهُ اللُّغَوِيَّ، وَهُوَ: مَا تَمِيلُ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَلَا يَأْبَاهُ الْقَلْبُ، دُونَ الْمَعْنَى الِاصْطِلَاحِيِّ الَّذِي نَحْنُ بِصَدَدِهِ ، فَاعْلَمْ ذٰلِكَ ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: آٹھویں تفریع: امام ترمذیؒ وغیرہ کے قول ’’هذا حديث حسن صحيح‘‘ میں اشکال ہے، اس لیے کہ حسن، صحیح سے کم رتبہ والی ہوتی ہے جیسا کہ اس کی توضیح گزر چکی، تو ایک ہی حدیث میں ان دونوں کے درمیان جمع کرنے میں اس کمی کی نفی اور اثبات کے درمیان جمع کرنا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قول اسناد کی طرف راجع ہے، پس جب ایک ہی حدیث دو سندوں سے روایت کی جائے ان میں سے ایک سند حسن اور دوسری صحیح ہو تو یہ بات درست ہوگی کہ کہا جائے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، یعنی حسن ہے ایک سند کی طرف نسبت کرتے ہوئے اور صحیح ہے دوسری سند کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔

مزید برآں یہ بات بعید نہیں کہ بعض حضرات جنھوں نے یہ بات (یعنی حسن صحیح بیک وقت) کہی ہے، انھوں نے

لفظ حسن سے اس کے لغوی معنی مراد لیے ہوں، یعنی وہ جس کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہے، اور دل اس کا انکار نہیں کرتا ، نہ کہ وہ اصطلاحی معنی جن کے بیان کے ہم درپے ہیں، لہٰذا تم اس کو سمجھ لو، اور اللہ زیادہ جانتا ہے۔

تشریح: اس تفریع میں ابن صلاحؒ نے حسن اور صحیح سے متعلق ایک اشکال پھر اس کا جواب پیش کیا ہے، اشکال یہ ہے کہ بعض حضرات ائمہ کسی حدیث پر حکم لگاتے ہوئے بہ یک وقت صحیح اور حسن دونوں حکم صادر فرما دیتے ہیں، جو بظاہر تضاد ہے، ایسا امام ترمذیؒ تو بکثرت کرتے ہیں، ان کے علاوہ بھی بعض حضرات نے اس طرح کی تعبیر گاہے بہ گاہے اختیار فرمائی ہے، جیسا کہ حافظ سیوطیؒ نے علی بن مدینی اور یعقوب بن شیبہ امام العلل کا نام لیا ہے، شیخ محمد عوامہ حفظہ اللہ نے تدریب الراوی کے حاشیہ میں گیارہ ائمہ کے اسمار گرامی ذکر کیے ہیں جنھوں نے کبھی نہ کبھی ''حسن صحیح'' کی مرکب تعبیر استعمال فرمائی ہے، ان کے اسمار مذکورہ تینوں حضرات کے علاوہ یہ ہیں: امام ابوعلی طوسی صاحب مستخرج علی جامع الترمذی، امام احمد، امام بخاری، ابوحاتم رازی، دارقطنی، ابن عبدالبر، امام حازمی اور حافظ ابن حجر رحمہم اللہ تعالیٰ، واضح رہے کہ ان سب حضرات کی یہ مرکب تعبیر ایک معنی میں نہیں ہے، اور آگے جو کچھ توجیہات ذکر کی جائیں گی وہ صرف امام ترمذیؒ کے تعلق سے ہوں گی۔ (دیکھیے: حاشیہ تدریب الراوی از شیخ محمد عوامہ ۳/۲۵)

"**هذا حديث حسن صحيح**": یہ تعبیر امام ترمذیؒ کی مرکب اصطلاحات میں سب سے مشکل تعبیر سمجھی گئی ہے وجہ یہ ہے کہ اصطلاحِ عام میں ''حسن'' کا درجہ ''صحیح'' سے فروتر ہوتا ہے، اور ایک ہی حدیث میں دونوں کا جمع کرنا یہ کمی کے اعتراف اور اس کی نفی کے مرادف ہے، کیوں کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ایک حدیث صفات صحت کی جامع بھی ہو اور صفاتِ صحت سے قاصر بھی ہو۔

اس پیچیدگی کے حل کے سلسلے میں علمار کی رائیں مختلف ہیں، بعض اہم آرار و توجیہات ذیل میں پیش کی جاتی ہیں اور ساتھ ہی علمار کی جانب سے ان آرار پر جو نقد و تبصرے کیے گئے ہیں وہ بھی ملاحظہ فرمائیں۔

توجیہ نمبر۱: اس مشکل کے حل کے لیے ابن صلاحؒ فرماتے ہیں کہ حسن اور صحیح کا جمع کرنا الگ الگ سندوں کے اعتبار سے ہے یعنی ایک سند کے اعتبار سے صحیح ہے اور دوسری سند کے اعتبار سے حسن ہے۔

حافظ ابن دقیق العید نے "الاقتراح" میں اس پر اعتراض کیا ہے کہ ابن صلاحؒ کا یہ جواب وہاں کیسے چلے گا جہاں امام ترمذیؒ خود فرماتے ہیں: ''حسن صحيح لانعرفه الا من هذا الوجه''، یا وہ حدیث صرف ایک ہی سند

سے بالیقین مروی ہو، جیسا کہ حدیث نمبر ۱۶۴۷: "انما الاعمال بالنیات إلخ" میں ہے، جس کو امام ترمذی نے "حسن صحیح" کہا ہے، اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا: "لا نعرفه إلا من حديث يحيى بن سعيد الأنصاري"، اور یہ طے ہے کہ اس کو حضرت عمرؓ سے صرف علقمہ نے اور ان سے صرف محمد بن ابراہیم تیمی نے اور ان سے صرف یحییٰ بن سعید انصاری نے نقل فرمایا ہے۔

توجیه نمبر۲: حافظ ابن صلاحؒ نے ایک دوسری توجیہ "على أنه غير مستنكر إلخ" سے ذکر فرمائی ہے کہ حسن سے مراد اس کے لغوی معنی ہیں، یعنی اچھی اور عمدہ حدیث، جس کا مضمون اچھا ہے۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس پر یہ نقد فرمایا کہ اس اعتبار سے تو تمام روایات حسن ہوں گی، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام ترمذیؒ بعض احادیث کو صرف صحیح کہتے ہیں، اور بعض کو صرف غریب، بل کہ عموماً جو حدیث غریب ہوتی ہے وہ انوکھے مضامین پر مشتمل ہوتی ہے، وہ تو حسن کہی جانے کی زیادہ مستحق ہوتی ہے، مگر امام ترمذیؒ صرف غریب پر اکتفاء کرتے ہیں، معلوم ہوا کہ اصطلاح کے اعتبار سے ان کی کوئی مراد متعین ہے، صرف لغوی مفہوم مراد نہیں ہے۔ نیز امام ترمذیؒ کا کتاب العلل میں حسن کی تعریف کرتے وقت "إنما أردنا به حسن إسناده عندنا" کہنا صریح قرینہ ہے کہ حسن سے ان کی کوئی خاص اصطلاح ہے نہ کہ محض اس کا لغوی مفہوم۔ (ظفر الأماني ص ۱۶۷، وتدريب ص ۸۳)

ابن دقیق العیدؒ نے یوں نقد فرمایا کہ پھر تو موضوع حدیث بھی حسن ہوگی؛ کیونکہ عام طور پر موضوع احادیث کا مضمون دل کو لگتا ہے اور خوش کن ہوتا ہے۔ (الاقتراح ص ۱۰، والموقظة ص ۳۰، وتدريب ص ۸۳)

اس نقد پر علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے استدراک کیا ہے، فرماتے ہیں کہ ابن دقیق العیدؒ کا یہ نقد میرے نزدیک صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ لفظ کے اعتبار سے موضوع پر حسن کے اطلاق میں تو کوئی ممانعت نہیں ہے، مگر سچی بات یہ ہے کہ کسی نے موضوع کو حسن کہا نہیں ہے۔ (ظفر الأماني ص ۱۶۷)

توجیه نمبر۳: پھر ابن دقیق العیدؒ نے خود حسن اور صحیح کو جمع کرنے کی توجیہ یوں فرمائی کہ حسن کا صحیح سے کم رتبہ ہونا وہاں ضروری ہوتا ہے جہاں تنہا لفظ حسن بولیں اور جہاں حسن کے ساتھ صحیح بھی لگایا جائے وہاں مطلب یہ ہوگا کہ اوصافِ صحت کی جامعیت کے اعتبار سے یہ اصطلاحاً صحیح ہے، اور بدیہی بات ہے کہ کسی شئ میں اس کے اوصافِ کمال کی یکجائیگی بتدریج ہوتی ہے؛ چنانچہ نقص کے بعد اس شئ میں کمال آتا ہے، لہٰذا وصف اعلیٰ کے ضمن میں وصف ادنیٰ کا تصور

لامحالہ ہوگا، چنانچہ کوئی حدیث اگر صفات صحیح کی جامع ہوتی ہے تو لازماً صفات حسن کی بھی جامع ہوگی، یہ ایسا ہی ہے جیسے ائمہ جرح وتعدیل صحیح کے راوی کا وصف بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں ''صدوقٌ ضابطٌ''، پس اگر تنہا صدوق ہو تو وہ ہلکا راوی ہے اور اس کے ساتھ ضابط کی قید لگ گئی تو وہ اس سے مضبوط راوی ہوجاتا ہے، الغرض صحیح کہنا اعلیٰ درجہ کی صفات کے اعتبار سے ہے اور حسن کہنا ادنیٰ درجہ کی صفات کے اعتبار سے ہے۔ (الاقتراح ص ۱۱، و تدریب ص ۸۳)

علامہ لکھنویؒ نے اس جواب کو سراہا ہے، اسی طرح علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے اسے پسند فرمایا ہے، علامہ لکھنویؒ فرماتے ہیں کہ ابن دقیق العید کی بات اِس اعتبار سے بھی مضبوط ہے کہ ترمذی ہمیشہ ''حسن صحیح'' کہتے ہیں حسن کو مقدم کرتے ہیں ''صحیح حسن'' کہیں نہیں کہتے۔ لہٰذا ابن دقیق العید کی بات درست ہے۔ (ظفر الأماني ص ۱۶۹)

ابن سیّد الناسؒ نے ابن دقیق العیدؒ کی بات پر یوں نقد فرمایا کہ حسن میں تعدد شرط ہے اور صحیح میں تعدد شرط نہیں ہے، لہٰذا ہر صحیح کے ضمن میں حسن کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

اسی طرح امام ترمذیؒ ''حسن''، ''صحیح''، اور ''حسن صحیح'' الگ الگ استعمال کرتے ہیں جو قرینہ ہے کہ اِس بات کا کہ صحیح، حسن سے ممتاز کوئی چیز ہے، ایسا نہیں کہ حسن سے زیادہ عام کوئی چیز ہے جیسا کہ ابن دقیق العید فرمارہے ہیں۔ (ظفر الأماني)

واضح رہے کہ ابن دقیق العیدؒ کے جس جواب پر ابن سیّد الناسؒ نے رَد کیا ہے یہ جواب ابن دقیق العیدؒ سے پہلے عبداللہ بن المواقؒ نے دیا تھا اور ابن سیّد الناس نے اس پر یہی اعتراض کیا ہے۔ (التقیید و الایضاح ص ۵۲)

حافظ عراقی رحمہ اللہ نے ابن دقیق العید اور ابن المواق کی طرف سے پرزور دفاع کیا ہے، چنانچہ وہ ابن سیّد الناس کی بات کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ترمذیؒ کے نزدیک حسن میں تعدد طرق کی شرط اس وقت تک ہے جب تک کہ وہ صحت کے درجہ کو نہ پہنچے، اگر وہ حدیث صحیح کے درجہ کو پہنچ جائے تو ترمذی کے نزدیک تعددِ طرق شرط نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذیؒ ایسے مواقع پر ''هذا حديث صحيح غريب'' کہتے ہیں، پس غریب کا اضافہ دلیل ہے کہ تعددِ طرق شرط نہیں ہے۔ (شرح الألفية ص ۱۱۱). حافظ عراقیؒ کے اس جواب کو علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے بہت مدلل انداز سے پیش کیا ہے۔ اور اس کو ہی تقریباً حرفِ آخر گردانا ہے۔ (ظفر الأماني ص ۱۷۰)

نوٹ: علاّمہ عراقی کے جواب اور علامہ لکھنوی کی اِس وکالت کا جواب ان شاء اللہ آخر میں پیش کردہ توجیہ سے سمجھ

میں آجائیگا۔

توجیہ نمبر٤: شیخ عبدالحق صاحب محدث دہلویؒ اپنے مقدمہ میں فرماتے ہیں کہ حسن سے حسن لذاتہ اور صحیح سے صحیح لغیرہ مراد ہے۔ یہ جواب بھی امام ترمذیؒ کے قول "**ھٰذا حدیث حسن صحیح غریب**" سے ٹوٹ جاتا ہے، کیوں کہ جب حدیث غریب یعنی ایک ہی سند سے ہوگی تو صحیح لغیرہ کیسے ہوگی۔

توجیہ نمبر٥: حافظ ابن کثیرؒ اس تعارض کو اس انداز سے حل فرماتے ہیں کہ امام ترمذیؒ جب صحت اور حسن دونوں کو اکٹھا کریں تو اس کا مطلب ہے کہ انہوں نے اس حدیث کو حسن اور صحیح دونوں کے بیچ میں کر دیا ہے یعنی یہ حدیث نہ حسن ہے اور نہ ہی صحیح ہے؛ بلکہ اس کو حسن اور صحیح دونوں سے من وجہٍ تعلق ہے؛ چنانچہ اس کا رتبہ حسن سے اونچا اور صحیح فقط سے نیچا ہوتا ہے۔(الباعث الحثیث ص ٤١)

حافظ عراقیؒ نے اِس کی تردید یوں فرمائی کہ اس جیسی کوئی نوع محدثین کے یہاں نہیں پائی جاتی، یہ ایک دعوی محض ہے جس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔(التقیید والایضاح ص ٥٤، تدریب ص ٨٣)

حافظ ابن حجر یوں نقد فرماتے ہیں کہ یہ واقع کے خلاف بھی ہے؛ کیونکہ بکثرت امام ترمذی شیخین کی متفق علیہ احادیث جو اعلیٰ درجہ کی صحیح ہوتی ہیں ان پر بھی "حسن صحیح" کا اطلاق کرتے ہیں لہٰذا یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ امام ترمذی کا "**حسن صحیح**"، "**صحیح**" فقط سے فروتر ہے؟۔

توجیہ نمبر٦: حافظ ابن حجرؒ نے ابن صلاحؒ کی پہلی رائے اور ابن دقیق العیدؒ کی رائے کو ملا کر ایک جواب دیا ہے کہ اگر کوئی حدیث ایک سے زیادہ سندوں سے مروی ہو تو اس پر حسن صحیح کا اطلاق الگ الگ سندوں کے اعتبار سے ہوگا۔اور اگر ایک ہی سند سے ہو تو اس پر صحیح کا اطلاق صفات اعلیٰ سے متصف ہونے کی وجہ سے ہوگا اور حسن کا اطلاق صفات ادنیٰ کے اعتبار سے ہوگا۔(نزھة النظر ص ٨٠، وتدریب ص ٨٧)

توجیہ نمبر٧: حافظ ابن حجرؒ نے ہی ایک اور جواب دیا ہے جو ابن صلاحؒ کی پہلی رائے اور ابن کثیرؒ کے جواب کا مجموعہ ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث اگر ایک سے زائد سندوں سے ہے تو "حسن صحیح" کا اطلاق الگ الگ سندوں کے اعتبار سے ہے۔اور اگر صرف ایک ہی سند سے ہے تو جمع کرنا اِس بات پر محمول ہوگا کہ امام کو اس سند کے کسی راوی کے تعلق سے علماء کے مختلف تبصروں کی بنیاد پر تردد ہے، آیا وہ صحیح کے معیار کا ہے یا حسن کے معیار کا؟ اس وقت "

حسن صحیح‘‘ کے معنی ہوں گے ’’حسن أو صحیح‘‘جس کا رتبہ صرف صحیح سے نیچا ہوگا،اورتعدد سند کی صورت میں ’’حسن و صحیح‘‘ کے معنی میں ہوگا جس کا رتبہ صحیح فقط سے اونچا ہوگا۔ (نزھة النظر ص ۷۸، وتدریب ص ۸۳)

علامہ لکھنویؒ نے ابن حجرؒ کے ان جوابات کوتکلف بعید پر محمول کرتے ہوئے ان کو رَد کر دیا ہے (ظفر الامانی ص ۱۷۰)، نیز حافظ ابن حجرؒ کے اِس جواب پر شیخ نورالدین عتر حفظہ اللہ مناقشہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ترمذیؒ کی عادت ہے کہ اگر کسی سند میں غرابت ہوتی ہے تو اس کو لازماً بیان کر دیتے ہیں، لہٰذا ابن حجر کے جواب کا وہ حصہ جو تفرد سے متعلق ہے ،خاص ہے اس صورت سے جب کہ امام ترمذیؒ حسن صحیح غریب جیسی تعبیر اختیار کریں۔

توجیہ نمبر۸: اس لیے شیخ نورالدین عتر فرماتے ہیں کہ ہماری رائے یہ ہے کہ ’’حسن صحیح‘‘ایک مستقل اصطلاح ہے، بل کہ جتنی مرکب اصطلاحیں ہیں وہ بہ حیثیت ترکیبی الگ الگ اصطلاح کا درجہ رکھتی ہیں۔اس لیے راجح ’’حسن صحیح‘‘ سے متعلق وہی بات ہے جو ابن صلاحؒ نے کہی ہے، رہی وہ صورت جس میں ’’حسن صحیح‘‘ کے ساتھ ’’غریب‘‘ بھی لگاتے ہیں تو وہ الگ اصطلاح ہے جس کا الگ مفہوم ہے۔

اس پر استاذ محترم فرماتے ہیں کہ شیخ نورالدین عتر کی یہ رائے بھی پیچیدگی سے خالی نہیں ہے اور اس پر ایک اشکال ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر اصطلاح عام نہ ہو تو متکلم کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ کسی مناسبت سے اس کی وضاحت کر دے ورنہ اس کی مراد مغلق رہ جانے کی صورت میں اس کا مقصد فوت ہو جائے گا، اگر یہ ساری اصطلاحات جن کو ترمذیؒ کثرت سے استعمال کرتے ہیں الگ الگ اصطلاحیں قرار دی جائیں تو امام ترمذیؒ جیسے محدث کے متعلق بدگمانی ہوتی ہے کہ انہوں نے اتنی اہم اصطلاحات کی وضاحت میں اس قدر بخل سے کام کیوں لیا؟

تحقیقی وتجرباتی نظر

استاذ محترم فرماتے ہیں کہ واقعہ یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے جمہور محدثین سے ہٹ کر اپنی خاص اصطلاح صرف ’’حسن‘‘ کے متعلق قائم کی ہے، بقیہ کوئی نئی اصطلاح انہوں نے قائم نہیں فرمائی کہ جس کا سمجھنا اہلِ علم کے لیے دشوار ہو، اسی لیے آپ نے ’’حسن‘‘ کی اصطلاح کی وضاحت کرنی بھی ضروری سمجھی، چنانچہ انہوں نے مطلق حسن کی ایک تعریف کی ہے جس میں تخصیص کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور بظاہر ہر جگہ ان کی وہی مراد ہونی چاہئے جو انہوں نے خود بیان فرمائی ہے خواہ لفظ حسن تنہا بولیں یا کسی اور لفظ کے ساتھ ملا کر بولیں۔ (حدیث اور فہم حدیث ص ۲۱۸)

اس لیے ترمذی کے ''حسن صحیح'' کی صحیح وضاحت ضروری ہے، ماسبق میں امام ترمذی کی تعریفِ حسن کے تحت ''ایک تحقیقی نظر'' کے ذیل میں اس موضوع پر کچھ تفصیل ذکر کی جاچکی ہے، بقیہ ''حسن صحیح'' کی صحیح توجیہ کیا ہے ملاحظہ فرمائیں۔

''حسن صحیح'' کی صحیح توجیہ

امام ترمذیؒ نے جن احادیث پر ''حسن صحیح'' کا حکم لگایا ہے ان کا تفصیلی جائزہ اوران پر تحقیقی نظر کے بعد یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ حضرت امام نے اس تعبیر میں بھی لفظ حسن سے وہی معنی مراد لیا ہے جوانھوں نے اپنی کتاب العلل میں واضح فرمایا ہے، امام ترمذی کے نزدیک مطلق لفظ حسن تین طرح کی حدیثوں کوشامل ہوتا ہے۔

(۱) وہ حدیث جواصطلاحِ عام کے اعتبار سے صحیح لذاتہ ہو؛ مگراس کے کسی راوی میں معمولی کلام ہو یا سند ومتن میں رُوات کا اختلاف ہواور تعددِطرق اور عواضد سے اس کوتقویت مل رہی ہو؛ بلکہ بسااوقات سلسلۂ اسناد کے تمام رُوات اعلیٰ ہوتے ہیں سنداورمتن میں کوئی علت بھی نہیں ہوتی پھربھی امام ترمذیؒ تعددِطرق کی بناء پرحدیث کوحسن صحیح کہہ دیتے ہیں جس کا مقصد حدیث کی صحت کے ساتھ اس کی مزید قوت کوظاہر کرنا ہوتا ہے۔

(۲) وہ حدیث جواصطلاحِ عام کے اعتبار سے حسن لذاتہ ہواور تعددطرق کی وجہ سے صحیح لغیرہ بن جاتی ہو۔

(۳) وہ حدیث جواصطلاحِ عام کے اعتبار سے ضعیف ہواور تعددِطرق یاعواضد کی بناپر اصطلاحاً حسن لغیرہ بن جاتی ہو۔(ملاحظہ ہو: الحدیث الحسن فی جامع الترمذی دراسة وتطبیق، حسن غریب فی جامع الترمذی... و حسن صحیح فی جامع الترمذی ....)

واضح رہے کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک حسن کے لیے عاضد کا ہونا ضروری ہے، وہ عاضد خواہ کسی دوسرے طریق سے منقول ہونے والی حدیث مرفوع کی شکل میں ہو، یااقوالِ صحابہ اورفتاویٰ تابعین کی شکل میں ہو، یافقہاء امت کے عمل کی شکل میں ہو،اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ امام ترمذیؒ کی خاص اصطلاح میں بولا جانے والا لفظ ''حسن'' اصطلاحی لفظ ''صحیح'' کے منافی نہیں ہے۔

ہوسکتا ہے کہ کوئی حدیث جس کی سند میں کچھ قصور ہوجس کوامام ترمذی تعددِطرق یاعواضد کی وجہ سے حسن کہہ رہے ہوں مجموعی اعتبار سے درجۂ صحت کوپہنچ رہی ہو؛ چنانچہ اس پر ''حسن صحیح'' کا اطلاق برمحل ہوگا، بلکہ قصورنہ ہونے کے باوجود بھی محض تعدداسناد کی وجہ سے حسن صحیح کہی جاسکتی ہے۔

اسی طرح جب عاضد کا دائرہ اتنا وسیع ہے تو غرابت کے بھی منافی نہیں ہے خواہ غرابت صرف اسناد کے اعتبار سے ہو یا اسناد و متن دونوں اعتبار سے لہٰذا ہو سکتا ہے کہ ایک حدیث کی سند میں کچھ قصور ہونے کے ساتھ سنداً و متناً غریب ہو؛ لیکن آثارِ صحابہ و تابعین اور فقہاء امت کے عمل سے مؤید ہونے کی وجہ سے حسن بھی کہلانے کی مستحق ہو لہٰذا اس پر ''حسن غریب '' کا اطلاق ہوگا۔

لہٰذا: ترمذی کی تمام اصطلاحات کو الگ الگ اصطلاح قرار دینا صحیح نہیں ہے جیسا کہ شیخ نور الدین عتر نے فرمایا۔

اسی طرح ''حسن غریب'' میں حسن سے حسن لذاتہ مراد لینے کی بھی ضرورت نہیں جیسا کہ ابن حجر اور بقاعی نے فرمایا۔

اسی طرح یہ کہنے کی بھی ضرورت نہیں کہ امام ترمذیؒ نے اپنی ''علل صغیر'' میں حسن کی جو تعریف کی وہ صرف اس حسن کی ہے جو امام ترمذیؒ کے کلام میں تنہا آتا ہے، اور جہاں کہیں وہ حسن کے ساتھ غریب، یا صحیح، یا دونوں کو ملا دیتے ہیں؛ وہ حسن اِس تعریف میں شامل نہیں، جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے ''شرحِ نخبہ'' میں ارشاد فرمایا۔

ناظرین نے دیکھا کہ ہماری یہ جملہ معروضات حضرت امام ترمذیؒ کی تعریف کے بالکل مطابق ہیں، اور ان کے الفاظ میں کسی قسم کی تاویل، تخصیص یا تقیید کے نظریہ سے الگ ہو کر احکامِ ترمذی کے خالص تتبع اور تحقیقی دراسہ پر مبنی ہے۔ (مزید دیکھیں: العرف الذکی شرح جامع الترمذی، نیز حدیث اور فہم حدیث ص ۲۲۴)

***

التَّاسِعُ : مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ مَنْ لا يُفْرِدُ نَوْعَ الْحَسَنِ ، وَيَجْعَلُهُ مُنْدَرِجًا فِي أَنْوَاعِ الصَّحِيحِ ، لِانْدِرَاجِهِ فِي أَنْوَاعِ مَا يُحْتَجُّ بِهِ ، وَهُوَ الظَّاهِرُ مِنْ كَلَامِ الْحَاكِمِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظِ فِي تَصَرُّفَاتِهِ ، وَإِلَيْهِ يُومِي فِي تَسْمِيَتِهِ كِتَابَ التِّرْمِذِيِّ بِالْجَامِعِ الصَّحِيحِ، وَأَطْلَقَ الْخَطِيبُ أَبُو بَكْرٍ أَيْضًا عَلَيْهِ اسْمَ الصَّحِيحِ، وَعَلَى كِتَابِ النَّسَائِيِّ .وَذَكَرَ الْحَافِظُ أَبُو الطَّاهِرِ السِّلَفِيُّ الْكُتُبَ الْخَمْسَةَ ، وَقَالَ : اتَّفَقَ عَلَى صِحَّتِهَا عُلَمَاءُ الشَّرْقِ وَالْغَرْبِ .

وَهَذَا تَسَاهُلٌ ؛ لِأَنَّ فِيهَا مَا صَرَّحُوا بِكَوْنِهِ ضَعِيفًا أَوْ مُنْكَرًا أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ مِنْ أَوْصَافِ الضَّعِيفِ . وَصَرَّحَ أَبُو دَاوُدَ فِيمَا قَدَّمْنَا رِوَايَتَهُ عَنْهُ بِانْقِسَامِ مَا فِي كِتَابِهِ إلى صَحِيحٍ وَغَيْرِهِ، وَالتِّرْمِذِيُّ مُصَرِّحٌ فِيمَا فِي كِتَابِهِ بِالتَّمْيِيزِ بَيْنَ الصَّحِيحِ وَالْحَسَنِ .

ثُمَّ إِنَّ مَنْ سَمَّى الْحَسَنَ صَحِيحًا لَا يُنْكِرُ أَنَّهُ دُونَ الصَّحِيحِ الْمُقَدَّمِ الْمُبَيَّنِ أَوَّلًا، فَهَذَا إِذًا اخْتِلَافٌ فِي الْعِبَارَةِ دُونَ الْمَعْنَى، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمه : نویں تفریع: محدثین میں سے بعض وہ ہیں جو حدیث حسن کو الگ قسم شمار نہیں کرتے، بل کہ اس کو صحیح کی اقسام میں شامل مانتے ہیں اس وجہ سے کہ یہ قابل استدلال احادیث کی اقسام میں داخل ہے، اور حاکم ابوعبداللہ کے کلام میں ان کے طرزِ عمل سے یہی ظاہر ہوتا ہے، اور امام ترمذیؒ کی کتاب کو "**الجامع الصحيح**" سے موسوم کرکے وہ اسی جانب اشارہ فرمارہے ہیں، نیز ابوبکر خطیب بغدادی نے بھی اس کو اور نسائی کی کتاب کو صحیح کا نام دیا ہے۔

اور حافظ ابوطاہر سِلفی (بکسر سین وفتح لام) نے کتبِ خمسہ کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ ان کی صحت پر مشرق و مغرب کے علماء کا اتفاق ہے اور یہ ایک طرح کی چشم پوشی ہے، اس لیے کہ ان کتبِ خمسہ میں ایسی حدیثیں بھی ہیں جن کے ضعیف یا منکر یا ان جیسے اوصافِ ضعف سے متصف ہونے کی محدثین نے صراحت فرمائی ہے، اور امام ابوداؤدؒ نے -جیسا کہ سابق میں ان سے ہم نقل کرچکے ہیں- صراحت فرمائی ہے کہ ان کی کتاب میں جو حدیثیں ہیں وہ صحیح اور غیر صحیح کی طرف منقسم ہیں، اور ترمذی بھی اپنی کتاب میں آئی ہوئی حدیثوں میں صحیح اور حسن کے درمیان تمیز کی تصریح فرماتے ہیں۔

پھر جن لوگوں نے حسن کا نام صحیح رکھا ہے وہ اِس بات کا انکار نہیں کرتے کہ حسن، اس صحیح سے فروتر ہے جس کو پہلے بیان کیا جاچکا ہے، چنانچہ یہ صرف لفظی اختلاف رہا نہ کہ معنوی، واللہ اعلم۔

تشریح: حافظ ابن صلاحؒ اِس عبارت میں حسن کے تعلق سے ایک اختلاف ذکر فرمارہے ہیں کہ بعض لوگ حدیث حسن کو الگ سے قسم کے طور پر ذکر نہیں کرتے، بل کہ اس کو صحیح میں داخل مانتے ہیں، حالاں کہ مذکورہ بالا تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ حدیث حسن، صحیح کی قسیم اور بالمقابل چیز ہے، اس کی قسم نہیں ہے، مگر ان لوگوں نے حسن کو صحیح میں اس لیے داخل کیا ہے؛ کیونکہ دونوں قابلِ احتجاج ہونے میں مشترک ہیں۔

"**وهو الظاهر من كلام الحاكم**": یعنی حسن کو صحیح میں داخل ماننا یہ امام حاکم کے طرزِ عمل سے ظاہر ہے، چنانچہ انھوں نے اپنی کتاب "**معرفة علوم الحديث**" میں حسن کی نوع کو سرے سے بیان ہی نہیں فرمایا ہے، اسی طرح اپنی کتاب "**المستدرك**" میں جہاں انھوں نے اصطلاحی صحت کی حامل احادیث تخریج فرمائی ہیں وہیں ایک بڑی تعداد ان احادیث کی بھی اس میں موجود ہے جو اصطلاحاً حسن لذاتہ، یا حسن لغیرہ کے قبیل سے ہیں۔

"**وإليه يومئ في تسميته كتاب الترمذي إلخ**" اسی طرح امام حاکم رحمہ اللہ نے سنن ترمذی کو صحیح کے نام سے ذکر فرمایا، خطیب بغدادی نے سنن ترمذی وسنن نسائی کو صحیح سے موسوم کیا، اور ابوطاہر سلفی نے کتب خمسہ (صحیحین اور

سنن اربعہ باستثناء سنن ابن ماجہ) کوصحاح کا نام دیا حالاں کہ یہ کتابیں اصطلاحی صحیح کے علاوہ حسن، ضعیف وغیرہ اقسام احادیث پر مشتمل ہیں، لیکن چوں کہ ان کا اصل مواد قابل استدلال ولائق استناد احادیث کی شکل میں ہے اس لئے انھیں صحیح سے موسوم کردیا گیا ہے، ظاہر ہے اس میں اسی نظریہ کی اتباع ہے جس میں فرق مراتب کا لحاظ کیے بغیر ہر قابل استدلال حدیث کو صحیح قرار دیا جاتا ہے۔ حافظ سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام حاکم کی طرح ابن خزیمہ اور ابن حبان نے بھی حسن کو صحیح میں داخل مانا ہے۔(تدریب ص ۸۱)

''**لأن فيها ماصر حوا إلخ**'': اس عبارت سے مصنفؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ علی الاطلاق ان تمام کتب کو صحیح کہنا صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ ان میں صحیح کے علاوہ حسن، ضعیف، واہی، منکر، سب طرح کی روایات موجود ہیں۔ پھر آپ نے ترمذیؒ اور ابوداؤدؒ کی تصریحات پیش فرمائی ہیں کہ انہوں نے صحیح اور غیر صحیح دونوں کا اخراج کیا ہے۔

''**ثم ان من سمى الحسن إلخ**'': مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جن لوگوں نے حسن کو''صحیح'' کا نام دیا ہے وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ حسن حدیث اس اصطلاحی صحیح سے جس کی ماسبق میں وضاحت ہوچکی ہے لازماً فروتر ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ یہ اختلاف تو محض لفظی اختلاف ہے نہ کہ حقیقی۔

تنبیہ: محدثین کا یہ اختلاف کہ حسن صحیح کی قسم ہے یا قسیم؛ تو دراصل اس کا مدار نظریات کے اختلاف پر ہے، جن محدثین نے اس کو صحیح میں شامل مانا ہے انھوں نے اس سے اس حسن لذاتہ کو مراد لیا ہے جس کا کوئی راوی مختلف فیہ ہوتا ہے، جس میں تصحیح وتضعیف دونوں کی گنجائش ہوتی ہے، اور اس کو وہ حسن کا اعلیٰ مرتبہ اور صحیح کا ادنیٰ مرتبہ قرار دیتے ہیں۔ (دیکھئے: الموقظة للذهبي ص ۸۰)

اور جن حضرات نے حسن کو ضعیف میں شمار کیا ہے جیسا کہ حافظ ابن تیمیہ نے امام احمد ابن حنبل کے قول: ''**العمل بالحديث الضعيف أولىٰ من القياس**''، میں حدیث ضعیف سے حسن کو مراد لیا ہے؛ تو وہ لوگ حسن سے اس کی دوسری قسم حسن لغیرہ کو مراد لیتے ہیں، جس میں کسی قسم کا انقطاع پایا جاتا ہے، یا اس کا کوئی راوی سیء الحفظ، مستور یا مجہول ہوتا ہے، یا مدلس ہوتا ہے اور صیغۂ عن سے روایت کرتا ہے، تاہم تعدد طرق سے وہ حدیث درجۂ حسن تک پہونچ گئی ہے، چوں کہ وہ اصلاً ضعیف ہی ہے اور عاضد کی وجہ سے اس کے اندر قوت آئی ہے، اس لئے وہ اس کو ضعیف کی اقسام میں شمار کرتے ہیں۔ اِس بات کو علامہ سیوطی نے اپنے منظومہ ''**نظم الدرر**'' میں ذکر فرمایا ہے۔(ظفر الأماني ص ۱۴۹)

النوع الثالث : معرفة الضعيف من الحديث

تیسری قسم حدیث ضعیف کی معرفت

كُلُّ حَدِيثٍ لَمْ يَجْتَمِعْ فِيهِ صِفَاتُ الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ، وَلَا صِفَاتُ الْحَدِيثِ الْحَسَنِ الْمَذْكُورَاتُ فِيمَا تَقَدَّمَ، فَهُوَ حَدِيثٌ ضَعِيفٌ.

ترجمہ : ہر وہ حدیث جس میں وہ صفات جمع نہ ہوں جو ماقبل میں حدیث صحیح وحسن کی بیان ہوئی ہیں؛ وہ ضعیف حدیث ہے۔

تشریح: ضعیف لغت کے اعتبار سے قوی کی ضد ہے، قوی کا مصداق صحیح اور حسن دونوں ہیں، لامحالہ جو حدیث قوی نہیں ہوگی وہ نہ تو صحیح ہوگی اور نہ ہی حسن، اسی لئے مصنفؒ نے تعریف میں حسن اور صحیح دونوں کا نام لیا کہ جس حدیث میں صحیح اور حسن کی مذکورہ بالا صفات نہ پائی جائیں خواہ سبھی نہ پائی جائیں، یا بعض پائی جائیں اور بعض نہ پائی جائیں وہ حدیث ضعیف ہوگی۔

"**لم يجتمع فيه صفات الحديث الصحيح**": یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ حدیثِ ضعیف کا مرتبہ حدیثِ حسن سے بھی فروتر ہے، لہٰذا جب کوئی حدیث حسن کی صفات سے خالی ہوگی تو وہ لازمًا صحیح کی صفات سے بھی خالی ہوگی، اس وجہ سے عبارت میں صحیح کا ذکر کرنا بے فائدہ ہے، اگرچہ حافظ ابن صلاحؒ کی اتباع میں نووی، ابن کثیر، سیّد شریف جرجانی وغیرہ سب نے اس کا ذکر کیا ہے۔ (التقريب مع التدريب ص ۹۱، ظفر الأماني ص ۱۷۸)

اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ چوں کہ ضعیف بننے کے لئے حدیث کا حسن کی راہ سے ہو کر گذرنا ضروری نہیں، بل کہ بسا اوقات حدیث کے اندر شرائط صحت میں سے ایک شرط کے نہ پائے جانے سے وہ ایک دم ضعیف بن جاتی ہے، ایسا نہیں ہوتا کہ پہلے حسن ہوتی ہو پھر ضعیف، مثلاً شذوذ وعلت کی وجہ سے حدیث درجۂ صحت سے گر کر ایک دم درجۂ ضعف میں آجاتی ہے جس کے تعدد طرق سے حسن بننے کا بھی موقع نہیں ہوتا، اس لئے مصنفؒ کا تعریف میں دونوں کا نام لینا بجا ہے۔

وَأَطْنَبَ أَبُو حَاتِمِ بْنُ حِبَّانَ الْبُسْتِيُّ فِي تَقْسِيمِهِ، فَبَلَغَ بِهِ خَمْسِينَ قِسْمًا إِلَّا وَاحِدًا، وَمَا ذَكَرْتُهُ ضَابِطٌ جَامِعٌ لِجَمِيعِ ذَلِكَ . وَسَبِيلُ مَنْ أَرَادَ الْبَسْطَ: أَنْ يَعْمِدَ إِلى صِفَةٍ مُعَيَّنَةٍ مِنْهَا، فَيَجْعَلَ مَا عُدِمَتْ فِيهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَخْلُفَهَا جَابِرٌ عَلَى حَسَبِ مَا تَقَرَّرَ فِي نَوْعِ الْحَسَنِ قِسْمًا وَاحِدًا، ثُمَّ مَا عُدِمَتْ فِيهِ تِلْكَ الصِّفَةُ مَعَ صِفَةٍ أُخْرَى مُعَيَّنَةٍ قِسْمًا ثَانِيًا، ثُمَّ مَا عُدِمَتْ فِيهِ مَعَ صِفَتَيْنِ مُعَيَّنَتَيْنِ قِسْمًا ثَالِثًا، وَهَكَذَا إِلى أَنْ يَسْتَوْفِيَ الصِّفَاتِ الْمَذْكُورَاتِ جُمَعَ، ثُمَّ يَعُودَ وَيُعَيِّنَ مِنَ الِابْتِدَاءِ صِفَةً غَيْرَ الَّتِي عَيَّنَهَا أَوَّلًا، وَيَجْعَلَ مَا عُدِمَتْ فِيهِ وَحْدَهَا قِسْمًا، ثُمَّ الْقِسْمُ الْآخَرُ مَا عُدِمَتْ فِيهِ مَعَ عَدَمِ صِفَةٍ أُخْرَى، وَلْتَكُنِ الصِّفَةُ الْأُخْرَى غَيْرَ الصِّفَةِ الْأُولَى الْمَبْدُوءِ بِهَا، لِكَوْنِ ذَلِكَ سَبَقَ فِي أَقْسَامِ عَدَمِ الصِّفَةِ الْأُولَى، وَهَكَذَا هَلُمَّ جَرًّا إِلى آخِرِ الصِّفَاتِ.

ثُمَّ مَا عُدِمَ فِيهِ جَمِيعُ الصِّفَاتِ هُوَ الْقِسْمُ الأَخِرُ الأَرْذَلُ، وَمَا كَانَ مِنَ الصِّفَاتِ لَهُ شُرُوطٌ فَاعْمَلْ فِي شُرُوطِهِ نَحْوَ ذَلِكَ، فَتَتَضَاعَفُ بِذَلِكَ الأَقْسَامُ .

ترجمہ : اور ابوحاتم ابن حبان بستی نے اس کی تقسیم میں اطناب سے کام لیا ہے، اور اس کو ۴۹ قسموں تک پہنچادیا، اور جو (تعریف) میں نے ذکر کردی ہے وہ ان سب کو جمع کرنے والی اور حادی ہے۔

اور جو شخص تفصیل چاہے اس کے لئے راستہ یہ ہے کہ وہ ان صفاتِ (قبول) میں سے کسی متعین صفت کو لے، پھر جس حدیث میں وہ صفت نہ پائی جائے اس طور سے کہ حسن میں مذکورہ طریقے کے مطابق اس کی تلافی بھی نہ ہو سکے، پس اس کو ایک قسم قرار دے لے۔ پھر جس میں وہی صفت ایک دوسری متعین صفت کے ساتھ نہ پائی جائے، اسے دوسری قسم بنالے۔ پھر جس میں وہی صفت دوسری دو متعین صفتوں سمیت نہ پائی جائے، اس کو تیسری قسم بنالے، ایسا ہی کرتا رہے یہاں تک کہ تمام مذکورہ صفات کا احاطہ کرلے۔

پھر لوٹے اور ابتداء سے پہلی متعین کردہ صفت کے علاوہ دوسری صفت کو معین کرے اور جس میں صرف وہی صفت معدوم ہو اس کو ایک قسم قرار دے لے، پھر دوسری قسم اس حدیث کو بنائے جس میں یہ صفت ایک دوسری صفت کے ساتھ معدوم ہو، اور چاہیئے کہ وہ دوسری صفت اس پہلی صفت کے علاوہ ہو جس سے اس کام کا آغاز کیا گیا تھا، کیوں کہ وہ پہلی صفت کے معدوم ہونے کی اقسام کے تحت گزر چکی ہے، ایسے ہی آخری صفت تک کرتا رہے۔ پھر جس میں تمام صفات معدوم ہوں وہی سب سے گھٹیا اور ردی قسم ہے۔

اوران صفات میں سے جن صفات کی کچھ شرطیں (جزئیات) ہوں تو ان شرطوں میں بھی اسی طرح کا عمل کرڈالو، چنانچہ اس کی وجہ سے اقسام دو چند ہو جائیں گی۔

تشریح: حدیث ضعیف کی بہت سی اقسام ہیں، حافظ ابن حبان بستی نے انچاس (۴۹) قسمیں بیان فرمائی ہیں، بعض حضرات نے ۶۳ قسمیں بیان کی ہیں، اور بعض حضرات نے تو عقلی ونظری اعتبار سے ۳۸۱ تک ان کی تعداد پہونچا دی ہے، علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ حافظ مناویؒ نے امکانِ عقلی کے اعتبار سے ایک سوانتیس ۱۲۹ قسمیں نکالی ہیں، جب کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان تشقیقات وتقسیمات کی تفصیل میں پڑنا بے فائدہ کی مشقت ہے، اسی لیے حافظ سیوطیؒ نے ارادہ کر کے اس تفصیل سے گریز کیا۔ (الوسیط ص ۲۷۶، تدریب ص ۹۲)

البتہ حافظ عراقیؒ نے آسان انداز میں واقع کے مطابق اقسام کو سمیٹنے کی کوشش فرمائی ہے، اور ضعیف احادیث کی بیالیس قسمیں ذکر فرمائی ہیں جنھیں طلبہ کے فائدہ کے لئے یہاں ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے، حافظ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مقبول حدیث یعنی صحیح وحسن کی شرطیں کل چھ ہیں۔

(۱) اتصالِ سند، یعنی سند کا متصل ہونا، یا اگر ارسال وانقطاع ہو تو تعدد طرق سے اس کی تلافی ہو جانا۔

(۲) راوی کا عادل ہونا۔

(۳) ضابط ہونا خواہ کامل ہو یا ناقص۔

(۴) سند میں اگر مستور وغیرہ ہو تو روایت کا تعدد طرق سے آنا۔

(۵) حدیث کا شذوذ سے خالی ہونا۔

(۶) علت سے خالی ہونا۔

ان شرائط ستہ میں سے اگر کوئی بھی صفت اجتماعاً یا انفراداً مفقود ہو تو حدیث ضعیف ہوتی ہے، تفصیل حسب ذیل ہے۔

قسم اول: صرف اتصال سند اگر مفقود ہو تو دو قسمیں بنیں گی ایک قسم مرسل، دوسری منقطع (اوران ہی دونوں کے ضمن میں معلق اور معضل بھی ہوں گی)

قسم دوم: اتصالِ سند کے فقدان کے ساتھ کوئی اور صفت بھی مفقود ہو تو اس وقت کل بارہ قسمیں نکلیں گی:

(۳) حدیث مرسل ہواور اس کی سند میں کوئی ضعیف (متہم یا فاسق) راوی ہو

(۴) حدیث منقطع ہواور سند میں ضعیف (متہم یا فاسق) راوی ہو۔

(۵) حدیث مرسل ہواور اس کی سند میں مجہول راوی ہو۔

(۶) حدیث منقطع ہواور اس کی سند میں کوئی مجہول راوی ہو۔

(۷) حدیث مرسل ہواور اس کی سند میں کوئی غیر ضابط (مغفل کثیر الخطا) راوی ہو۔

(۸) حدیث منقطع ہواور اس کی سند میں کوئی غیر ضابط ہو۔

(۹) حدیث مرسل ہواور اس کی سند میں مستور ہواور دوسری سند سے تلافی نہ ہوسکے۔

(۱۰) حدیث منقطع ہواور اس کی سند میں مستور راوی ہو، اور دوسری سند سے تلافی نہ ہوسکے۔

(۱۱) حدیث مرسل ہواور شاذ ہو۔

(۱۲) حدیث منقطع ہواور شاذ ہو۔

(۱۳) حدیث مرسل ہواور معلل ہو۔

(۱۴) حدیث منقطع ہواور معلل ہو۔

قسم سوم: پھر جس میں دوشرطوں کے مفقود ہونے کی سابقہ صورتوں کے ساتھ اس میں کسی تیسری شرط کا بھی فقدان ہو، اس کی دس صورتیں ہوسکتی ہیں۔

(۱۵) مرسل ہو، شاذ ہو، جس میں عادل غیر ضابط راوی بھی ہو۔

(۱۶) منقطع ہو، شاذ ہواور اس میں عادل غیر ضابط شخص ہو۔

(۱۷) مرسل ہو، معلل ہواور اس میں ضعیف (متہم یا فاسق) راوی ہو۔

(۱۸) منقطع ہو، معلل ہواور اس میں ضعیف (متہم یا فاسق) راوی ہو۔

(۱۹) مرسل ہو، معلل ہواور اس میں کوئی مجہول راوی ہو۔

(۲۰) منقطع ہو، معلل ہواور اس میں مجہول راوی ہو۔

(۲۱) مرسل ہو، معلل ہو نیز اس میں عادل غیر ضابط راوی ہو۔

(۲۲) منقطع ہو، معلل ہواور اس میں عادل غیر ضابط راوی ہو۔

(۲۳) مرسل ہو، معلل ہواور اس میں مستور راوی ہو۔

(۲۴) منقطع ہو، معلل ہواور اس میں مستور راوی ہو۔

قسم چہارم: سابقہ تین شرطوں کے فقدان کے ساتھ شذوذ وعلت سے حفاظت کی شرط بھی مفقود ہو، اس کی کل چار صورتیں بنیں گی۔

(۲۵) مرسل ہو، شاذ ہواور معلل بھی ہو۔

(۲۶) منقطع ہو، شاذ ہواور معلل بھی ہو۔

(۲۷) مرسل ہو، شاذ ہو، معلل ہو، اور اس میں کوئی غیر ضابط (مغفل کثیر الخطا) راوی بھی ہو۔

(۲۸) منقطع ہو، شاذ ہو، معلل ہو، اور اس میں کوئی غیر ضابط (مغفل کثیر الخطا) راوی بھی ہو۔

قسم پنجم: پھر پلٹ کر نئے سرے سے ایک دوسری صفت مثلاً عدالت کا مفقود ہونا دیکھا جائے، چنانچہ اس کی دو قسمیں ہوں گی:

(۲۹) وہ حدیث جس کی سند میں کوئی ضعیف (متہم یا فاسق) راوی ہو۔

(۳۰) وہ حدیث جس کی سند میں کوئی مجہول راوی ہو۔

قسم ششم: عدالت کے فقدان کے ساتھ علت سے خالی ہونا بھی مفقود ہو، اس کے تحت دو صورتیں ہیں۔

(۳۱) وہ حدیث کہ جس میں راوی ضعیف (متہم یا فاسق) ہواور اس حدیث میں کوئی علت ہو۔

(۳۲) وہ حدیث کہ جس میں کوئی راوی مجہول ہو، اور اس حدیث میں علت بھی ہو۔

قسم سابع: مذکورہ عمل کی بقیہ صورتیں جن کی تفصیل نہ کرتے ہوئے ان کے تحت آنے والی اقسام درج کی جا رہی ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(۳۳) شاذ ہو، معلل ہو، اس میں عادلِ غیر ضابط (مغفل کثیر الخطا) راوی بھی ہو۔

(۳۴) وہ حدیث جس میں کوئی ایسا راوی ہو جو غیر ضابط (مغفل کثیر الخطا) ہو، اور کوئی وجہ نہ ہو۔

(۳۵) شاذ ہواور اس میں کوئی راوی غیر ضابط ہو۔

(۳۶)معلل ہواوراس میں کوئی راوی غیر ضابط ہو۔

(۳۷)شاذ ہو،معلل ہواوراس میں کوئی راوی غیر ضابط ہو۔

(۳۸)جس کی سند میں کوئی مستور(مجھول الحال)راوی ہو۔

(۳۹)معلل ہو،اوراس کی سند میں کوئی مستور ہو۔

(۴۰)حدیث شاذ ہو۔

(۴۱)شاذ ہواور معلل ہو۔

(۴۲)حدیث معلل ہو۔

اسباب ضعف کے اجتماع وانفراد کے اعتبار سے یہ کل بیالیس قسمیں ہوئیں،حافظ عراقیؒ فرماتے ہیں کہ بعض دیگر اقسام کو میں نے اس لیے چھوڑ دیا کیونکہ ان کا عقلی امکان تو ہے؛مگر نفس الامر میں ان کا وجود نہیں ہے۔(شرح الألفية للعراقي ۱/ ۱۱۲ – ۱۱۵، ظفر الأماني ص ۱۷۹ – ۱۸۹)

"فبلغ به خمسين إلا واحدًا": ان انچاس (۴۹)اقسام کے تعلق سے اولًا تو یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ ابن حبانؒ نے یہ تقسیم کہاں کی ہے؟ ہمارے علم میں نہیں ہے،علامہ زرکشی نے ابن حبان کی"کتاب الضعفاء" کا نام لیا ہے،لیکن حافظ صاحبؒ نے اس سے مراد "کتاب المجروحين" کو لیا ہے پھر سختی سے رد فرمایا کہ یہ بات اس کتاب میں نہیں ہے،لیکن شیخ محمد عوامہ حفظہ اللہ فرماتے ہیں:ممکن ہے یہ کتاب الضعفاء "کتاب المجروحين" کے علاوہ ابن حبان کی کوئی کتاب ہو،جیسا کہ شیخ عبداللہ غماریؒ بڑے وثوق سے فرماتے ہیں کہ ابن حبان کی دو کتابیں ہیں ایک ضعفاء اور دوسری مجروحین،لہٰذا ممکن ہے یہ بات ان کی کتاب الضعفاء میں ہو،واللہ اعلم۔(تدريب الراوي، وحاشيته من الشيخ محمد عوامة ۳/ ۸۲)

نیز یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ علامہ زین الدین عراقی نے شرح الفیہ میں اور شیخ زکریا انصاری نے فتح الباقی میں مذکورہ بالا بیالیس (۴۲)اقسام ہی کو ذکر فرمایا ہے؛ بلکہ علامہ عبدالحئی لکھنویؒ نے بھی ان پر کوئی اضافہ نہیں فرمایا،جب غور کیا جائے تو ان اقسام پر اضافہ بھی ممکن ہے،بل کہ ان میں سے بعض کا حذف بھی،کیوں کہ ان میں واقعتاً ایسی اقسام بھی ہیں جن کا نفس الامر میں وجود نہیں ہوسکتا،مثلاً کوئی حدیث شاذ اور معلل دونوں وصف کے امتیاز کے ساتھ بیک وقت نہیں

پائی جاسکتی، کیوں کہ اصطلاح عام کے اعتبار سے جو حدیث شاذ ہوگی وہ لازماً معلل بھی ہوگی، کیوں کہ شذوذ علت ہی کی ایک نوع ہے، علت سے الگ کوئی چیز نہیں۔

الغرض یہ چیز استقرائی اور ذوقی ہے چنانچہ اس کی تفصیل میں اختلاف ناگزیر ہے، چنانچہ بعض نے ۳۸۱، بعض نے ۶۳، بعض نے ۱۲۹، بعض نے ۴۹، بعض نے ۴۲ بیان فرمائی ہیں، کسی حتمی نتیجہ پر پہونچنا مشکل ہے۔

اسی وجہ سے مصنفؒ نے بھی اس غیر ضروری تفصیل سے گریز فرمایا، اور جن ضعیف احادیث کے کچھ خاص خاص اسماء ہیں صرف ان ہی کے لئے نوع کا عنوان لگا کر ان پر تفصیلی بحث فرمائی ہے۔

"ثم ما عُدم فيه جميعُ الصفات هو القسم الأخِر الأرذل" اِس عبارت میں مصنفؒ نے اس حدیث کو جس میں قبولیت کی تمام صفات مفقود ہوں سب سے گھٹیا قسم قرار دیا ہے، جبکہ اکیسویں نوع میں فرماتے ہیں "ان **الحديث الموضوع شر الأحاديث الضعيفة**" کہ سب سے گھٹیا قسم حدیث موضوع ہے۔ یہ ایک قسم کا تعارض ہے، حافظ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیثِ موضوع کو سب گھٹیا قسم قرار دینا ہی صحیح ہے؛ کیونکہ موضوع واقعتاً جھوٹی ہوتی ہے اور وہ حدیث جس میں تمام صفات مفقود ہوں اس کا کذب محض ہونا ضروری نہیں، مثلاً کسی حدیث کی سند منقطع ہے، اس کا کوئی راوی مجہول ہے جس کا عادل وضابط ہونا معلوم نہیں، اس میں شذوذ بھی ہے، اور علت بھی ہے، مگر مضمون دوسرے طریق سے فی الجملہ مؤید ہے، ظاہر ہے تمام صفاتِ قبول کے مفقود ہونے کے باوجود اس کو موضوع یا باطل نہیں کہا جاسکتا۔ (التقييد والإيضاح ص ۵۵)

تنبیہ: حافظ نووی رحمہ اللہ نے انواعِ ضعیف کی مذکورہ بالا اجمالی تقسیم کی تلخیص بایں الفاظ کی ہے: **"ويتفاوت ضعفه كصحة الصحيح"** کہ ضعیف حدیث کے درجات اسباب ضعف کے کم وبیش ہونے کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں جیسا کہ صحیح حدیث اوصافِ صحت کی کمی بیشی کی وجہ سے مختلف درجات کی ہوتی ہے۔

اضعف الاسانید

نیز جس طرح صحت کے باب میں کسی متعین سند کو اصح الاسانید نہیں کہا جاسکتا اسی طرح ضعف کے باب میں کسی متعین سند کو ضعیف ترین سند سے متصف نہیں کیا جاسکتا، تاہم حافظ سیوطیؒ نے امام حاکم رحمہ اللہ کے حوالے سے محدود دائرے میں کچھ ضعیف ترین اسانید نقل فرمائی ہیں، ضروری نہیں کہ وہ نفس الامر میں بھی ضعیف ترین ہوں، چنانچہ امام

حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

حضرت صدیق اکبرؓ تک پہونچنے والی اسانید میں سب سے کمزور سند یہ ہے، اگر چہ نفس الامر کے اعتبار سے حسن درجہ کی سند ہے: **صدقة بن موسي الدقيقي، عن فرقد السبخي، عن مرة الطيب، عن أبي بكر** رضی اللہ عنہ .

خاندان اہل بیت سے مروی احادیث کی سب سے کمزور سند یہ ہے: **عمرو بن شِمْر، عن جابر الجعفي، عن الحارث الأعور، عن علي رضى الله عنه .**

خاندانِ فاروقی کی مرویات کے لیے ضعیف ترین سند یہ ہے: **محمد بن القاسم بن عبد الله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر ، عن أبيه ، عن جده** رضی اللہ عنہ.

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی احادیث کی سب سے کمزور سند یہ ہے: **السَّرِيُّ بن إسماعيل، عن داؤد بن يزيد الأودي، عن أبيه عن أبي هريرة** رضی اللہ عنہ .

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی احادیث میں سب سے کمزور سند سے مروی وہ نسخہ ہے جو بصریوں میں رائج ہے، جو اِس سند سے مروی ہے: **الحارث بن شِبل ، عن أم النعمان عن عائشة رضي الله عنها .**

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی احادیث کی سب سے کمزور سند یہ ہے: **شريك القاضي، عن أبي فَزارة، عن أبي زيد، عن ابن مسعود رضي الله عنه .**

حضرت انسؓ سے مروی احادیث کی سب سے کمزور سند یہ ہے: **داؤد بن المُحبَّر بن قَحذم، عن أبيه، عن أبان بن أبي عياش عن انس** رضی اللہ عنہ .

حضرت ابن عباسؓ سے مروی احادیث کی سب سے کمزور سند یہ ہے: **السُدِّي الصغير محمد بن مروان ، عن الكلبي محمد بن السائب ، عن أبي صالح باذام مولي أم هانئ، عن ابن عباس رضي الله عنهما** . حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس سند کو سلسلۃ الکذب سے تعبیر فرمایا ہے۔ (تدریب ص ۹۲)

***

وَالَّذِي لَهُ لَقَبٌ خَاصٌّ مَعْرُوفٌ مِنْ أَقْسَامِ ذَلِكَ : الْمَوْضُوعُ، وَالْمَقْلُوبُ، وَالشَّاذُّ، وَالْمُعَلَّلُ، وَالْمُضْطَرِبُ، وَالْمُرْسَلُ، وَالْمُنْقَطِعُ، وَالْمُعْضَلُ، فِي أَنْوَاعٍ سَيَأْتِي عَلَيْهَا الشَّرْحُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى . وَالْمَلْحُوظُ فِيمَا نُورِدُهُ مِنَ الأَنْوَاعِ عُمُومُ أَنْوَاعِ عُلُومِ الْحَدِيثِ، لَا خُصُوصُ

أَنْوَاعِ التَّقْسِيمِ الَّذِی فَرَغْنَا الآنَ مِنْ أَقْسَامِهِ ، وَنَسْأَلُ اللّٰهَ تَبارَكَ وَتَعَالَى تَعْمِيمَ النَّفعِ بِهِ فِي الدَّارَيْنِ، آمِينَ .

ترجمہ: اوراس (ضعیف) کی اقسام میں سے جن کا کوئی خاص نام جانا جاتا ہے، وہ یہ ہیں: موضوع، مقلوب، شاذ، معلل، مضطرب، مرسل، منقطع اور معضل مع چند اور انواع کے جن کی شرح ان شاء اللہ عنقریب آئے گی۔

اور جو انواع ہم بیان کریں گے ان میں پیشِ نظر (متفرق طور سے) عام انواعِ علوم حدیث ہوں گی، نہ کہ خاص وہ اقسام جن کی تقسیم سے ہم ابھی فارغ ہوئے ہیں (یعنی حسن، صحیح، ضعیف)۔ اور ہم اللہ تبارک وتعالیٰ سے اس کے نفع کو دونوں جہاں میں عام کرنے کی درخواست کرتے ہیں، آمین۔

تشریح: ''والذي له لقب خاص إلخ'' اس عبارت سے مصنف رحمہ اللہ ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال یہ ہے کہ: کتاب کے شروع میں مصنف رحمہ اللہ نے حدیث کی سہ گانہ تقسیم ذکر فرمائی تھی کہ حدیث تین قسموں (صحیح، حسن اور ضعیف) میں منقسم ہے، پھر اب جو بہت سی اقسام ذکر فرما رہے ہیں یہ تو بہت ہیں، پھر تین میں حصر کہاں رہا؟

جواب یہ ہے کہ ان تینوں اقسام کی تفصیل سے فارغ ہونے کے بعد جو اقسام ذکر کی جا رہی ہیں وہ مطلق علوم حدیث کی انواع ہیں، حدیث کی انواع نہیں ہیں، جو انواع بیان کی جائیں گی ان کا تعلق اِن ہی مذکورہ تینوں اقسام سے کسی نہ کسی درجہ میں ہوگا، یا تو خاص طور سے الگ الگ، یا عمومی طور پر سب سے، مثلاً مسند حدیث صحیح بھی ہوسکتی ہے، حسن اور ضعیف بھی، مرسل منقطع وغیرہ ضعیف کی اقسام میں ہیں، صحابی، تابعی کی تعریف، نیز مرفوع موقوف اور مقطوع کا تعلق تینوں سے ہے وغیرہ وغیرہ۔

******

النّوعُ الرابعُ : مَعرِفَةُ المُسنَدِ

چوتھی نوع حدیث مسند کی معرفت کے بیان میں

ذَكَرَ أَبُو بَكْرٍ الْخَطِيبُ الْحَافِظُ رَحِمَهُ اللّٰهُ : أَنَّ الْمُسْنَدَ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ هُوَ الَّذِى اتَّصَلَ إِسْنَادُهُ مِنْ رَاوِيهِ إلى مُنْتَهَاهُ، وَأَكْثَرُ مَا يُسْتَعْمَلُ ذٰلِكَ فِيمَا جَاءَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ دُونَ مَا جَاءَ عَنِ الصَّحَابَةِ وَغَيْرِهِمْ .

وَذَكَرَ أَبُو عُمَرَ بْنُ عَبْدِ الْبَرِّ الْحَافِظُ : أَنَّ الْمَسْنَدَ مَا رُفِعَ إلى النَّبِيِّ ﷺ خَاصَّةً، وَقَدْ يَكُونُ مُتَّصِلًا مِثْلَ ''مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضی اللہ عنہ، عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ''، وَقَدْ يَكُونُ مُنْقَطِعًا مِثْلَ ''مَالِكٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضی اللہ عنہ، عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ '' ، فَهٰذَا مُسْنَدٌ ؛ لِأَنَّهُ قَدْ أُسْنِدَ إلى رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ مُنْقَطِعٌ؛ لِأَنَّ الزُّهْرِيَّ لَمْ يَسْمَعْ مِنَ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُما .

وَحَكَى أَبُو عُمَرَ عَنْ قَوْمٍ أَنَّ الْمُسْنَدَ لَا يَقَعُ إِلَّا عَلَى مَا اتَّصَلَ مَرْفُوعًا إلى النَّبِيِّ ﷺ .

قُلْتُ : وَبِهٰذَا قَطَعَ الْحَاكِمُ أَبُو عَبْدِ اللّٰهِ الْحَافِظُ، وَلَمْ يَذْكُرْ فِي كِتَابِهِ غَيْرَهُ . فَهٰذِهِ أَقْوَالٌ ثَلَاثَةٌ مُخْتَلِفَةٌ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ : حافظ ابوبکر خطیب نے بیان فرمایا کہ: مسند، محدثین کے نزدیک وہ ہے جس کی سند متصل ہو، اس کے راوی (مصنف کتاب) سے لے کر اس کے اخیر تک، اور اکثر اس کا استعمال اس حدیث میں ہوتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو، نہ کہ اس حدیث میں جو صحابہ وغیرہ سے منقول ہو۔

اور حافظ ابوعمر ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مسند وہ حدیث ہے جو خاص طور سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع ہو، وہ کبھی متصل ہوتی ہے جیسے: ''مالك عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم'' اور کبھی منقطع ہوتی ہے، جیسے: مالك عن الزهري، عن ابن عباس رض، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم''.
چنانچہ یہ مسند ہے؛ کیوں کہ اس کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کی گئی ہے، حالاں کہ یہ منقطع ہے؛ کیوں کہ

زہریؒ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے نہیں سنا ہے۔

اور ابوعمر (ابن عبدالبر) نے ہی کچھ لوگوں سے نقل کیا کہ: مسند کا اطلاق صرف اسی حدیث پر ہوتا ہے جو کہ متصل ہو دراں حالے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع بھی ہو۔

میں (ابن صلاح) کہتا ہوں کہ: حافظ ابوعبداللہ حاکمؒ نے اسی پر جزم کیا ہے، اور اپنی کتاب میں اس (تیسرے قول) کے علاوہ کو ذکر ہی نہیں کیا ہے، تو یہ تین مختلف اقوال ہیں، واللہ اعلم۔

تشریح: مسند لغت کے اعتبار سے ''أسند'' کا اسم مفعول ہے، جو نسبت کرنے کے معنی میں آتا ہے، اصطلاحی اعتبار سے اس کا اطلاق حدیث کے وصف کے طور پر بھی ہوتا ہے، اور کتاب کے وصف کے طور پر بھی، حدیث کے وصف کی حیثیت سے حافظ ابن صلاحؒ نے اس کی تین تعریفیں ذکر فرمائی ہیں، جو خطیب بغدادی، ابن عبدالبر اور امام حاکم رحمہم اللہ سے منقول ہیں۔ ان تینوں تعریفات سے پہلے یہ ذہن نشین رکھیں کہ حدیث نام ہے دو چیزوں کے مجموعے کا: سند اور متن کا، ان تعریفات کا ماحصل یہ ہے کہ ''مسند'' متن حدیث کی صفت ہے، چنانچہ خطیب کی تعریف کے بموجب: مسند ہر اس متن کو کہتے ہیں جس کی سند متصل ہو، خواہ وہ کلام کلامِ رسول ہو، یا کلامِ صحابی، یا کلامِ تابعی وغیرہ، لہٰذا خطیب کی ذکر کردہ اس تعریف میں مرفوع، موقوف، مقطوع سب داخل ہیں بشرطے کہ ان کی سند متصل ہو، ابتداء سے انتہاء تک کوئی راوی ساقط نہ ہو، البتہ خطیبؒ نے استعمال کے اعتبار سے فرق بیان کیا کہ مسند کا عموماً اطلاق حدیثِ مرفوع کے لیے ہوتا ہے اور موقوف ومقطوع کے لیے بہت کم ہوتا ہے۔ خطیب کی اصل عبارت یہ ہے: **وصفُهم الحديث بأنه مسند، يريدون أنّ إسناده متصل بين راويه وبين من أُسنِد عنه ؛ إلا أن أكثر استعمالهم هٰذه العبارة هو في ما أسند عن النبي صلى الله عليه وسلم خاصةً** .(الكفاية فی علم الروایة ص ۳۹)

حافظ ابن عبدالبرؒ کے نزدیک مسند مرفوع کے مرادف لفظ ہے، خواہ اس کی سند متصل ہو، یا مرسل، یا منقطع، یا معضل یا معلق، چنانچہ انھوں نے متعدد ایسی مرفوع احادیث پیش فرمائی ہیں جو کہ مرسل یا منقطع ہیں۔ (التمہید ۱/ ۲۱)۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ابن عبدالبر کا قول محدثین کے اِن تصریحات کے خلاف ہے جن میں وہ یہ کہتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ: ''**هذا حديث أسنده فلان، وأرسله فلان**'' اس لئے کہ ''**أسنده فلان**'' سے ان کی مراد حدیث کا متصل السند ہونا، اور ''**أرسله فلان**'' سے اس کا غیر متصل ہونا ہوتا ہے۔ (النكت علی كتاب ابن الصلاح ۱/ ۵۰٦)

حافظ ابن عبدالبرؒ نے ایک دوسری بات اورنقل فرمائی جو درحقیقت جمہور کا قول ہے۔ اور امام حاکم نے اس کو ذکر فرمایا ہے اور اسی پر اعتماد ظاہر فرمایا ہے، اور اسی قول کو حافظ ابن حجر نے ''نزہۃ النظر'' میں تفصیل کے ساتھ ذکر فرمایا ہے کہ مسند جمہور کے نزدیک نام ہے مرفوع متصل کا، یعنی: وہ مرفوع حدیث جس کی سند متصل ہو، لہٰذا مرفوع کی قید سے موقوف ومقطوع خارج ہوگئیں، اسی طرح متصل کی قید سے مرسل، منقطع اور معضل وغیرہ مسند ہونے سے خارج ہوگئیں۔

النّوعُ الخامِسُ : مَعرِفَةُ المُتصلِ

پانچویں نوع متصل کی معرفت کے بیان میں

وَيُقَالُ فِيهِ أَيْضًا: الْمَوْصُولُ، وَمُطْلَقُهُ يَقَعُ عَلَى الْمَرْفُوعِ وَالْمَوْقُوفِ . وَهُوَ الَّذِى اتَّصَلَ إِسْنَادُهُ، فَكَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ رُوَاتِهِ قَدْ سَمِعَهُ مِمَّنْ فَوْقَهُ، حَتَّى يَنْتَهِيَ إلى مُنْتَهَاهُ . مِثَالُ الْمُتَّصِلِ الْمَرْفُوعِ مِنَ الْمُوَطَّأ : ''مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ رضي الله عنه، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ'' . وَمِثَالُ الْمُتَّصِلِ الْمَوْقُوفِ : مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ ، عَنْ عُمَرَ رضيَ اللّٰهُ عنهُ قَوْلَهُ. وَاللّٰهُ أَعْلَمُ .

ترجمه: متصل کو موصول بھی کہا جاتا ہے اور مطلق لفظ متصل، مرفوع وموقوف دونوں پر صادق آتا ہے، اور وہ وہ حدیث ہے جس کی سند متصل ہو، جس کے رُواۃ میں سے ہر ایک نے اپنے اوپر والے سے سنا ہو یہاں تک کہ سند کے آخر تک پہنچ جائے، موطأ سے متصل مرفوع کی مثال: ''مالك ، عن ابن شهاب عن، سالم بن عبدالله، عن أبيه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم''. اور متصل موقوف کی مثال:''مالك عن نافع عن ابن عمر عن عمر قوله''، یعنی اس سند سے حضرت عمرؓ کا قول منقول ہو، واللہ اعلم۔

تشریح: اس عبارت میں حافظ ابن صلاح متصل کی تعریف کر رہے ہیں کہ متصل نام اس حدیث کا کہ جس میں نیچے سے اوپر تک سلسلۂ سند کی ہر کڑی نے اپنے سے اوپر والے سے اس حدیث کو سنا ہو، خواہ یہ سننا صراحۃً ہو یا حکماً، اسی لئے حافظ ابن جماعۃؒ فرماتے ہیں کہ تعریف میں سماع کے ساتھ اجازت کی بھی قید لگائی جائے تو بہتر ہے، کیوں کہ شیخ سے

اگر حدیث کی تلقی اجازت کے طریقہ پر بھی حاصل ہو جاتی ہے تو حدیث کی سند متصل کہلاتی ہے۔

"إلى منتهاه" کی قید سے یہ بتانا مقصود ہے کہ متصل کا اطلاق صرف مرفوع کے ساتھ ہی خاص نہیں ہے، بل کہ سند کا منتہی کوئی بھی ہوسکتا ہے، لہٰذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابی، تابعی اور تبع تابعی سب ہی کے اقوال وافعال اگر سلسلہ سند کی ہر کڑی مذکور ہو تو متصل کہلائیں گے، خواہ مرفوع ہو یا موقوف، یا مقطوع۔

النّوعُ السّادسُ : مَعرِفَةُ المَرفوعِ

چھٹیں نوع مرفوع کی معرفت کے بیان میں

وَهُوَ :مَا أُضِيفَ إلى رَسُولِ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – خَاصَّةً، وَلَا يَقَعُ مُطْلَقُهُ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ، نَحْوَ الْمَوْقُوفِ عَلَى الصَّحَابَةِ وَغَيْرِهِمْ . وَيَدْخُلُ فِي الْمَرْفُوعِ الْمُتَّصِلُ، وَالْمُنْقَطِعُ، وَالْمُرْسَلُ، وَنَحْوُهَا، فَهُوَ وَالْمُسْنَدُ عِنْدَ قَوْمٍ سَوَاءٌ، وَالِانْقِطَاعُ وَالِاتِّصَالُ يَدْخُلَانِ عَلَيْهِمَا جَمِيعًا. وَعِنْدَ قَوْمٍ يَفْتَرِقَانِ فِي أَنَّ الِانْقِطَاعَ وَالِاتِّصَالَ يَدْخُلَانِ عَلَى الْمَرْفُوعِ، وَلَا يَقَعُ الْمُسْنَدُ إِلَّا عَلَى الْمُتَّصِلِ الْمُضَافِ إلى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

وَقَالَ الْحَافِظُ أَبُو بَكْرِ بْنُ ثَابِتٍ : الْمَرْفُوعُ مَا أَخْبَرَ فِيهِ الصَّحَابِيُّ عَنْ قَوْلِ الرَّسُولِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – أَوْ فِعْلِهِ ، فَخَصَّصَهُ بِالصَّحَابَةِ، فَيَخْرُجُ عَنْهُ مُرْسَلُ التَّابِعِيِّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . قُلْتُ: وَمَنْ جَعَلَ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ الْمَرْفُوعَ فِي مُقَابَلَةِ الْمُرْسَلِ فَقَدْ عَنَى بِالْمَرْفُوعِ الْمُتَّصِلَ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: مرفوع وہ حدیث ہے جو خاص طور سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو، اور مطلق مرفوع اس کے علاوہ پر واقع نہیں ہوتا، جیسے وہ حدیث جو صحابہ وغیرہ پر موقوف (اس پر مرفوع نہ بولا جائے گا) اور مرفوع میں متصل، منقطع اور مرسل وغیرہ اوصاف داخل ہوتے ہیں، چنانچہ مرفوع اور مسند ایک قوم کے نزدیک برابر ہیں اور اتصال وانقطاع دونوں اوصاف ان دونوں کو لاحق ہوتے ہیں۔ اور کچھ لوگوں (جمہور) کے نزدیک دونوں الگ الگ ہیں اِس

بات میں کہ اتصال وانقطاع مرفوع پر تو داخل ہوتے ہیں، مگر مسند کا اطلاق صرف اس متصل السند پر ہوتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو۔

اور حافظ ابوبکر بن ثابت (خطیب بغدادیؒ) فرماتے ہیں کہ: مرفوع وہ حدیث ہے جس میں صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل کی خبر دے، چنانچہ انھوں نے مرفوع کو صحابہ کے ساتھ خاص کر دیا، لہٰذا اس سے تابعی کی مرسل حدیث جس کو وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرے نکل جائے گی، میں (ابن صلاح) کہتا ہوں کہ محدثین میں سے جن حضرات نے مرفوع کو مرسل کے مقابل ٹھہرایا؛ انھوں نے مرفوع سے متصل (کا معنی) مراد لیا ہے۔

فائدہ: مرفوع "رَفَعَ" کا اسم مفعول ہے، جس کے معنی ہیں اٹھایا ہوا، اور اس کو مرفوع کہنا جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقام رفیع کی طرف نسبت کی وجہ سے ہے۔ (تیسیر مصطلح الحدیث ص ۱۶۰)

تشریح: مرفوع، موقوف اور مقطوع یہ متن کے اوصاف میں سے ہیں، حافظ ابن صلاحؒ یہاں سے ان تینوں کی تعریفات ذکر فرمانا چاہتے ہیں۔ مرفوع اصطلاح کے اعتبار سے کہا جاتا ہے: "ما اضیف إلی النبی صلی اللّٰه علیه وسلم من قول أو فعل أو تقریر أو صفة سواء اضافه إلیه صحابی أو تابعی أو من بعده". یعنی وہ حدیث جس کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہو، اب چاہے اس کا ناقل صحابی ہو، یا تابعی ہو، یا تبع تابعی، یعنی منسوب کرنے والے اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مابین سماع ولقاء ہو یا نہ ہو، اسی طرح نقل کی جانے والی چیز خواہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہو، یا آپ کا فعل، یا آپ کی تقریر، یا آپ کی صفت، اس کو حدیث مرفوع کہا جائے گا، حتیٰ کہ مصنفینِ کتبِ حدیث اگر سند ذکر کیے بغیر "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کہیں تو وہ بھی مرفوع ہی کہلائے گا، اگرچہ معلق ہوگا۔ (تیسیر مصطلح الحدیث: ص ۱۶۰، ظفر الأمانی ص ۲۱۰)

"**ولا یقع مطلقه إلخ**": سے فرمانا چاہتے ہیں کہ مرفوع جب مطلق بولا جاتا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب اقوال وافعال وغیرہ پر ہی بولا جاتا ہے۔ صحابی یا تابعی کے قول وفعل کو حدیثِ مرفوع نہیں کہتے؛ جیسا کہ مرفوع کی وجہ تسمیہ کا بھی یہی تقاضا ہے، کیوں کہ خلق خدا میں رفیع علی الاطلاق آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہی ذات مبارک ہے، اس لیے مرفوع علی الاطلاق آپ ہی سے منسوب اقوال وافعال ہونے چاہئیں۔

"**ویدخل فی المرفوع المتصل والمنقطع إلخ**": یعنی مرفوع میں چونکہ اتصال شرط نہیں ہے لہٰذا مرسل

منقطع معضل معلق مدلس کا عنعنہ یہ سب مرفوع میں داخل ہیں۔

"**فهو والمسند عند قوم سواء**" : حافظ ابن عبدالبر کا مسلک تفصیلی طور سے مسند کی بحث میں نقل کیا جا چکا ہے کہ ان کے نزدیک مسند اور مرفوع دونوں ایک ہیں، لہٰذا جس طرح مرفوع، متصل و منقطع ہوگی اسی طرح مسند بھی ان کے نزدیک متصل و منقطع ہوگی۔

"**وعند قوم يفترقان إلخ**": یہ جمہور کا مسلک ہے، کہ مسند میں اتصال شرط ہے، لہٰذا منقطع اس میں داخل نہ ہوگی؛ البتہ مرفوع میں اتصال شرط نہیں، اس لئے مرفوع منقطع وغیرہ سے متصف ہوسکتی ہے۔

"**وقال الحافظ أبوبكر بن ثابت إلخ**" : خطیب بغدادی نے صحابی کی ذکر کردہ روایت کو تو مرفوع کہا ہے؛ البتہ اگر تابعی یا تبع تابعی نبی کا قول و عمل نقل کرے تو اس کو مرفوع نہیں مانتے، علّامہ سیوطی حافظ ابن حجر سے نقل فرماتے ہیں کہ خطیب بغدادی نے صحابی کا تذکرہ قید احترازی کے طور پر نہیں کیا بلکہ یہ قید اتفاقی ہے، چوں کہ عموماً آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال اور تقریرات کے ناقل صحابہ ہی ہیں اس لیے خطیب نے تغلیباً صحابہ کا تذکرہ کیا ہے، اس اختصاص سے تابعین یا اتباعِ تابعین کی ذکر کردہ روایات مرفوع ہونے سے نکالنا مقصود نہیں ہے۔(تدریب ۹۵/۱)

"**قلت ومن جعل من أهل الحديث إلخ**": یہاں سے ایک اشکال اور اس کا جواب پیش فرما رہے ہیں، اشکال یہ ہے کہ بعض محدثین کسی روایت کی علت بیان کرتے ہوئے "**رفعه فلان، وأرسله فلان**"، فرماتے ہیں تو ایسا لگتا ہے کہ ان کے نزدیک مرفوع کا متصل ہونا ضروری ہے، اگر متصل نہ ہو تو اس کے مقابل میں وہ مرسل کا لفظ بولتے ہیں، حالاں کہ مرفوع کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو نبی ﷺ کی طرف منسوب ہو، خواہ سند متصل ہو یا منقطع و مرسل۔

جواب یہ ہے کہ مرفوع کے مقابل میں مرسل کا ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ انھوں نے مرفوع سے مطلق مرفوع مراد نہیں لیا ہے، بل کہ وہ مرفوع مراد لیا ہے جس کی سند متصل ہو، گویا وہاں صرف وصل وارسال کا تقابل دکھانا مقصود ہوتا ہے، نہ کہ مطلق مرفوع اور غیر مرفوع کا تقابل۔

*****

النوع السابع: معرفة الموقوف

ساتویں نوع موقوف کی معرفت کے بیان میں

وَهُوَ مَا يُرْوَى عَنِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ مِنْ أَقْوَالِهِمْ أَوْ أَفْعَالِهِمْ وَنَحْوِهَا، فَيُوقَفُ عَلَيْهِمْ، وَلَا يُتَجَاوَزُ بِهِ إِلَى رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

ثُمَّ إِنَّ مِنْهُ مَا يَتَّصِلُ الإِسْنَادُ فِيهِ إِلَى الصَّحَابِيِّ، فَيَكُونُ مِنَ الْمَوْقُوفِ الْمَوْصُولِ .وَمِنْهُ مَا لَا يَتَّصِلُ إِسْنَادُهُ، فَيَكُونُ مِنَ الْمَوْقُوفِ غَيْرِ الْمَوْصُولِ، عَلَى حَسَبِ مَا عُرِفَ مِثْلُهُ فِي الْمَرْفُوعِ إِلَى رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ .

وَمَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ تَخْصِيصِهِ بِالصَّحَابِيِّ فَذَلِكَ إِذَا ذُكِرَ الْمَوْقُوفُ مُطْلَقًا، وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ مُقَيَّدًا فِي غَيْرِ الصَّحَابِيِّ، فَيُقَالُ : حَدِيثُ كَذَا وَكَذَا، وَقَفَهُ فُلَانٌ عَلَى عَطَاءٍ ، أَوْ عَلَى طَاوُسٍ، أَوْ نَحْوَ هَذَا ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ .

وَمَوْجُودٌ فِي اصْطِلَاحِ الْفُقَهَاءِ الْخُرَاسَانِيِّينَ تَعْرِيفُ الْمَوْقُوفِ بِاسْمِ الأَثَرِ، قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ الْفُورَانِيُّ مِنْهُمْ فِيمَا بَلَغَنَا عَنْهُ : الْفُقَهَاءُ يَقُولُونَ : الْخَبَرُ مَا يُرْوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَالأَثَرُ مَا يُرْوَى عَنِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ .

ترجمہ: حدیث موقوف وہ اقوال وافعال وغیرہ ہیں جو صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہوں اور ان ہی پر ہی روک دیئے جائیں، ان سے آگے بڑھا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک نہ پہنچائے جائیں، پھر ان میں سے بعض کی سند صحابی تک متصل ہوتی ہے، چنانچہ وہ موقوفِ متصل میں سے ہو جاتی ہے، اور بعض ایسی ہوتی ہیں جن کی سند متصل نہیں ہوتی، چنانچہ وہ غیر متصل موقوف میں سے ہو جاتی ہے، اسی تفصیل کے مطابق جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب مرفوع حدیث کے بیان معلوم ہو چکی۔ واللہ اعلم

اور جو ہم نے صحابی کے ساتھ موقوف کے خاص کیے جانے کی بات کہی ہے؛ تو یہ اس وقت ہے جب کہ موقوف مطلقاً بولا جائے، اور کبھی غیر صحابی میں موقوف کا استعمال قید کے ساتھ کر دیا جاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ: فلانی حدیث

کو، فلاں شخص نے عطاء پر یا طاؤس پر موقوف کردیا ہے، وغیرہ۔

جب کہ خراسانی فقہاء کی اصطلاح میں موقوف کا تعارف اثر کے نام سے پایا جاتا ہے، ان میں سے شیخ ابوالقاسم فورانیؒ جیسا کہ ہمیں ان کے حوالے سے معلوم ہوا، فرماتے ہیں کہ: فقہاء کہتے ہیں کہ خبر وہ ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو، اور اثر وہ ہے جو صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہو۔

تشریح: اِس عبارت میں حدیث موقوف کی تعریف، اس کا استعمال اور اس سے متعلق اصطلاح کو ذکر فرمارہے ہیں، حدیث موقوف وہ حدیث ہے جس کی صحابی کی طرف نسبت کی گئی ہو؛ خواہ وہ صحابی کا قول ہو؛ یا فعل؛ یا تقریر، لہٰذا صحابی کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، یا تابعین و تبع تابعین کے اقوال وغیرہ کو حدیث موقوف نہ کہیں گے۔

"**ثم إن منه مایتصل الإسناد فیه إلخ**": اس عبارت میں موقوف کی اقسام بیان فرمارہے ہیں کہ: حدیث موقوف بھی مرفوع کی طرح متصل اور غیر متصل کی طرف منقسم ہوتی ہے، لہٰذا صحابی تک پہونچنے والی سند اگر متصل ہو تو وہ موقوف متصل کہی جائے گی، ورنہ موقوفِ منقطع۔

"**وماذکرناہ من تخصیصه بالصحابي**": یعنی حدیث موقوف صرف صحابی کے قول وعمل اور تقریر کو کہتے ہیں، یہ اس وقت ہے جب کہ مطلقاً لفظِ موقوف بلا قید کے بولا جائے؛ البتہ غیر صحابی کے اقوال وافعال پر بھی بولا جاسکتا ہے، مگر شرط یہ ہے کہ اس کے ساتھ مقید کردیا جائے، مثلاً یوں بولا جائے: **هٰذا موقوف علی عطاء**، یا **وقفه معمر علی الزهري**، کہ اس حدیث کو معمر نے زہری پر موقوف کردیا، یعنی ان کے قول کے طور پر روایت کیا ہے۔

"**وموجود فی اصطلاح الخراسانیین**": یہاں سے مصنفؒ اثر اور خبر کی اصطلاح بیان فرمارہے ہیں، مصنفؒ نے اثر اور خبر کے تعلق سے بہت مختصر گفتگو فرمائی ہے، جب کہ استعمالِ محدثین میں حدیث، سنت، خبر اور اثر کے الفاظ بکثرت آتے ہیں، بسا اوقات معلوم ہوتا ہے یہ سب ہم معنی ہیں اور بسا اوقات ان میں فرق بھی محسوس ہوتا ہے، اس لئے ان کے اصطلاحی مفاہیم اور ان میں باہمی فرق پر یہاں قدرے وضاحت سے گفتگو مناسب معلوم ہوتی ہے:

واضح رہے کہ چار الفاظ ہیں (۱) حدیث (۲) خبر (۳) اثر (۴) سنت۔

حدیث تو جمہور محدثین کی اصطلاح میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل، تقریر اور اوصاف واحوال کو کہا جاتا ہے، نیز حضرات محدثین کے نزدیک حدیث اور سنت مرادف الفاظ ہیں، البتہ اصولیین اور فقہاء کے نزدیک

سنت کا مفہوم حدیث کے مفہوم سے قدرے مختلف ہے جس کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

شیخ محمود طحان فرماتے ہیں: **الحدیث اصطلاحًا: ما أُضیف إلی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم من قول أو فعل أو تقریر أو صفة.** (تیسیر مصطلح الحدیث ص ١٧)

شیخ عبدالحق صاحب محدث دہلوی صحابی کے قول وفعل اور تقریر کو اسی طرح تابعین کے اقوال وافعال اور تقریرات کو بھی حدیث میں داخل فرماتے ہیں۔ بس اتنا فرق ہے کہ اوّل کو مرفوع ثانی کو موقوف اور ثالث کو مقطوع کہتے ہیں۔

خبر کے سلسلے میں تین اقوال ہیں:

(١) بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ حدیث کے مترادف ہے۔

(٢) بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ حدیث کے مغایر ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول کو حدیث، اور غیر نبی سے منقول کو خبر کہتے ہیں۔

(٣) خبر حدیث سے عام ہے؛ بایں طور کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو تو حدیث بھی ہے اور خبر بھی، اور جو غیر نبی سے منقول ہو وہ صرف خبر ہے حدیث نہیں، الغرض دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ (توجیہ النظر ص ٤٠، تیسیر مصطلح الحدیث ص ١٨)

اثر: لغت کے اعتبار سے علامت، نقشِ قدم اور باقی ماندہ کے معنی میں آتا ہے۔ نیز ''روایت کرنے'' کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ''**الأدعیة الماثورة**''، منقول دعائیں۔ اصطلاح کے اعتبار سے اس میں دو قول ہیں:

(١) خبر اور حدیث کے مترادف ہے، یعنی جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو وہ بھی اور جو غیر نبی سے منقول ہو وہ بھی دونوں اثر کا مصداق ہیں، چنانچہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے ''**شرح معانی الآثار**'' کتاب کا نام رکھا جب کہ اس میں مرفوع وموقوف دونوں طرح کی حدیثیں ہیں۔ اسی طرح ابو جعفر طبری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب کا نام ''**تهذیب الآثار**'' رکھا جب کہ اس میں مرفوعات اصلًا اور موقوفات ضمناً کثیر تعداد میں مذکور ہیں۔ اسی طرح امام سیوطی نے ''**الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**'' لکھی جس میں آیات کی تفسیر مرفوع وغیر مرفوع ہر طرح کی روایات سے کرتے ہیں، معلوم ہوا کہ خبر اور اثر دونوں مترادف ہیں۔ (تیسیر مصطلح الحدیث ص ١٨)

(۲) اثر حدیث کے مغایر ہے۔ فالأثر ماأضیف إلی الصحابة والتابعین رضی الله عنهم من أقوال وأفعال، والحدیث ماأضیف إلی النبي صلی اللّٰه علیه وسلم'' کہ صحابہ وتابعین وغیرہم سے منقول افعال واقوال اثر ہیں، اور خاص نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول افعال واقوال وغیرہ کو حدیث کہتے ہیں، اور اسی کو مصنف رحمہ اللہ نے یہاں بیان فرمایا ہے۔

کیا حدیث موقوف حجت ہے؟

موقوفات یعنی آثار صحابہ کو بعض لوگوں نے مطلقاً حجت مانا ہے، اور بعض حضرات نے ان کی حجیت کا مطلقًا انکار کیا ہے؛ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ نہ مطلقًا حجت ہیں اور نہ ہی مطلقًا غیر حجت، بل کہ اس میں تفصیل ہے، جس کو مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے تفصیل سے بیان فرمایا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ: صحابی کا قول وفعل دوسرے صحابی پر حجت نہیں ہے؛ البتہ صحابہ کے علاوہ لوگوں پر حجت ہوگا جب کہ دیگر صحابہ بھی اس کی موافقت کریں یا سکوت فرمائیں، کیوں کہ یہ یا تو اجماعِ صریح یا اجماعِ سکوتی کے حکم میں ہوتا ہے۔

اور اگر کسی مسئلہ میں صحابہؓ کے مابین اختلاف ہو تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ قولِ صحابی غیر مدرک بالقیاس ہوگا، یعنی ایسی بات ہوگی جو قیاس واجتہاد سے نہیں کہی جاسکتی، یا مدرک بالقیاس ہوگی، پہلی صورت میں بالاتفاق حجت ہے، ائمہ اربعہ، ان کے متبعین اور حضرات محدثین کا تقریباً اس پر اتفاق ہے، البتہ بعض حضرات نے یہ قید لگائی ہے کہ وہ صحابی اسرائیلیات سے نہ بیان کرتا ہو۔

دوسری صورت کہ صحابی کا قول وفعل مدرک بالقیاس ہو؛ تو اس کے حجت ہونے میں فقہاء میں اختلاف ہے، حنفیہ اور شافعیہ دونوں طبقوں میں دونوں طرح کی آراء پائی جاتی ہیں، البتہ اس پر اتفاق ہے کہ اگر اثر صحابی کے خلاف کوئی مرفوع صریح حدیث مخالف ہو تو اثر صحابی حجت نہیں ہوگا، معلوم ہوا کہ آثار صحابہ کے متعلق یہ نظریہ کہ وہ مطلقاً حجت نہیں ہیں، یا مطلقاً حجت ہیں؛ صحیح نہیں ہے، اسی طرح آثار صحابہؓ کے ساتھ آثار تابعین کی بھی بہت کچھ اہمیت ہے، دونوں سے متعلق کچھ مزید وضاحت مقطوع کے بیان کے بعد ملاحظہ فرمائیں۔ (نیز دیکھیں: ظفر الامانی ص ۳۲۱ تا ۳۳۱)

****

النوع الثامن: معرفة المقطوع

آٹھویں نوع مقطوع کی معرفت کے بیان میں

وَهُوَ غَيْرُ الْمُنْقَطِعِ الَّذِي يَأْتِي ذِكْرُهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى، وَيُقَالُ فِي جَمْعِهِ: الْمَقَاطِعُ وَالْمَقَاطِيعُ . وَهُوَ: مَا جَاءَ عَنِ التَّابِعِينَ مَوْقُوفًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْوَالِهِمْ أَوْ أَفْعَالِهِمْ . قَالَ الْخَطِيبُ أَبُو بَكْرٍ الْحَافِظُ فِي جَامِعِهِ : مِنَ الْحَدِيثِ الْمَقْطُوعُ . وَقَالَ : الْمَقَاطِعُ هِيَ الْمَوْقُوفَاتُ عَلَى التَّابِعِينَ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

قُلْتُ : وَقَدْ وَجَدْتُ التَّعْبِيرَ بِالْمَقْطُوعِ عَنِ الْمُنْقَطِعِ غَيْرِ الْمَوْصُولِ فِي كَلَامِ الإِمَامِ الشَّافِعِيِّ، وَأَبِي الْقَاسِمِ الطَّبَرَانِيِّ، وَغَيْرِهِمَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: مقطوع اس منقطع کے علاوہ چیز ہے جس کا بیان ان شاء اللہ آگے آئے گا۔ اور اس کی جمع کے سلسلے میں مقاطیع اور مقاطع دونوں لفظ بولے جاتے ہیں (اگرچہ مقاطع خلاف قیاس ہے)۔

اور مقطوع تابعین کے وہ اقوال و افعال ہیں جو انھیں پر موقوف ہو کر آئیں، حافظ ابوبکر خطیب بغدادیؒ نے ''الجامع لاخلاق الراوي و آداب السامع'' میں فرمایا ہے کہ: حدیث کی ایک قسم مقطوع ہے، پھر فرمایا کہ مقاطع (مقطوعات) وہ احادیث ہیں جو تابعین پر رک جائیں، واللہ اعلم۔ میں کہتا ہوں کہ: میں نے امام شافعیؒ اور ابوالقاسم طبرانیؒ وغیرہ کے کلام میں مقطوع کی تعبیر اس منقطع کے متعلق پائی ہے جو موصول کے علاوہ ہوتی ہے۔

تشریح: مقطوع اسم مفعول کا صیغہ ہے، جو قطع (بمعنی کاٹنا) سے مشتق ہے، قطع وصل کی ضد ہے، جس کے معنی جوڑنے کے آتے ہیں، اصطلاحی تعریف: ''هو ما أضيف إلى التابعی أو من دونه من قول أو فعل''، مقطوع وہ حدیث کہلاتی ہے کہ جس کی تابعی یا تابعی کے نیچے کے کسی شخص کی طرف نسبت کی گئی ہو، گویا مقطوع کلام کی صفت ہے، سند کی نہیں، مقطوع کو مقطوع کہنے کی وجہ یہ ہے کہ کلام کے سلسلۂ سند کو بہت نیچے روک دیا گیا، آگے نہیں بڑھنے دیا گیا کہ وہ صحابی یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچ سکے۔

''وھو غیر المنقطع إلخ'' اس عبارت سے منقطع اور مقطوع میں فرق بیان فرمایا ہے، بایں طور سے کہ منقطع تو سند کی صفت ہے اور مقطوع کلام کی، منقطع مرفوع وموقوف بھی ہوسکتی ہے جب کہ سند متصل نہ ہو، اور مقطوع مرفوع وموقوف نہیں ہوسکتی۔

مقطوع تابعی یا تبع تابعی کا قول بھی ہوتا ہے جیسے: **قال الحسن البصري في الصلاة خلف المبتدع : صلِّ وعليه بدعته.** کہ بدعتی کے پیچھے نماز پڑھ لو اس کی بدعت کا وبال اس کے سر ہوگا۔(البخاری کتاب الاذان، باب امامة المفتون والمبتدع)

نیز اس کا فعل بھی ہوسکتا ہے، جیسے: **قال ابراھیم بن محمد بن المنتشر : كان مسروق يرخي السِّتر بينه وبين أهله، ويُقبل على صلاته ويخليهم ودنياهم.** کہ حضرت مسروقؒ اپنے اور اپنے گھر والوں کے درمیان پردہ حائل کر کے اپنی نماز میں لگ جاتے تھے اور انھیں اور ان کی دنیا سمیت چھوڑ دیتے تھے۔(رواہ ابو نعیم فی حلیة الاولیاء ۹۶/۲)

''**قلت قدوجدت التعبير بالمقطوع عن المنقطع إلخ**'': جیسا کہ یہ بات آچکی ہے کہ مقطوع اور منقطع میں فرق ہے؛ بلکہ دونوں میں تباین کی نسبت ہے۔ مقطوع متن کے مباحث میں سے ہے اور منقطع سند کے مباحث میں سے؛ لیکن بعض لوگ ایک کا دوسرے پر اطلاق کرتے ہیں۔ جیسے امام شافعی، ابوالقاسم طبرانی اور دار قطنی وغیرہ۔

جہاں تک حضرت امام شافعی کا مقطوع کو منقطع کہنا ہے تو یہ قیام اصطلاح سے پہلے تھا؛ البتہ طبرانی وغیرہ کی طرف سے ایک کا دوسرے پر اطلاق کرنا اصطلاح سے صرف نظر کرنے کے مرادف ہے، اصطلاح بن جانے کے بعد استعمال میں اس کا لحاظ رکھنا چاہیے۔

مقطوع کا حکم

حدیثِ مقطوع احکامِ شرعیہ میں حجت نہیں ہوتی؛ اس لیے کہ یہ ایک مسلمان کا قول وفعل ہے جو دوسرے پر حجت نہ ہوگا؛ البتہ اگر اس کے رفع پر کوئی قرینہ ہو تو اس وقت اس کا حکم مرفوعِ مرسل کا ہوگا۔(تیسیر مصطلح الحدیث ص ۱۶۸)

حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: ''**ما جاء عن رسول الله ﷺ فعلى الرأس والعين، وما جاء عن الصحابة رضي الله عنهم ؛ تخيَّرنا، وما جاء عن التابعين فهم رجال ونحن رجال**''. یعنی

جو کچھ رسول اللہ ﷺ سے نقل ہو کر آئے وہ تو سر آنکھوں پر، جو صحابہ رضی اللہ عنہم سے آئے اس میں ہم انتخاب کریں گے، اور جو کچھ تابعین کی طرف سے آئے تو وہ بھی رجال تھے اور ہم بھی رجال ہیں، یعنی ہم لازماً اسی کے اختیار کرنے کے پابند نہیں۔(ظفر الأماني ص ۳۳۹)

اور علامہ ابن نجیم مصری "فتح الغفار" (۱۴۰/۲) میں فرماتے ہیں کہ صحابہ کا قول سماع کے احتمال اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت، نیز نزولِ قرآن کے مشاہدہ کی برکت سے اصابت رائے کے رجحان کی وجہ سے حجت ہے؛ البتہ تابعین کے حق میں ان تمام احتمالات کے فقدان کی وجہ سے مطلقاً حجیت کی بات نہ ہوگی، علامہ شمس الائمہ اس سلسلہ میں اختلاف ذکر کر کے فرماتے ہیں کہ اگر تابعین کا فتویٰ صحابہ کے زمانے میں ظاہر ہو جائے تو اس کی حیثیت بھی صحیح قول کے مطابق فتاویٰ صحابہؓ کی سی ہوگی۔(ظفر الأماني ص ۳۴۰)

آثارِ صحابہ وتابعین کی اہمیت اور کچھ غور طلب پہلو:

یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ بعض حضرات ہر مسئلہ کی دلیل میں مرفوع حدیث کا مطالبہ کرتے ہیں، یا یہ رجحان عمومی طور پر پایا جاتا ہے کہ حدیث مرفوع کے ہوتے ہوئے موقوف (اثر صحابی یا تابعی وغیرہ) کی چنداں اہمیت نہیں ہے، اور بہر صورت مرفوع کو موقوف پر ترجیح دینے کی کوشش ہوتی ہے، حالاں کہ بسا اوقات موقوف بھی کسی نہ کسی مرفوع پر مبنی ہوتی ہے بلکہ متعارض مرفوع کے بالمقابل مضبوط تر دلیل پر مبنی ہوتی ہے، نیز بہت سے مواضع میں مرفوعات میں ناسخ ومنسوخ، اور قابل عمل یا نا قابل عمل کی تعیین موقوفات وآثار کے بغیر ممکن نہیں ہوتی، اسی وجہ سے صدر اول کے علماء و محدثین مرفوعات کے پہلو بہ پہلو موقوفات وآثار کو نہ صرف روایت کرتے تھے بلکہ ان سے استدلال بھی کرتے تھے، اور انھیں احادیث کے زمرہ میں شمار کیا کرتے تھے۔

چنانچہ تاریخ اسلام کی پہلی اور دوسری صدیاں اسی طرزِ تالیف اور انداز تدوین سے مانوس تھیں، اور عمومی طور سے مضامین فقہیہ پر احادیث مبارکہ کو جمع کیا جاتا تھا، زمانہ خیر القرون کا تھا اس لیے سند کا اتصال بھی ضروری نہیں سمجھا جاتا تھا، بلکہ مراسیل بھی قبول کی جاتی تھیں، اور موقوفات ومقطوعات (آثارِ صحابہ وتابعین) کو بھی اسی اہمیت سے لیا جاتا تھا جس اہمیت سے مرفوعات کو لیا جاتا تھا، اس دور کے مصنّفین کا انداز تصنیف یہ تھا کہ کسی ایک باب سے متعلق حدیثوں کو

ایک باب میں جمع کرتے پھر مختلف ابواب کو اپنے اپنے ذوق کے اعتبار سے مرتب کر دیتے تھے۔اس دور میں جو کتابیں تصنیف کی گئی ہیں وہ ''مصنف''، ''سنن''، ''موطأ'' اور ''جامع'' کے ناموں سے جانی جاتی ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے ''**الإنصاف في بيان سبب الاختلاف**'' اور ''**حجة الله البالغة**'' میں اس دور کے تصنیفی امتیاز اور عمل بالسنۃ کے سلسلہ میں ان کے عمومی ذوق ورجحان پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''اس طبقہ کے علماء کا طرز عمل ایک دوسرے سے ملتا جلتا تھا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث، خواہ وہ مرسل ہو یا مسند دونوں سے استدلال کیا جائے۔ نیز صحابہ اور تابعین کے اقوال سے استدلال کیا جائے کیوں کہ ان کے علم میں یہ اقوال یا تو خود آں حضرت ﷺ کی احادیث کے طور پر منقول تھے جن کو انھوں نے مختصر کر کے موقوف بنالیا تھا، (چنانچہ ابراہیم نخعیؒ نے ایک موقع پر جب کہ انھوں نے یہ حدیث روایت کی تھی کہ آں حضرت ﷺ نے محاقلہ اور مزابنہ سے منع فرمایا ہے اور ان سے کہا گیا تھا کہ کیا تمہیں اس کے سوا اور کوئی حدیث آں حضرت ﷺ سے یاد ہی نہیں؟ کہا تھا کہ کیوں نہیں، لیکن میں یہ کہتا ہوں کہ: '' **قال عبد الله**'' اور '' **قال علقمة**'' مجھے زیادہ پسند ہے، اسی طرح امام شعبیؒ نے جس وقت ان سے ایک حدیث کی بابت سوال کیا گیا اور کہا گیا کہ اس کو رسول اللہ ﷺ تک مرفوع کر دیا جائے تو یہ جواب دیا تھا کہ نہیں مرفوع نہ کرو، ہم کو یہ زیادہ محبوب ہے کہ پیغمبر ﷺ کے بعد کے کسی شخص سے اس کو نقل کیا جائے کیوں کہ اگر روایت میں کچھ کمی بیشی ہوگی تو وہ بعد کے شخص پر ہی ہوگی)

یا پھر حکم منصوص سے ان کا استنباط انھوں نے خود اپنے اجتہاد سے کیا تھا، اور ہر صورت میں صحابہ اور تابعین اپنے طرز عمل کے اعتبار سے بعد کے آنے والوں سے کہیں بہتر اور کہیں زیادہ صائب الرائی اور علم کے اعتبار سے سب سے بڑھ چڑھ کر تھے، لہٰذا سوائے اس صورت کے کہ ان کے باہم کسی مسئلہ میں اختلاف ہو اور آں حضرت ﷺ کی حدیث ان کے قول کے صریح خلاف موجود ہو ہر حال میں ان کے اقوال پر عمل کرنا لازم ہے۔

اور جس صورت میں کسی مسئلہ کے اندر رسول اللہ ﷺ کی احادیث مختلف ہوتیں تو اقوال صحابہ کی طرف رجوع کرتے تھے، اگر صحابہ کسی حدیث کے منسوخ ہونے کے قائل ہوتے یا اس کو ظاہری معنی سے پھیر دیتے، یا اس بارے میں کچھ صراحت نہ کرتے لیکن ترکِ حدیث پر اور اس کے بموجب عمل نہ کرنے پر متفق ہوتے تو یہ بات بھی اس حدیث میں بمنزلہ کسی علت کے ظاہر کرنے یا اس کے منسوخ ہونے یا اس کی تاویل کا حکم دینے کے تھی، بہر حال ان سب صورتوں میں اس طبقہ کے علماء نے صحابہ ہی کا اتباع کیا،

اور یہی وجہ ہے کہ امام مالکؒ نے کتے کے برتن میں منہ ڈالنے پر سات مرتبہ دھونے کا حکم دینے والی حدیث کے سلسلہ میں فرمایا: ”جاء هذا الحديث و لا أدری ما حقيقته“(یہ روایت تو آئی ہے لیکن مجھے معلوم نہیں کہ اس کی حقیقت کیا ہے)، امام مالک کے فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ میں نے فقہاء کو اس پر عمل کرتے نہیں دیکھا۔

اور جب صحابہ اور تابعین کے مذاہب بھی کسی مسئلہ میں مختلف ہوتے تو ہر عالم کے نزدیک اپنے اہل شہر اور اپنے ہی اساتذہ کا مذہب پسندیدہ تھا، کیوں کہ وہ ان کے صحیح اور غیر صحیح اقوال سے زیادہ باخبر ہوتا اور جو اصول کہ ان اقوال کے مناسب ہوتے ان کو زیادہ محفوظ رکھتا تھا، پھر شاہ صاحبؒ اہل مدینہ، اہل مکہ اور اہل کوفہ کے تعلق سے کچھ مثالیں پیش کر کے فرماتے ہیں:

پھر اگر اہل شہر کسی مسئلہ پر متفق ہوتے تو اس طبقہ کے علماء اس کو دانتوں سے پکڑتے تھے، چنانچہ ایسے ہی مسائل کے بارے میں امام مالکؒ فرمایا کرتے ہیں: ”**السنة التی لا اختلاف فيها عندنا**“، (یعنی یہ وہ سنت ہے کہ جس کے بارے میں ہمارے یہاں کچھ بھی اختلاف نہیں)

اور جب اہل شہر میں بھی اختلاف ہوتا تو سب سے قوی اور سب سے راجح قول کو لیتے تھے، خواہ یہ قوت کثرتِ قائلین سے حاصل ہوتی، یا کسی قیاسِ قوی کی موافقت سے یا کتاب وسنت کی کسی تخریج سے، اور اسی قسم کے مسائل میں امام مالک یوں فرمایا کرتے ہیں: ”**هذا أحسن ما سمعتُ**“، یعنی جو کچھ میں نے سنا ہے اس میں یہ سب سے بہتر ہے۔

اور جب صحابہ و تابعین کے ان اقوال میں بھی کہ جو ان کے پاس محفوظ تھے مسئلہ کا جواب نہ پاتے تھے تو ان ہی کے کلام سے اس کو نکالتے تھے، اور اس کے متعلق ان کے اشارہ اور اقتضاء کو تلاش کرتے تھے۔ پھر شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں:

”وألهموا فی هذه الطبقة التدوين ، فدوّن مالك ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب بالمدينة ، وابن جريج وابن عيينة بمكة، والثوري بالكوفة، وربيع بن صبيح بالبصرة ، وكلهم مشوا على هذا المنهج الذي ذكرته“.

اور اسی طبقہ میں کتابوں کی تدوین دل میں ڈالی گئی، چنانچہ امام مالک اور محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی ذئب نے مدینہ میں، ابن جریج اور ابن عیینہ نے مکہ میں، سفیان ثوری نے کوفہ میں اور ربیع بن صبیح نے بصرہ میں تصنیفیں کیں، اور یہ سب حضرات اسی روش پر چلے جو میں نے بیان کی۔

(امام ابن ماجہ اور علم حدیث، ص ۱۸۹ تا ۱۹۲)

غرض ابھی دوسری صدی ختم بھی نہ ہونے پائی تھی کہ علم حدیث میں بکثرت تصانیف مدون ہوکر شائع ہوچکی تھیں اور امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کے تلامذہ نے تمام عالم اسلام کو فقہ وحدیث سے معمور کر دیا تھا، اسی صدی میں فقہ حنفی اور فقہ مالکی کی تدوین ان احادیث وآثار کی روشنی میں مکمل ہوگئی کہ جن پر فقہاء صحابہ وتابعین اور ارباب فتویٰ کا عمل درآمد چلا آرہا تھا، یہ وہ زمانہ ہے کہ امام بخاری ومسلم اور دیگر مصنفین صحاح ستہ ابھی پیدا بھی نہیں ہوئے تھے، ارباب صحاح ستہ نے بھی بیشتر ان ہی دونوں اماموں کے تلامذہ یا تلامذہ کے تلامذہ سے علم حدیث کی تحصیل کی ہے، اس لئے یہ نظریہ کہ آثار صحابہ وتابعین کے بالمقابل بہرصورت مرفوع کو ہی فوقیت وترجیح حاصل ہوگی محل نظر ہے، اور مرفوع کے مقابلہ میں موقوف کو صرف موقوف ہونے کی وجہ سے رد کرتے وقت بہت کچھ احتیاط اور غور وفکر کی ضرورت ہے۔ (نیز ملاحظہ ہو: غیر مقلدیت، اسباب وتدارک ص ۳۶-۴۰)

تفریعات

کچھ ذیلی مسائل

أَحَدُهَا : قَوْلُ الصَّحَابِيِّ: كُنَّا نَفْعَلُ كَذَا، أَوْ كُنَّا نَقُولُ كَذَا ؛ إِنْ لَمْ يُضِفْهُ إِلى زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؛ فَهُوَ مِنْ قَبِيلِ الْمَوْقُوفِ، وَإِنْ أَضَافَهُ إِلى زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَالَّذِي قَطَعَ بِهِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ بْنُ الْبَيِّعِ الْحَافِظُ وَغَيْرُهُ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ وَغَيْرِهِمْ أَنَّ ذَلِكَ مِنْ قَبِيلِ الْمَرْفُوعِ. وَبَلَغَنِي عَنْ أَبِى بَكْرٍ الْبُرْقَانِيِّ : أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا بَكْرٍ الإِسْمَاعِيلِيَّ الإِمَامَ عَنْ ذَلِكَ، فَأَنْكَرَ كَوْنَهُ مِنَ الْمَرْفُوعِ .

وَالأَوَّلُ هُوَ الَّذِي عَلَيْهِ الِاعْتِمَادُ، لِأَنَّ ظَاهِرَ ذَلِكَ مُشْعِرٌ بِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اطَّلَعَ عَلَى ذَلِكَ وَقَرَّرَهُمْ عَلَيْهِ. وَتَقْرِيرُهُ أَحَدُ وُجُوهِ السُّنَنِ الْمَرْفُوعَةِ، فَإِنَّهَا أَنْوَاعٌ: مِنْهَا أَقْوَالُهُ ﷺ، وَمِنْهَا أَفْعَالُهُ، وَمِنْهَا تَقْرِيرُهُ وَسُكُوتُهُ عَنِ الإِنْكَارِ بَعْدَ اطِّلَاعِهِ .

وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ قَوْلُ الصَّحَابِيِّ : "كُنَّا لا نَرَى بَأْسًا بِكَذَا؛ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِينَا"، أَوْ "كَانَ يُقَالُ كَذَا وَكَذَا عَلَى عَهْدِهِ"، أَوْ" كَانُوا يَفْعَلُونَ كَذَا وَكَذَا فِي حَيَاتِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . فَكُلُّ ذَلِكَ وَشِبْهُهُ مَرْفُوعٌ مُسْنَدٌ، مُخَرَّجٌ فِي كُتُبِ الْمَسَانِيدِ .

ترجمہ: پہلی تفریع: صحابی کا کہنا "**کنا نفعل کذا**" یا "**کنا نقول کذا**" (ہم ایسا کرتے تھے، یا ہم یوں کہتے تھے) اگر اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کی طرف منسوب نہ کریں تو یہ موقوف کے قبیل سے ہے۔ اور اگر اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کی طرف منسوب کریں تو وہ بات جس کو حافظ ابو عبد اللہ بن بیّع (حاکم) اور ان کے علاوہ محدثین اور فقہاء نے طے کر دیا ہے وہ یہ ہے کہ وہ مرفوع کے قبیل سے ہے۔ اور ابو بکر برقانی کے حوالے سے مجھے یہ خبر پہونچی ہے کہ انہوں نے قاضی ابو بکر اسماعیلی سے اس کے متعلق معلوم کیا؛ تو انہوں نے اس کے مرفوع ہونے کا انکار کیا، اور پہلا مذہب ہی قابلِ اعتماد ہے؛ اس لیے کہ اس (تعبیر) کا ظاہر بتا رہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ہوئی تھی اور آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو اس پر برقرار رکھا، (تو یہ آپ کی تقریر ہوئی) اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر بھی مرفوع احادیث کی ایک قسم ہے، کیوں کہ مرفوع احادیث کی متعدد اقسام ہیں، انھیں میں سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال ہیں، انھیں میں سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال ہیں اور انھیں میں سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر اور مطلع ہونے کے بعد نکیر سے سکوت برتنا ہے۔ اور اسی قبیل سے صحابیؓ کا "**کنا لانری باسًا بکذا، ورسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فینا**" کہنا بھی ہے (کہ ہم فلاں کام میں حرج محسوس نہیں کرتے تھے جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان موجود تھے) یا "**کان یقال کذا وکذا علی عہدہ**" یا "**کانوا یفعلون کذا وکذا فی حیاتہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم**". تو یہ اور اس طرح کے تمام اقوال مرفوعِ مسند ہیں، کتبِ مسانید میں ان کی تخریج کی گئی ہے۔

تمہید: ان تفریعات میں حافظ ابن صلاحؒ نے مرفوعِ صریح اور مرفوعِ حکمی کی مختلف صورتیں بیان فرمائی ہیں، یہ تفریعات من وجہٍ مرفوع سے متعلق ہیں اور من وجہٍ موقوف سے؛ کیوں کہ ان میں مذکورہ صورتیں یا تو واقعتاً مرفوع کے قبیل سے ہیں اور ان کے موقوف ہونے کا صرف شبہہ ہوتا ہے، یا موقوف ومرفوع کے مابین دائر ہیں، بعض انھیں موقوف مانتے ہیں اور بعض مرفوع۔

تشریح: "**أحدها قول الصحابي إلخ**": اس تفریع میں ذکر کردہ یہ الفاظ مرفوع حکمی کے درجہ میں ہیں اور مرفوع حکمی اس کو کہتے ہیں جو لفظاً موقوف ہو اور حکماً مرفوع، اس کی چند شکلیں ہیں جیسا کہ مصنفؒ نے بیان فرمائی ہیں۔

"**کنا نفعل کذا إلخ**": اس سلسلہ میں چار مذاہب ہیں:

(۱) اس فعل کو اگر صحابی زمانۂ نبوت کی طرف منسوب نہ کریں تو موقوف ہے، اور اگر زمانۂ نبوت کی طرف منسوب کریں تو مرفوع کے حکم میں ہوگا۔ یہی بات حضرت مصنف اور خطیب رحمہما اللہ نے جزم کے ساتھ فرمائی ہے، اور علامہ نوویؒ نے شرح مسلم میں اسے جمہور محدثین، فقہاء اور اصولیین کا مذہب بتایا ہے، حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں کہ یہی بات قابل اعتماد ہے، اس لئے کہ دورِ نبوی میں کوئی کام ہوتا ہوا ہوگا تو اگر وہ شریعت کے منشاء کے خلاف ہوگا تو کرنے نہیں دیا جائے گا، بل کہ لازماً اس پر شارع کی جانب سے نکیر ہوگی، اگر نکیر نہیں ہوئی تو ظاہر یہی ہے کہ شارع علیہ السلام کو اس کی خبر ہوئی اور آپ نے اس کی تائید یا تقریر فرمادی، اس لئے یہ مرفوع ہوگا۔ (تدریب ۱/ ۹۵، فتح المغیث ۱/۱۱۸)

مثال: قال جابر رضی اللہ عنہ: "كنا نعزل والقرآن ينزل" کہ ہم عزل کرتے تھے دراں حالے کہ قرآن کریم کا نزول جاری تھا۔ (البخاري: النكاح/ باب العزل، ۵۲۰۸)۔

اور جیسے: قال جابر رضی اللہ عنہ: "كنا ناكل لحوم الخيل على عهد رسول الله ﷺ" کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں گھوڑوں کے گوشت کھاتے تھے۔ (النسائي: الصيد/ باب الإذن في أكل لحوم الخيل، ۴۳۳۰)

(۲) یہ تعبیر مطلقاً مرفوع کے حکم میں ہے، خواہ زمانۂ نبوت کے ساتھ مقید کریں یا نہ کریں، یہ بات امام حاکم نیساپوریؒ نے فرمائی ہے، نیز امام فخر الدین رازی اور سیف الدین آمدی نے بھی اس کو مطلقاً مرفوع قرار دیا ہے، علامہ نوویؒ نے بھی "شرح مہذب" میں اس کو متعدد فقہاء سے نقل فرمایا ہے، نیز فرماتے ہیں کہ یہ معنی کے اعتبار سے مضبوط ہے، شیخ ابونصر بن الصباغ نے "كتاب العدة" میں اسی کو قولِ ظاہر قرار دیا ہے، اور اس کی مثال میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ قول پیش فرمایا ہے: "كانت اليد لا تُقطَع في الشيء التافه" (کہ معمولی چیز چرانے پر ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا)، اس حدیث کو محدثین حضرات مسانید و مرفوعات میں شمار کرتے ہیں۔ (التقييد والإيضاح ص ۵۹)۔

لیکن ابن ابی شیبۃ نے مصنف (۱۴/ رقم ۲۸۶۹۷) میں یہی حدیث روایت فرمائی ہے جس میں "على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم" کی صراحت موجود ہے، اس لئے بظاہر جمہور کا قول وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔

(۳) ابوبکر اسماعیلی فرماتے ہیں کہ اس طرح کے تمام اقوال موقوف ہیں خواہ زمانۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت ہو یا نہ ہو۔

(۴) ایک دوسری تفصیل، وہ یہ کہ اگر وہ فعل جس کو صحابی نقل کر رہے ہیں ایسا ہو جو عام طور سے مخفی نہ رہ سکتا ہو تو وہ حکماً

مرفوع مانا جائے گا، اور اگر ایسا ہو جو کہ مخفی ہی رکھے جانے کے قابل ہو تو موقوف مانا جائے گا، خواہ زمانۂ نبوت کی جانب منسوب کیا جائے یا نہ کیا جائے، چنانچہ "كنا نعزل والقرآن ينزل" اور "كُنا نُجامع فنكسل ولا نغتسل" جیسی احادیث مرفوع کے حکم میں نہیں ہوں گی، اِس مذہب کے ماننے والوں میں ابو اسحاق شیرازی اور ابن السمعانی ہیں اور علامہ نووی نے شرح مسلم میں اس کو اور دیگر لوگوں سے بھی نقل فرمایا ہے۔(فتح المغيث ١/١٢١، تدريب ص ٩٦)

"وتقريره أحد وجوه السنن المرفوعة إلخ" حافظ ابن صلاحؒ فرما رہے ہیں کہ جب وہ فعل آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کی جانب منسوب ہے تو ظاہر یہی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ہوئی اور آپ نے اس کو برقرار رکھا، کیوں کہ یہ بعید ہے کہ کوئی غلط کام نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں انجام دیا جائے اور آپ کو بذریعہ وحی اس کی اطلاع دے کر اس کی روک تھام نہ کرائی جائے، اگر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی تو یہ آپ کی جانب سے تقریر (برقرار رکھنا) ہے، اور تقریر نبی بھی مرفوع احادیث کی ایک صورت ہے۔

تنبیہ : حافظ ابن صلاحؒ نے "لأن ظاهر ذلك مُشعر إلخ" سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس امر پر اطلاع کی دلیل پیش کی ہے، لیکن یہ ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ متعدد ایسے واقعے پیش آئے ہیں جن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حقیقت واقعہ کا قطعاً علم نہیں ہوا، اور آپ نے ظاہر کی بنا پر حکم صادر فرما دیا، مثلاً حضرت عثمانؓ کی شہادت کی افواہ پر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صحابہؓ سے بیعت لینا، معلوم ہوا کہ محض دورِ نبوی میں کسی بھی امر کا صحابہ کے ذریعہ انجام پانا آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں ہونے کے مرادف نہیں ہے، اس لئے ابن صلاح وغیرہ کا یہ فرمانا کہ عہدِ نبوی کے کسی امر کی حکایت لازماً آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے حکایت کے مرادف ہے محلِ نظر ہے۔

علامہ عراقی رحمہ اللہ نے کچھ دیگر مذاہب بھی نقل فرمائے ہیں، ایک قول یہ ہے کہ اگر "كنا نفعل" وغیرہ کی تعبیر صحابی معرضِ احتجاج میں استعمال کریں تو مرفوع ہے، ورنہ موقوف۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اگر قائل مجتہد ہو تو مرفوع، ورنہ موقوف۔ بعض لوگوں نے کہا کہ "كنا نرى" عموماً رائے اور قیاس کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، لہٰذا یہ تعبیر موقوف ہوگی، اور "كنا نفعل" کی تعبیر مرفوع کی۔

واضح رہے کہ یہ سب اختلافات اسی وقت ہیں جب تک کہ واقعہ کے آں حضرت ﷺ کے علم میں آنے کی صراحت نہ پائی جائے، اور اگر اس کی صراحت موجود ہو تو بالاتفاق وہ حدیث مرفوع ہی ہوگی۔(شرح الألفية ١٣٠)

❃❃❃

وَذَكَرَ الْحَاكِمُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ فِيمَا رُوِّينَاهُ عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ رضی اللہ عنہ قَالَ : "كَانَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَعُونَ بَابَهُ بِالأَظَافِيرِ" : أَنَّ هَذَا يَتَوَهَّمُهُ مَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الصَّنْعَةِ مُسْنَدًا – يَعْنِي مَرْفُوعًا – لِذِكْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيهِ ؛ وَلَيْسَ بِمُسْنَدٍ، بَلْ هُوَ مَوْقُوفٌ، وَذَكَرَ الْخَطِيبُ أَيْضًا نَحْوَ ذَلِكَ فِي جَامِعِهِ .

قُلْتُ : بَلْ هُوَ مَرْفُوعٌ كَمَا سَبَقَ ذِكْرُهُ ، وَهُوَ بِأَنْ يَكُونَ مَرْفُوعًا أَحْرَى، لِكَوْنِهِ أَحْرَى بِاطِّلَاعِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ ، وَالْحَاكِمُ مُعْتَرِفٌ بِكَوْنِ ذَلِكَ مِنْ قَبِيلِ الْمَرْفُوعِ، وَقَدْ كُنَّا عَدَدْنَا هَذَا فِيمَا أَخَذْنَاهُ عَلَيْهِ ، ثُمَّ تَأَوَّلْنَاهُ لَهُ عَلَى أَنَّهُ أَرَادَ أَنَّهُ لَيْسَ بِمُسْنَدٍ لَفْظًا، بَلْ هُوَ مَوْقُوفٌ لَفْظًا، وَكَذَلِكَ سَائِرُ مَا سَبَقَ مَوْقُوفٌ لَفْظًا، وَإِنَّمَا جَعَلْنَاهُ مَرْفُوعًا مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: اورحاکم ابوعبداللہ نے -جیسا کہ ان سے ہمیں یہ بات روایت کی گئی- حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے نقل کیا ہے، فرماتے ہیں کہ اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دروازے کو ناخنوں کے ذریعہ کھٹکھٹاتے تھے، (حاکم فرماتے ہیں کہ) یقیناً وہ لوگ جو اہل فن میں سے نہیں ہیں اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر ہونے کی وجہ سے اس کو مرفوع سمجھتے ہیں، جبکہ یہ مسند (مرفوع) نہیں بل کہ موقوف ہے، اور خطیب بغدادی نے بھی اپنی جامع میں اسی طرح (موقوف ہونے) کی بات کہی ہے۔

میں (ابن صلاح) کہتا ہوں کہ یہ مرفوع ہے جیسا کہ اس کا ذکر گزر چکا اور اس کا مرفوع ہونا زیادہ مناسب ہے؛ کیوں کہ یہ اس بات کے زیادہ لائق ہے کہ آں حضرت ﷺ اس پر مطلع ہوں، اور حاکم اس کے ازقبیل مرفوع ہونے کے معترف ہیں، اور ہم نے اس بات کو ان مواخذات میں شمار کیا تھا جو ہم نے ان (حاکم صاحب) پر کیے تھے۔ پھر ہم نے ان کے حق میں ان کے اِس قول کی یہ تاویل کی کہ ان کی مراد یہ ہے کہ یہ لفظاً مرفوع نہیں ہے؛ بلکہ لفظ کے اعتبار سے موقوف ہے، اسی طرح تمام وہ صورتیں جو گذریں؛ لفظاً موقوف ہی ہیں، ہم نے انھیں صرف معنی کے اعتبار سے مرفوع قرار دیا ہے۔

تشریح: حافظ ابن صلاحؒ مرفوع حکمی کی ایک مثال پیش فرمارہے ہیں کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم حضور پاک ﷺ کے دروازے کو ادب وتعظیم کی وجہ سے ناخنوں سے کھٹکھٹاتے تھے، ظاہر

ہے یہ عمل تو صحابہؓ کا تھا، لیکن معاملہ حضور پاک ﷺ کے دروازے کا ہے، اس لئے لامحالہ آپ ﷺ کو اس کا علم ہوگا اور آپ سے ان کے اس عمل کی بابت کوئی نکیر منقول نہیں اس لئے یہ آپ کی تقریرات میں سے ایک تقریر ہے، جو بلا شبہہ حدیث مرفوع کی قسم ہے۔

یقرعون بابه بالأظافیر: اِس روایت کو امام بخاری نے ''الادب المفرد'' اور ''تاریخ کبیر'' میں، امام بزار نے اپنی مسند میں خطیب نے ''الجامع لاخلاق الراوی وآداب السامع'' میں حضرت انسؓ سے، نیز امام بیہقیؒ نے ''المدخل'' میں اورامام حاکم نے علوم الحدیث میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے نقل کیا ہے، جس کے الفاظ ہیں: **كان باب رسول الله صلى الله عليه وسلم يُقرع بالاظافير** اور ناخن سے کھٹکھٹانے کی وجہ اللہ تعالیٰ کا حکم تھا کہ نبی ﷺ کے ساتھ عام انسانوں کا سا معاملہ نہ کیا جائے، چنانچہ ارشاد ہے: ﴿لَاتَجْعَلُوْا دُعَآءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ (النور)، وفي سورة الحجرات: ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَاتَرْفَعُوْٓا اَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَاتَجْهَرُوْا لَهٗ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ اَنْ تَحْبَطَ اَعْمَالُكُمْ﴾ . وقال: ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ يُنَادُوْنَكَ مِنْ وَّرَآءِ الْحُجُرٰتِ اَكْثَرُهُمْ لَايَعْقِلُوْنَ، وَلَوْ اَنَّهُمْ صَبَرُوْا حَتّٰى تَخْرُجَ اِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ گویا صحابہ کے لیے آپ ﷺ کا ادب اس چیز سے مانع تھا کہ آپ کا دروازہ کسی اور چیز سے کھٹکھٹائیں جس سے آپ کو تکلیف ہو۔ (ظفر الامانی ص ۳۳۴) علامہ سہیلیؒ ''الروض الانف'' میں فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ کے دروازے میں کنڈی نہیں تھی، اس لیے صحابہ ناخن سے کھٹکھٹاتے تھے؛ لیکن اگر اِس بات کو مان بھی لیا جائے تو بھی صحابہ کے عمل کو ادب پر محمول کرنا افضل ہے؛ کیونکہ اگر کنڈی نہیں تھی تو نیزے سے یا کسی اور چیز سے بھی تو کھٹکھٹا سکتے تھے؟۔

''**أن هذا يتوهمه من ليس من أهل الصنعة مسندًا إلخ**'' امام حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس روایت میں اگرچہ حضور اکرم ﷺ کا ذکر ہے؛ مگر یہ مرفوع نہیں؛ بلکہ موقوف ہے جن لوگوں نے اس کو مرفوع کہا ہے، انھیں غلط فہمی ہوئی ہے۔

حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ امام حاکم رحمہ اللہ پر رد فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوع ہے اور مرفوع ہونی بھی چاہئے؛ بل کہ حاکم عملاً اس کے مرفوع ہونے کے معترف ہیں، کیوں کہ ان کا مذہب ہے کہ صحابی کوئی بات کہیں کہ ہم ایسا کرتے تھے خواہ زمانۂ رسالت کی جانب منسوب کریں یا نہ کریں بہر صورت وہ مرفوع ہوگی جیسا کہ یہ بات حاکم کے

حوالہ سے گذر چکی، اور اس حدیث میں تو صراحتاً حضور پاک ﷺ کے زمانہ کی طرف نسبت پائی جارہی ہے، کیوں کہ اس میں آں حضرت ﷺ کا ہی دروازہ کھٹکھٹانے کی بات نقل کی جارہی ہے، اس لئے یہ بدرجۂ اولیٰ حدیث مرفوع از قبیل تقریر نبوی ہوگی۔

"والحاكم معترف بكون ذلك من قبيل المرفوع": امام حاکم کا یہ اعتراف صراحتاً نہیں ہے؛ بلکہ التزاماً ہے؛ کیوں کہ گذشتہ تفصیل کے مطابق وہ مذہبِ اوّل کو قطعی کہتے ہیں اور اس کے ناقل ہیں جب کہ مذہبِ ثانی کی طرف مائل ہیں اور ان مذاہب سے لازمی طور پر اس روایت کا مرفوع ہونا ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ روایت مرفوع ہی ہے اور گویا حاکم نے اس کا اعتراف کرلیا ہے۔

"ثم تأوّلنا له إلخ": سوال ہوتا ہے کہ امام حاکم نے اس روایت کو موقوف کیسے کہہ دیا اور ایسی واضح غلطی ان سے سرزد کیوں کر ہوگئی؟ تو حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے اولاً تو اس کو حاکم کی غلطی شمار کی تھی، پھر بعد میں ان کی طرف سے ہمیں یہ تاویل سمجھ میں آئی کہ حاکم صاحب نے موقوف سے صرف لفظی اعتبار سے موقوف ہونا مراد لیا ہے، مطلقاً موقوف نہیں کہا ہے، ورنہ معنی کے اعتبار سے امام حاکم بھی اس کو مرفوع ہی کہتے ہیں، اگرچہ اس بات کی وجہ سے امام حاکم پر نقد کیا جاسکتا ہے، مگر بہتر یہ ہے کہ بڑے آدمی کی بات کی تاویل کرلی جائے، لہٰذا حافظ ابن صلاح نے تاویل پیش کردی۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس تاویل کی تائید کی ہے فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں دو پہلو ہیں (۱) صحابہ کا عمل (۲) نبی کی تقریر، چنانچہ جہتِ اوّل کے اعتبار سے موقوف ہے اور ثانی کے اعتبار سے مرفوع۔ (فتح المغیث ۱/ ۱۲۱)

***

الثَّانِي: قَوْلُ الصَّحَابِيِّ: "أُمِرْنَا بِكَذَا"، أَوْ "نُهِينَا عَنْ كَذَا" مِنْ نَوْعِ الْمَرْفُوعِ وَالْمُسْنَدِ عِنْدَ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ، وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ، وَخَالَفَ فِي ذَلِكَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ أَبُو بَكْرٍ الْإِسْمَاعِيلِيُّ، وَالأَوَّلُ هُوَ الصَّحِيحُ؛ لِأَنَّ مُطْلَقَ ذَلِكَ يَنْصَرِفُ بِظَاهِرِهِ إِلى مَنْ إِلَيْهِ الأَمْرُ وَالنَّهْيُ، وَهُوَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وَهَكَذَا قَوْلُ الصَّحَابِيِّ: "مِنَ السُّنَّةِ كَذَا" فَالأَصَحُّ أَنَّهُ مُسْنَدٌ مَرْفُوعٌ؛ لِأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّهُ لَا يُرِيدُ بِهِ إِلَّا سُنَّةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَا يَجِبُ اتِّبَاعُهُ.

وَكَذٰلِكَ قَوْلُ أَنَسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ : "أُمِرَ بِلَالٌ أَنْ يَشْفَعَ الأَذَانَ وَيُوتِرَ الإِقَامَةَ"، وَسَائِرُ مَا جَانَسَ ذٰلِكَ، فَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَقُولَ ذٰلِكَ فِي زَمَانِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَبَعْدَهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ : دوسری تفریع: صحابیؓ کا قول" أمرنا بكذا" (ہمیں یوں حکم دیا گیا) یا"نهينا عن كذا" (ہمیں فلاں کام سے روک دیا گیا) محدثین کے نزدیک مرفوع اور مسند کی ایک قسم ہے اور یہی اکثر اہلِ علم کا قول ہے، اور اس سلسلے میں ایک فریق نے مخالفت کی ہے، انھیں میں سے ابوبکر اسماعیلی ہیں، پہلا ہی قول زیادہ صحیح ہے؛ اس لیے کہ یہ تعبیر مطلق طور سے بظاہر اس شخصیت کی طرف لوٹتی ہے جس کو امر و نہی کا اختیار ہے، اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے۔

اور ایسے ہی صحابیؓ کا کہنا: " من السنة كذا" (ایسا ایسا کرنا سنت میں سے ہے) تو زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ وہ مسند و مرفوع ہے اس لیے کہ ظاہر یہی ہے کہ صحابیؓ نے اس سے رسول اللہ ﷺ کی سنت کو یا اس چیز کو مراد لیا ہے جو واجب الاتباع ہے۔

اور یہی حکم ہے حضرت انسؓ کے قول: "أُمر بلالٌ أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة" کا اور ان تمام احادیث کا جو اس کے ہم مثل ہیں، اور اس بات میں کوئی فرق نہیں کہ صحابیؓ یہ جملہ رسول اللہ ﷺ کے مبارک زمانے میں (یعنی آپ ﷺ کی حیاتِ مبارکہ میں) بولیں، یا اس کے بعد۔

تشریح: اس عبارت میں "أمرنا بكذا، نهينا عن كذا" اور "من السنة كذا" ان تین قسم کے الفاظ کا حکم بیان فرمارہے ہیں کہ اگر صحابی ان تین جملوں میں سے کوئی ایک استعمال کرے تو اس کا حکم بھی مرفوع کا ہے، اگرچہ بعض حضرات نے اس سلسلہ میں اختلاف کیا ہے؛ مگر ان کا یہ اختلاف غیر معتبر ہے۔

"أمرنا بكذا ..." کا حکم

"وهو قول أكثر أهل العلم إلخ": یعنی اکثر محدثین کے نزدیک صحابی کا قول "أمرنا بكذا" اور "نهينا عن كذا" یہ دونوں تعبیرات مرفوع کی ہیں، اس سلسلہ میں کچھ حضرات کا اختلاف ہے ان میں شافعیہ میں ابوبکر اسماعیلی، اور حنفیہ میں شیخ ابوالحسن کرخیؒ اور شمس الائمہ سرخسی ہیں، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ یہ تعبیر لازماً مرفوع کی تعبیر نہیں ہوسکتی کیوں

کہ ہوسکتا ہے کہ اس امرونہی کا سرچشمہ حضورا کرم ﷺ ہوں، یا قرآن کریم ہو، یا امت ہو، یا بعض حکمراں ہوں، یا قیاس واستنباط ہو کیوں کہ شریعت میں قیاس کو بھی حجت قرار دیا گیا ہے، لہٰذا ان احتمالات کے ہوتے ہوئے صحابی کے اس نقل کردہ امرونہی کو مرفوع پر محمول نہیں کیا جاسکتا۔

جواب : حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ سب احتمالات بعید ہیں، اس لئے کہ اگر یہ حکم قرآن کریم کا ہوگا تو وہ سب پر عیاں ہوگا، صرف کسی ایک کو اس کا علم ہو اوروں کو نہ ہو کہ صحابی اتنی اہمیت سے اسے بیان کرے بعید ہے۔ اوراگر مان لیا جائے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ کوئی حکم قرآنی بعض صحابہ ہی کے علم میں ہو اوروں کے علم میں نہ ہو تو پھر وہ مرفوع حدیث ہی کے حکم میں ہوگا کیوں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے قرآن کے مفاہیم ومعانی حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی حاصل کیے ہیں۔

دوسرا احتمال کہ ہوسکتا ہے وہ حکم خود امت کا ہو؛ تو یہ اس لیے بعید ہے کہ امت اپنے آپ کو حکم نہیں دے گی، بل کہ اس کو حکم اس کا نبی ہی دے گا، اس لئے وہ بھی مرفوع ہوگا۔

تیسرا احتمال کہ ہوسکتا ہے اس امرونہی کا منبع کوئی حاکم اور صاحب اقتدار ہو؛ تو اگر وہ کوئی صحابی ہے تو ایک صحابی پر دوسرے صحابی کا حکم لاگو نہیں ہوتا، اوراگر وہ خلفائے راشدین میں سے کوئی ہے تو اس صورت میں بھی یہ بات بایں معنی بعید ہے کہ صحابی تو شریعت کی کوئی بات بیان کررہا ہے اور شریعت کا سرچشمہ صاحب شریعت یعنی نبی ﷺ ہیں، اس لئے اس کو ان ہی کا امرونہی ہونا چاہئے۔

حافظ صاحبؒ نے چوتھے احتمال (کہ ہوسکتا ہے وہ امرونہی کسی قیاس واجتہاد پر مبنی ہو) کو یوں بعید قرار دیا کہ صحابی کی تعبیر ”أمرنا بكذا“ یا ”نهينا عن كذا“ اس بات کی صراحت ہے کہ واقعتاً امرونہی کا صدور ہوا ہے، نہ کہ وہ امرونہی مراد ہے جو قیاس واستنباط کے بعد سمجھا جاتا ہے جسے مجازاً امر شارع یا نہی شارع کا نام دیا جاتا ہے، کلام کو اس کے معنی حقیقی پر محمول کرنا ہی اولیٰ وبہتر ہے۔ (النكت على كتاب ابن الصلاح ۲/ ۵۲۰)

استدراک: استاذ محترم نے فرمایا کہ ”عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين إلخ“ کے ہوتے ہوئے یہ کیوں نہیں مان لیا جاتا کہ ہوسکتا ہے وہ بات کسی خلیفۂ راشد کی ہو اور موقوف ہونے کے باوجود شریعت کا حصہ ہو، اس لئے کہ یہ احتمال قوی ہے بعید نہیں، چنانچہ علامہ عینی رحمہ اللہ نے ”البناية“ (۱/۵۳۹) میں علامہ نوویؒ کے قول:

"سواء قال الصحابي ذلك في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم أو بعد وفاته" پرنقد کرتے ہوئے یہ بات ارشاد فرمائی ہے:

"قوله: "سواء" غير مسلم، لجواز أن يقول الصحابي أمرنا بكذا ونهينا عن كذا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويكون الآمر والناهي أحد الخلفاء الراشدين" انتهى. مولانا لکھنوی رحمہ اللہ بھی فرماتے ہیں: "وهذا الاحتمال قوي". (ظفر الامانی ص ۲۱۳)

تنبیہ: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہ اختلاف اس وقت ہے جب کہ یہ تعبیرات صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ابوبکر صدیقؓ کے علاوہ دوسرے حضرات استعمال کریں، کیونکہ ان کے آمر ونا ہی آں حضور ﷺ کے علاوہ کبارِ صحابہ یا خلفاءِ راشدین ہوسکتے ہیں؛ لیکن اگر صدیق اکبر رضی اللہ عنہ یہ جملے استعمال کریں تو ان کے آمر صرف رسول اللہ ﷺ ہیں، کیوں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وہی خلیفہ ہوئے اور دوسروں پر ان کی اطاعت لازم ہوئی، ان پر کسی کی اطاعت لازم نہیں تھی، اس رائے کو مجد الدین ابن اثیر جزری رحمہ اللہ نے مقدمہ "جامع الاصول" میں نقل فرمایا ہے، اور یہ قابل قبول بات ہے۔ (النکت للحافظ)

"من السنة كذا..." کا حکم

"وهكذا قول الصحابي: من السنة كذا إلخ": حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے اسی بات کو صحیح ترین قرار دیا کہ کوئی صحابیؓ اگر مطلقاً لفظ "سنت" کا استعمال کریں اور کسی قول یا فعل کو سنت بتائیں تو وہ سنتِ رسول پر محمول کیا جائے گا، اس مسئلہ میں حضرات علماء کے درمیان خاصا اختلاف ہے، اور اس سلسلہ میں دو مذاہب ہیں:

پہلا مذہب

قاضی ابوطیب فرماتے ہیں کہ: یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا ظاہر مذہب ہے، کیوں کہ انھوں نے نماز جنازہ میں سورۂ فاتحہ کے استحباب پر حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما سے استدلال فرمایا ہے، کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے نماز جنازہ پڑھائی اور اس میں بلند آواز سے سورۂ فاتحہ پڑھی اور فرمایا کہ: میں نے اس لئے یہ کام کیا تاکہ تم جان لو کہ یہ سنت ہے، امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "الأم" میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔

حافظ ابن عبدالبر مالکی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صحابی اگر لفظ سنت مطلقاً بولیں اور اس کو مقید نہ کریں مثلاً "سنة

العمرین‘‘ وغیرہ نہ کہیں تو اس سے سنت نبی ہی مراد ہوگی۔

حنفیہ میں سے اکثر حضرات متقدمین کا یہی مذہب ہے، جیسا کہ علاء الدین سمرقندی نے ’’میزان الأصول ‘‘ (ص ۴۴۶) میں، علامہ محمود لامشی نے ’’اصول الفقہ‘‘ (ص ۱۵۱)، شیخ عبدالعزیز بخاری نے ’’کشف الأسرار‘‘ (۲/ ۵۶۵) میں، اور علامہ تفتازانی نے ’’التلویح‘‘ (۲/۲۷۳) میں اکثر یا عام حنفیہ کا مذہب یہی نقل فرمایا ہے۔

دلیل : ان حضرات کی ایک مضبوط دلیل ہے کہ: ’’المطلق إذا أطلق أريد به الفرد الكامل‘‘ کہ لفظ ’’سنت‘‘ بمعنی شریعت، اسی طرح امر و نہی کا اختیار ذات رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ہے، اس لئے صحابہ رضی اللہ عنہم جب بھی یہ الفاظ بولیں گے تو ان کی مراد اسی ذات کی سنت، یا امر و نہی ہوگا جس کو ان امور کا اختیار ہے، غیر رسول کی جانب یہ الفاظ یا تو مجازاً منسوب کیے جاتے ہیں، یا کسی قرینے کی موجودگی میں غیر رسول کے امر و نہی، یا اس کی سنت کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ جب یہ کلمات بغیر کسی قید کے مطلقاً بولے جائیں تو ان کے حقیقی معنی ہی مراد لیے جائیں، نہ کہ مجازی معنی، چنانچہ صحابہ رضی اللہ عنہم مطلق سنت سے سنت نبی ہی مراد لیا کرتے تھے، ذخیرۂ احادیث میں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں، بعض مثالیں ملاحظہ ہوں:

(۱) حجاج بن یوسف نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے وقوفِ عرفہ کے متعلق سوال کیا تو، حضرت سالم نے فرمایا: **إن كنتَ تريد السنة ؛ فهجر بالصلاة يوم عرفة. فقال ابن عمر رضي الله عنه: صدَقَ، إنهم كانوا يجمعون بين الظهر والعصر.** (کہ اگر آپ کو سنت مطلوب ہے تو عرفہ کے دن ہاجرہ یعنی تیز دھوپ میں نماز پڑھیں، ابن عمرؓ نے فرمایا: اس نے سچ کہا، لوگ ظہر اور عصر ایک ساتھ پڑھا کرتے تھے)، ابن شہاب زہری فرماتے ہیں کہ: میں نے حضرت سالم سے معلوم کیا کہ آپ نے جو ’’تريد السنة‘‘ فرمایا تو؛ کیا آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تھا؟ تو حضرت سالم نے فرمایا کہ ’’**وهل تتبعون في ذلك إلا سنته**‘‘ کہ تم لوگ اس عمل میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہی کا تو اتباع کرتے ہو۔ (صحيح البخاری، باب الجمع بين الصلاتين بعرفة)

(۲) حضرت ابوقلابہ نے حضرت انسؓ کا یہ قول نقل فرمایا: **من السنة إذا تزوج البكر على الثيب أقام عندها سبعًا.** پھر حضرت ابوقلابہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر میں چاہوں تو اس کو یوں بھی کہہ سکتا ہوں ’’**إن أنسا رضي الله عنه رفعه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**‘‘؛ کیونکہ ’’من السنة‘‘ سے مراد سنت نبی ہی ہے۔ (

البخاری: باب إذا تزوج البکر علی الثیب. مسلم: باب ماتستحقه البکر والثیب عقب الزفاف)

(۳) اسی طرح حضرت علیؓ کا فرمان: ''من السنة وضع الکف علی الکف فی الصلاة تحت السرة''.

(أبوداود في الصلاة، باب وضع الیمنی علی الیسری فی الصلاة، وأحمد في مسنده ۱، ص/ ۱۱۰)

ان عبارات سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم اور سلف صالحین جب لفظ ''سنت'' مطلقاً بولتے تھے تو اس سے سنت نبی ہی کو مراد لیتے تھے نہ کہ غیر نبی کی سنت کو۔

دوسرا مذہب

اس قول کے بالمقابل دوسرا قول یہ ہے کہ صحابی کا کسی کام پر سنت کا اطلاق کرنا اس کے مرفوع یا سنت نبوی کہنے کے مرادف نہیں ہے، یہی حضرت امام شافعیؒ کا قولِ جدید ہے جیسا کہ ابن فورک، سلیم رازی وغیرہ متعدد علماءِ شوافع نے اس کی تصریح کی ہے، نیز شوافع میں سے ابوبکر صیر فی، ابن القشیر ی، سلیم رازی وغیرہ کا یہی مذہب ہے، بل کہ امام الحرمین نے اس کو محققین شافعیہ کا مذہب قرار دیا ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قولِ جدید بھی دونوں طرح کا ہے۔

حنفیہ میں سے امام طحاوی، ابوالحسن کرخی، ابوبکر رازی، سرخسی اور ابوزید دبوسی وغیرہم بھی اسی کے قائل ہیں، نیز ظاہریہ میں سے ابن حزم وغیرہ بھی یہی کہتے ہیں۔ (ظفر الامانی ص ۲۱۳، النکت)

دلیل: ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ لفظ ''سنت'' سنت نبی کے علاوہ غیر نبی کی سنت پر بھی بکثرت بولا جاتا ہے، مثلاً:

۱- صحیح حدیث میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ''**علیکم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین**'' کہ تم میری سنت کو لازم پکڑنا اور خلفائے راشدین کی سنت کو بھی لازم پکڑنا۔ (ابوداود، ترمذی، ابن ماجہ، احمد)

۲- صحیح مسلم شریف کی حدیث جس میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد گرامی ہے: ''**جلد النبي ﷺ أربعین وأبوبکر أربعین، وعمر ثمانین، وکل سنة**''. کہ نبی ﷺ نے شراب پینے والے کو چالیس کوڑے لگائے، حضرت ابوبکرؓ نے بھی چالیس لگائے، اور حضرت عمرؓ نے اسی کوڑے لگائے، اور سب سنت ہے۔ (ظفر الامانی ص ۲۱۳)

۳- سنن ابوداود (ح ۵۰۷) میں عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث ہے، جس میں ہے کہ آں

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''إن معاذا قد سنَّ لكم سنة، كذلك فافعلوا'' کہ بیشک معاذؓ نے تمہارے لیے ایک طریقہ ایجاد کردیا ہے، تم بھی ایسا کرو۔

۴- اسی طرح مشہور حدیث ''من سَنَّ سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها ، إلخ'' کہ جس کسی نے کوئی اچھا طریقہ ایجاد کیا تو اسے اس ایجاد کرنے کا اجر ملے گا، اور جو شخص اس پر عمل کرے گا اس کا بھی اجر اسے ملے گا۔ (مسلم وترمذی)

محاکمہ: فریقین کے دلائل کا مجموعی طور پر بغور جائزہ لینے کے بعد یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ دورِ صحابہ میں اگر چہ لفظِ سنت کا استعمال جب بلاکسی قید کے کیا جاتا ہے تو زیادہ تر اس سے سنتِ رسول ہی مراد ہوتی ہے، تاہم اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ غیر نبی کی سنت پر اس لفظ کا اطلاق حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے کیا ہے، اس لئے ہر مطلق تعبیر میں دونوں معنوں کا احتمال رہتا ہے، جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ارشاد ''وكلٌّ سنةٌ'' سے ظاہر ہے، اس لئے تاوقتیکہ کسی ایک معنی کی تعیین پر کوئی دلیل قائم ہو، یہ تعبیر غیر واضح تعبیر قرار پائے گی، اسی لئے علامہ سرخسی رحمہ اللہ زیر بحث دونوں مسئلوں (أُمرنا بكذا، ونهينا عن كذا، اور السنة كذا) کے متعلق مشترکہ طور پر ایک بات ارشاد فرماتے ہیں جو قول فیصل کا درجہ رکھتی ہے، فرماتے ہیں:

> ''اور اس سلسلہ میں ہماری دلیل یہ ہے کہ امر و نہی جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہوتے ہیں اسی طرح غیر رسول سے بھی صادر ہوتے ہیں، چنانچہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (کہ اللہ کا کہا مانو، رسول اللہ کا کہا مانو، اور تم میں سے جو حکمراں ہیں ان کا کہا مانو)، اور مطلق بولنے کے وقت کامل سے کم درجہ مراد لیا جاتا ہے (کیوں کہ کامل محتمل ہے اور ادنیٰ متیقن)، کیا تم نہیں دیکھتے کہ کسی عالم کے قول ''أُمرنا بكذا'' کو اس بات پر محمول نہیں کیا جاتا کہ وہ اللہ تعالیٰ کا امر ہے کہ اس کی کتاب میں صراحتاً فرمایا ہوا ہے، (باوجودے کہ یہ فرد کامل ہے)، اسی طرح وہ اس پر بھی محمول نہیں کیا جائے گا کہ وہ صراحتاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم گرامی ہے، اس احتمال کی وجہ سے کہ ہوسکتا ہے آمر کوئی اور ایسا فرد ہو جس کی اتباع لازم ہوتی ہے۔
>
> یہی حال ''سنت'' کا بھی ہے، چنانچہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي''، اور فرمایا: ''من سن سنة حسنة إلخ''، جب کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی عادت یہ بھی تھی جب وہ ان الفاظ سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت مراد لینا چاہتے تو آپ کی طرف ان کی نسبت کردیا کرتے تھے، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے صُبی بن معبد سے فرمایا: ''هُدِيتَ لسنة نبيك'' (کہ تم

کوتمہارے نبی ﷺ کی سنت کی توفیق ہوگئی)، اسی طرح حضرت عقبہ بن عامرؓ کاارشاد ہے: ’’ثلاث ساعات نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نصلي فيهن‘‘...ان نصوص سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم جب یہ الفاظ مطلقا بولتے تھے تو ان کی مراد لازماً آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب کرنا نہیں ہوتا تھا، اور احتمال کے ہوتے ہوئے بلا دلیل تعیین نہیں کی جاسکتی۔اھ‘‘

(أصول السرخسي ١/ ٣٨٠ – ٣٨١)

تابعی کے قول ’’كنّا نفعل كذا‘‘وغیرہ کا حکم

حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ اگر کوئی تابعی کہے: ’’كنا نفعل كذا‘‘ تو اس میں شک نہیں کہ یہ مرفوع نہیں ہے، تو کیا موقوف قرار پائے گا؟ اس میں تفصیل ہے، دیکھا جائے گا کہ یہ صحابہ کے زمانہ کی طرف منسوب ہے یا نہیں؟ اگر منسوب نہیں ہے تو اس کو مقطوع کہیں گے، اور اگر صحابہ کے زمانہ کی طرف منسوب ہو تو اس کے موقوف اور مقطوع ہونے میں اختلاف ہے، جو لوگ تقریرِ صحابی کو تقریر نبی کی طرح قول وفعل کے درجہ میں مانتے ہیں تو ان کے نزدیک موقوف ہوگا، ورنہ مقطوع۔

اور اگر تابعی ’’كانوا يفعلون كذا‘‘ کہے تو حافظ نوویؒ شرح مسلم میں فرماتے ہیں کہ یہ تعبیر تمام لوگوں کے اس پر عمل ہونے پر دلالت نہیں کرتی، اس لئے سب کا فعل نہیں مانا جاسکتا؛ بلکہ بعض لوگوں کا عمل ہوگا جو سب پر حجت نہیں بنے گا؛ البتہ اگر اس میں اہلِ اجماع سے نقل کی صراحت کردے تو یہ اجماع کو نقل کرنا ہوگا، لیکن کیا خبر واحد کے ذریعہ اجماع کا ثبوت ہوجاتا ہے؟ یہ مسئلہ بجائے خود مختلف فیہ ہے۔

اسی طرح اگر کوئی تابعی ’’أمرنا بكذ ونهينا عن كذا‘‘ کے جملے استعمال کرے تو ابونصر ابن الصباغ رحمہ اللہ نے ’’كتاب العدة في أصول الفقه‘‘ میں فرمایا کہ یہ مرسل ہے، جب کہ امام غزالی نے مستصفی میں دومساوی احتمال ذکر فرمائے ہیں کہ یہ موقوف بھی ہوسکتا ہے اور مرفوع مرسل بھی۔

اسی طرح اگر کوئی تابعی ’’من السنة كذا‘‘ کہے تو اس کے موقوفِ متصل، یا مرفوع مرسل ہونے میں اختلاف ہے، شافعیہ کے یہاں دونوں اقوال ہیں، امام نووی نے دونوں نقل کرنے کے بعد فرمایا صحیح یہ ہے کہ وہ موقوف قرار پائے گا۔

(التقييد والإيضاح في آخر النوع الثامن)

❀❀❀

الثَّالِثُ : مَا قِيلَ مِنْ أَنَّ تَفْسِيرَ الصَّحَابِيِّ حَدِيثٌ مُسْنَدٌ، فَإِنَّمَا ذٰلِكَ فِي تَفْسِيرٍ يَتَعَلَّقُ بِسَبَبِ نُزُولِ آيَةٍ يُخْبِرُ بِهِ الصَّحَابِيُّ أَوْ نَحْوِ ذٰلِكَ، كَقَوْلِ جَابِرٍ رضي الله عنه : كَانَتِ الْيَهُودُ تَقُولُ: مَنْ أَتَى امْرَأَتَهُ مِنْ دُبُرِهَا فِي قُبُلِهَا جَاءَ الْوَلَدُ أَحْوَلَ، فَأَنْزَلَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ الآيَةَ . فَأَمَّا سَائِرُ تَفَاسِيرِ الصَّحَابَةِ الَّتِي لَا تَشْتَمِلُ عَلَى إِضَافَةِ شَيْءٍ إِلَى رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؛ فَمَعْدُودَةٌ فِي الْمَوْقُوفَاتِ . وَاللّٰهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: تیسری تفریع: وہ بات جو کہی گئی ہے کہ صحابی کی تفسیر حدیث مرفوع ہے؛ تو یہ صرف اس تفسیر کے بارے میں ہے جو کسی آیت کے سبب نزول سے متعلق ہوتی ہے جس کی خبر صحابی دے رہے ہیں، یا اس جیسی بات (یعنی سبب نزول جیسی بات جو غیر مدرَک بالقیاس ہو)۔ مثلاً حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا کہنا کہ: یہودی کہا کرتے تھے کہ جو بیوی کے اگلے مقام میں پیچھے کی جانب سے وطی کرے تو اس کا بچہ بھینگا پیدا ہوگا، اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی: ﴿نساؤکم حرث لکم﴾ کہ عورتیں تمہاری کھیتی ہیں۔ رہیں بقیہ تفاسیرِ صحابہ جو کسی بات کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیے جانے پر مشتمل نہ ہوں تو ان کا شمار موقوفات میں ہے۔

تشریح: اس نمبر میں بھی مصنف رحمہ اللہ مرفوع حکمی ہی کی ایک صورت بیان کررہے ہیں، مگر اس میں کچھ تفصیل ہے، بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ صحابی کی تفسیر نہ تو مطلقاً مرفوع ہوتی ہے اور نہ ہی مطلقاً موقوف، جن حضرات علماء کے بیان سے اس کا مطلقاً مرفوع ہونا سمجھ میں آرہا ہے ان کا بیان محتاج تاویل ہے۔

”**ما قيل من أن تفسير الصحابي حديث مسند إلخ**“: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے ”**ما قيل**“ سے امام حاکم کے قول کی طرف اشارہ کیا ہے کہ انہوں نے مستدرک حاکم میں سورۂ فاتحہ کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا: **تفسير الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل له حكم المرفوع**“. کہ اس صحابی کی تفسیر جس نے نزول وحی کا مشاہدہ کیا ہے وہ مرفوع حدیث کے حکم میں ہے۔ (المستدرك، تفسير سورة الفاتحه ۲/۲۵۸)

حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں کہ حاکم کا یہ قول اپنے اطلاق پر نہیں ہے، اور صحابی کی ہر تفسیر کے متعلق یہ بات نہیں ہے، بل کہ یہ صرف صحابی کے ایسے تفسیری ارشادات کے متعلق ہے جس میں کسی آیت کا شانِ نزول بیان کیا جاتا ہے، حافظ سیوطی رحمہ اللہ نے اس کی تعبیر یہ فرمائی کہ اس سے مراد ایسی تفسیر ہے جو سماع من الشارع کے بغیر نہیں کی جاسکتی

اور عقل ورائے کا اس میں کوئی دخل نہ ہو، وہ مرفوع کے حکم میں ہوتی ہے، نہ کہ مطلق تفسیر صحابی، کیوں کہ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ جو تفسیر کسی غریب کلمہ کی تشریح، یا آیت کی مراد کی وضاحت مثلاً عام کی تخصیص، یا مطلق کی تقیید وغیرہ کے قبیل سے صحابہ اپنے طور پر فرماتے ہیں وہ از قبیل موقوف ہوتی ہے اور اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ (تدریب الراوی ص ۱۰۰، ظفر الامانی ص ۳۳۶)

تنبیہ: واضح رہے کہ یہ مسئلہ فرع ہے اس مسئلہ کی کہ صحابی کا ایسا قول وفعل جو مدرک بالقیاس نہیں ہوتا وہ مرفوع کے حکم میں قرار پاتا ہے، جیسے جنت وجہنم کے احوال وغیرہ جنھیں صحابہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیے بغیر بیان کرتے ہیں انھیں حکماً مرفوع قرار دیا جاتا ہے، لیکن اس میں یہ شرط ہے کہ وہ صحابی اسرائیلیات سے اکتساب نہ کرتا ہو، اسی طرح اس کی مذکورہ بالا تفاسیر کو مرفوع قرار دیئے جانے کے لئے بھی یہ بات شرط ہوگی کہ وہ اسرائیلی علماء سے کسب فیض نہ کرتا ہو تب ہی اس کی تفسیر غیر مدرک بالقیاس حکماً مرفوع قرار پائے گی، ورنہ موقوف ہوگی۔ (ظفر الأماني ص ۳۳۷)

حافظ سخاویؒ نے اس شرط پر یہ نقد کیا ہے کہ اسرائیلیات نقل کرنے والے صحابہؓ کے متعلق علی الاطلاق یہ کہنا کہ ان کی روایات رفع کے حکم میں نہیں ہیں صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ صحابہ حد درجہ محتاط تھے، ان سے یہ بعید ہے کہ وہ کوئی ایسا حکم شرعی جو کہ مدرک بالقیاس نہ ہو اہل کتاب سے بلا حوالہ نقل کردیں، خاص طور سے جب کہ انھیں معلوم ہے کتب سابقہ تحریف وتبدیل کی شکار ہوئی ہیں، یہی وجہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما جو اسرائیلیات سے اُخذ کرتے تھے انھوں خالص احادیث نبویہ کے اپنے مجموعہ کا نام ''الصحيفة الصادقة'' رکھا، تاکہ وہ اس مجموعے سے ممتاز ہوجائے جس میں انھوں نے اسرائیلی علماء سے بھی نقل شدہ روایات جمع کی تھیں، اس لئے صحابی کا محض اسرائیلیات سے روایت کرنا ان کی ہر غیر مدرک بالقیاس موقوفات کو مرفوع کے حکم میں قرار دینے سے مانع نہیں ہوگی۔ (فتح المغیث ۱/ ۱۴۷)

''**كقول جابر رضى الله عنه كانت اليهود إلخ**'': حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے تفسیر صحابی بحکم حدیث مرفوع کی یہ مثال جو پیش فرمائی ہے اِس کو شیخین نے صحیحین میں روایت فرمایا ہے، اور دیگر کتب حدیث میں بھی یہ روایت تخریج کی گئی ہے، امام حاکم کے قول کی جو تاویل حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے پیش فرمائی ہے یہ خود حاکم کی فرمائی ہوئی ہے، چنانچہ وہ ''**معرفة علوم الحديث**'' (النوع الخامس) میں ''**لوّاحة للبشر**'' کی تفسیر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل فرماتے ہیں کہ: ''**قال تلقاهم جهنم يوم القيامة فتلفحهم لفحة فلا تترك لحمًا على عظم**'' (کہ

جہنم کا ان سے سامنا ہوگا تو وہ انھیں ایک (سخت) لپٹ دے گی چنانچہ کسی ہڈی پر کوئی گوشت نہیں چھوڑے گی) امام حاکم اس تفسیر کو موقوف قرار دینے کے بعد فرماتے ہیں کہ: "**فأما ما نقول : إن تفسير الصحابة مسند فإنما نقوله في غير هذا النوع**" پھر اسی حدیث جابرؓ کو ذکر فرمایا ہے، جس کو حافظ ابن صلاح نے بطور مثال پیش کیا، اس کے بعد حاکم خود فرماتے ہیں: "**هذا الحديث وأشباهه مسندة عن آخرها، وليست بموقوفة؛ فإن الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل فأخبر عن آية من القرآن أنها نزلت في كذا وكذا فإنه حديث مسند**"، الغرض امام حاکم کے الفاظ مستدرک میں اگرچہ عام ہیں مگر ان کی مراد خاص ہے، جیسا کہ "علوم الحدیث" میں ان کی وضاحت سے معلوم ہوا۔

استدراک: مذکورہ تفسیر ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کو امام حاکم نے از قبیل موقوف قرار دیا، لیکن حافظ سیوطیؒ ان پر نقد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کو موقوف قرار دینے میں اشکال ہے، کیوں کہ یہ بات آخرت کے احوال سے متعلق ہے، اور اس میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہے، لہٰذا اس کو موقوف نہیں بلکہ مرفوع کہا جائے گا۔ (تدریب الراوی : ۱۰۱/۱)

"**أو نحو ذلك**" اس لفظ سے حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ صحابی کی ایسی تفسیر جو شانِ نزول کے تعلق سے ہو اسے مرفوع قرار دیئے جانے کی جو بنیاد ہے وہ ان کے دیگر اقوال میں بھی اگر پائی جائے تو اسے بھی مرفوع قرار دیا جائے گا، وہ بنیاد کیا ہے، حافظ سیوطی وغیرہ حضرات شارحین فرماتے ہیں کہ: وہ ایسی باتیں ہیں جو حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کیے بغیر بیان نہیں کی جاسکتیں، اور نظر وقیاس کے دائرہ سے بالکلیہ باہر ہوتی ہیں، جیسے جنت وجہنم کی صفات واحوال وغیرہ۔

فائدہ نمبر ۱: سببِ نزول کے متعلق آیات پر رفع کا حکم لگانا یہ ظاہر کے اعتبار سے ہے؛ کیونکہ ممکن ہے کہ صحابی نے ظاہر حال کو دیکھ کر اس کو سببِ نزول بتادیا ہو اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے کی ضرورت ہی محسوس نہ کی ہو یا صحابی نے اس کو کسی کافر سے سنا ہو؛ لیکن پھر بھی اس کو مرفوع ہی کہتے ہیں تو صرف یہ ظاہر کے اعتبار سے ہے۔ علامہ بدرالدین زرکشی فرماتے ہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال "**نزلت هذه الآية في كذا**" وغیرہ ہمیشہ سببِ نزول کو بیان کرنے کے لیے ہی نہیں ہوا کرتے، بل کہ بسا اوقات آیت کے حکم کو کسی پیش آمدہ واقعہ پر منطبق کرنا بھی مقصود ہوتا ہے، اگرچہ اس واقعہ کا ظہور آیت کے نزول کے بہت بعد ہوا ہو۔ (البرهان في علوم القرآن ۳۱/۱، وظفر الأماني ص ۳۳۸)

فائدہ نمبر۲ : مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بطور خلاصہ ونچوڑ کے مرفوع حکمی کی مختلف صورتوں کو منقح طور پر پیش کر دیا جائے جیسا کہ متعدد حضرات مصنفین نے ایسا کیا ہے:

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ حدیثِ مرفوع کی اوّلاً دو قسمیں ہیں،(۱) مرفوع صریح (۲) مرفوع حکمی۔

پھر ان میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں۔

(۱) مرفوع صریح قولی: مثلاً: صحابی کہے **سمعت النبی صلی اللہ علیه وسلم** یا **حدثنا** اور **قال** وغیرہ کے الفاظ استعمال کرے۔

(۲) مرفوع صریح فعلی: مثلاً صحابی کہے: **رأیت النبي صلی اللہ علیه وسلم فعل کذا.**

(۳) مرفوع صریح تقریری: مثلاً صحابی کہے: **فعلت بحضرۃ النبي صلی اللہ علیه وسلم کذا.** اور اس پر آپ ﷺ کی نکیر نقل نہ کرے.

(۴) مرفوع حکمی قولی: کوئی ایسے صحابی جو اسرائیلی روایات نقل نہ کرتے ہوں اور جس بات کو وہ نقل کر رہے ہوں اس میں نہ عقل کا دخل ہو اور نہ ہی اس کا تعلق کسی لغت کو بیان کرنے یا کسی لفظ کی شرح سے ہو مثلاً مبدأ اور معاد کے احوال بیان کریں یا کسی عمل پر ثواب وعقاب ذکر کریں۔ تو اس روایت کو مرفوع حکمی کہا جائے گا اور کہا جائے گا کہ ان صحابی نے بلا واسطہ یا بالواسطہ یہ بات آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے سنی ہے۔ تو چونکہ یہ الفاظ صحابی کے ہوتے ہیں، تو اس کو لفظاً موقوف اور معنیً مرفوع کہتے ہیں۔ یہی مرفوع حکمی ہے۔

(۵) مرفوع حکمی فعلی: صحابی غیر مدرک بالقیاس کوئی کام کرے، مثلاً حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے زلزلہ کے موقع پر نماز پڑھائی اور دو رکعتوں میں مجموعی طور سے چھ رکوع کئے، پانچ پہلی رکعت میں اور ایک دوسری رکعت میں، اس کو حضرت امام شافعیؒ نے حکما مرفوع قرار دیا ہے، کیوں کہ رکوع کی تعداد میں اضافہ عقل وقیاس کے ادراک سے ماوراء ہے۔ یہ روایت ''معرفۃ السنن والآثار'' (۹۱/۳) میں امام بیہقی رحمہ اللہ نے تخریج فرمائی ہے۔

(۶) مرفوع حکمی تقریری: مثلاً صحابی کہے **کانوا یفعلون في زمان النبي ﷺ کذا وکذا، یا کنا نفعل کذا وکذا، یا کنا لانری باساً بکذا ؛ ورسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فینا.** وغیرہ۔

***

الرَّابِعُ : مِنْ قَبِيلِ الْمَرْفُوعِ الأَحَادِيثُ الَّتِي قِيلَ فِي أَسَانِيدِهَا عِنْدَ ذِكْرِ الصَّحَابِيِّ: ''يَرْفَعُ الْحَدِيثَ''، أَوْ ''يَبْلُغُ بِهِ''، أَوْ ''يَنْمِيهِ''، أَوْ ''رِوَايَةً''. مِثَالُ ذَلِكَ: سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷛ رِوَايَةً : تُقَاتِلُونَ قَوْمًا صِغَارَ الأَعْيُنِ''، الْحَدِيثَ. وَ''بِهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷛ يَبْلُغُ بِهِ قَالَ: النَّاسُ تَبَعٌ لِقُرَيْشٍ'' الْحَدِيثَ .

فَكُلُّ ذَلِكَ وَأَمْثَالُهُ كِنَايَةٌ عَنْ رَفْعِ الصَّحَابِيِّ الْحَدِيثَ إلى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَحُكْمُ ذَلِكَ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ حُكْمُ الْمَرْفُوعِ صَرِيحًا.

قُلْتُ :وَإِذَا قَالَ الرَّاوِي عَنِ التَّابِعِيِّ: ''يَرْفَعُ الْحَدِيثَ''، أَوْ ''يَبْلُغُ بِهِ''، فَذَلِكَ أَيْضًا مَرْفُوعٌ، وَلَكِنَّهُ مَرْفُوعٌ مُرْسَلٌ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: چوتھی تفریع: مرفوع ہی کے قبیل سے وہ حدیثیں بھی ہیں جن کی سندوں میں صحابی کے ذکر کے وقت کہا جائے: ''يرفع الحديث''(اس حدیث کو اٹھا رہے ہیں) یا'' يبلغ به''(اس حدیث کو پہونچا رہے ہیں)، یا ''ينميه''(اس حدیث کو آگے بڑھا رہے ہیں) یا ''رواية '' (بطور روایت کے ہے) اس کی مثال ''سفيان بن عيينة، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبی هريرة ﷛ روايةً تقاتلون قومًا صغار الأعين إلخ''ہے، (سفیان بن عیینہ روایت کرتے ہیں ابوالزناد سے، وہ اعرج سے، اور وہ حضرت ابو ہریرہؓ سے بطور روایت کے نقل کرتے ہیں کہ تم لوگ ایسی قوم سے جنگ کروگے جو چھوٹی چھوٹی آنکھوں والی ہوگی، الی آخر الحدیث)۔

اور اسی سند سے ''عن أبي هريرة ﷛ يبلغ به قال : الناس تبع لقريش، الحديث''ہے، (حضرت اعرج حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ اس کو پہونچا رہے ہیں کہ لوگ قریش کے تابع ہیں، الی آخر الحدیث)؛ تو یہ سب اور اس کی ہم مثل تعبیرات کنایہ ہیں صحابی کے حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچانے سے، اور اس کا حکم محدثین کے نزدیک صریح مرفوع کا حکم ہے۔

میں کہتا ہوں کہ جب تابعی سے روایت کرنے والا شخص اس کا ذکر کرکے کہے:''يرفع الحديث''یا''يبلغ به''تو یہ بھی مرفوع ہے؛ لیکن مرفوع مرسل ہے، اور اللہ تعالیٰ زیادہ جانتے ہیں۔

تشریح : اس نمبر میں مصنف رحمہ اللہ حدیث مرفوع کی کچھ ایسی تعبیرات سے بحث کرنا چاہتے ہیں جو بظاہر موقوف کی تعبیرات معلوم ہوتی ہیں، مگر حقیقت میں وہ مرفوع کی تعبیرات ہیں اور وہ بھی مرفوع صریح کی نہ کہ مرفوع حکمی

کہ،اسی لئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ان تعبیرات کے ذکر کے وقت یہ الفاظ ارشاد فرمائے: **ویلتحق بقولي "حکمًا" ماورد بصیغة الکنایة في موضع الصیغ الصریحة** . یعنی:ان تعبیرات کے الفاظ تو کنائی ہیں،مگر ان کے استعمال کا مقصد راوی کا حدیث کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب محول کرنا ہے، برخلاف ان تعبیرات کے جو سابق نمبروں میں گذریں کہ ان میں حدیث تو راوی کی زبانی ہوتی ہے مگر حکمًا اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد قرار دیا جاتا ہے،اسی لئے مصنف رحمہ اللہ بھی آخر میں فرماتے ہیں کہ: اہل علم کے نزدیک ان کا حکم صریح مرفوع کا حکم ہے، یعنی راوی نے اس کو مرفوعًا ہی روایت کیا ہے۔(نزهة النظر ص ۱۳۸)

مصنف رحمہ اللہ نے کل چار تعبیرات ذکر فرمائی ہیں، جن میں سے دو کی مثالیں تو پیش فرما دیں ، پہلی مثال صحیح بخاری(الجهاد/ باب قتال الذين ينتعلون الشعر، رقم ۲۹۲۹) میں ہے، اور دوسری مثال صحیح مسلم (الإمارة/ الناس تبع لقريش إلخ، رقم ۱۸۱۸) میں ہے، لیکن اس میں **"یبلغ به النبي صلی اللّٰه علیه وسلم"** ہے جس میں نبی صلی اللہ علیہ کا صراحتًا ذکر ہے، بہتر مثال وہ ہے جس میں ذکرِ نبی صراحتًا نہ ہو، چنانچہ مسلم شریف ہی کی کتاب الزکاۃ (رقم ۱۰۱۹) میں ہے **"عن الأعرج ، عن أبی هریرةؓ یبلغ به : "ألا رجل یمنح أهل بیت ناقة إلخ"** ۔

اور بقیہ دونوں تعبیروں کی مثال مصنف رحمہ اللہ نے نہیں ذکر فرمائی ، چنانچہ **"یرفع الحدیث"** کی مثال صحیح بخاری(رقم الحدیث ۳۳۳۴) میں ہے: **"عن أبي عمران الجوني، عن أنس ﷺ یرفعه: أن اللّٰه تعالیٰ یقول لأهونِ أهل النار عذابًا: لو أن لك ما في الأرض من شيء کنت تفتدي به؟ قال : نعم. الحدیث.**

اور **"ینمیه"** کی مثال ہے: **مالك عن أبي حازم، عن سهل بن سعدؓ قال: کان الناس یؤمرون أن یضع الرجل یده الیمنی علی ذراعه الیسری في الصلاة. قال أبوحازم: لا أعلم إلا انه ینمي ذلك . رواه مالك في الموطا.** (الموطأ: باب وضع اليدين إحداهما على الأخرى فى الصلاة)

"قلت : وإذاقال الراوي عن التابعي إلخ" حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہی تعبیر ذکر صحابی سے پہلے کسی راوی کے ذکر کے بعد اگر لائی جائے ،مثلاً تابعی کا شاگرد تابعی کا نام ذکر کرکے **"یبلغ به"** وغیرہ الفاظ استعمال کرے؛ تو وہ روایت بھی مرفوع قرار پائے گی، لیکن مرسل کے حکم میں ہوگی ، مرفوع تو اس لیے کہ اس میں رفع ، بلاغ اور روایت سے مراد بظاہر نبی صلی اللہ علیہ تک ہی بڑھانا ، پہونچانا ، یا ان سے روایت کرنا معلوم ہوتا ہے،اور مرسل اس

لیے کہ صحابی حذف ہے۔

استاذِ محترم نے فرمایا کہ ”یرفع الحدیث“ جیسے الفاظ جن میں رفع کی صراحت ہوتی ہے ان میں تو یہ بات قابل تسلیم ہے، لیکن ”ینمي الحدیث“ اور ”روایة“ وغیرہ تعبیرات میں یہ بات قابل تسلیم نہیں، کیوں کہ ان میں بھی وہی احتمالات ہیں جو ”من السنة کذا“، ”أُمرنا بکذا“ وغیرہ میں مذکور ہوئے، اس لئے احتمال کے ہوتے ہوئے مطلقاً رفع پر محمول کرنا صحیح نہیں ہوگا، واللہ أعلم۔

استدراک: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسی طرح اگر ” عن النبي صلی اللہ علیه وسلم یرفعه “ ہو؛ جیسا کہ مسند بزار (۱۵/ رقم ۸۴۷۱) میں ہے: ”عن سعید المقبری، عن أبي هریرة رضي اللہ عنه قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یرفعه: إن المؤمن عندي بمنزلة کل خیر إلخ“ تو اس کا مطلب ہوگا: ”یرفعه إلی اللہ تعالی“، یعنی یہ حدیث وہ اللہ تعالیٰ سے روایت فرما رہے ہیں، چنانچہ یہ حدیثِ قدسی کہلائے گی۔ (النکت ۲/ ۵۳۸)

******

النوع التاسع: معرفة المرسل

نویں قسم مرسل کی معرفت کے بیان میں

وَصُورَتُهُ الَّتِي لَا خِلَافَ فِيهَا: حَدِيثُ التَّابِعِيِّ الْكَبِيرِ، الَّذِي لَقِيَ جَمَاعَةً مِنَ الصَّحَابَةِ وَجَالَسَهُمْ، كَعُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَدِيِّ بْنِ الْخِيَارِ، ثُمَّ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، وَأَمْثَالِهِمَا، إِذَا قَالَ: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ".

وَالْمَشْهُورُ التَّسْوِيَةُ بَيْنَ التَّابِعِينَ أَجْمَعِينَ فِي ذَلِكَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ . وَلَهُ صُوَرٌ اخْتُلِفَ فِيهَا: أَهِيَ مِنَ الْمُرْسَلِ أَمْ لَا؟

ترجمہ: اورمرسل کی وہ صورت کہ جس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس تابعی کبیر کی حدیث ہے کہ جس نے صحابہ کی ایک جماعت سے ملاقات کی ہواوران کے ساتھ بیٹھا ہو جیسے عبیداللہ بن عدی بن خیار، سعید بن المسیب اوران کی طرح کےلوگ، (ایسا تابعی) جب کہے: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم (توحدیث مرسل ہوگی)، جب کہ مشہور بات تمام تابعین کے درمیان برابری کرنا ہے، اورمرسل کی کچھ صورتیں اور ہیں جن کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا وہ مرسل میں سے ہیں یانہیں۔

تمہید: مرفوع، موقوف اور مقطوع ہونا متن کے احوال میں سے ہے، یعنی جوقول وفعل ہم تک پہونچ رہا ہے اس کے متعلق یہ واضح ہو جانا چاہئے کہ وہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہے، یا صحابی سے، یا تابعی وغیرہ سے، تاکہ اس کی حیثیت کے مطابق اس کے ساتھ معاملہ کیا جائے، چنانچہ ان امور سے متعلق بحث ہو چکی۔

جب ان احوالِ متن کے بیان سے مصنف رحمہ اللہ فارغ ہوئے تو سند کے احوال اتصال وانقطاع وغیرہ کا بیان شروع فرمارہے ہیں، چنانچہ مرسل، منقطع، معضل اور معلق سے متعلق تفصیلی بحث پیش فرمائی ہے، پھر وہ صورتیں جن میں واقعتاً انقطاع تونہیں ہوتا مگرانقطاع کا مظِنہ اورگمان پایا جاتا ہے مثلاً تدلیس کی بحث تفصیل سے ذکر فرمائی ہے، اس کے بعد سند ومتن دونوں سے متعلق مشترکہ مباحث پیش فرمائے ہیں۔

تشریح : لغوی اعتبار سے ''مُرسَل'' اسم مفعول کا صیغہ ہے، جس کا مصدر ''إرسال'' ہے، آزاد کر دینے اور چھوڑنے کے معنی میں، فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ﴿اِنَّآ اَرْسَلْنَا الشَّيَاطِيْنَ عَلَى الْكَافِرِيْنَ﴾ [مریم:۸۳]، حدیث مرسَل کو مرسَل کہنے کہ وجہ بھی یہی ہے، گویا مرسِل نے واسطہ ذکر نہ کر کے حدیث کو کسی معین راوی کی قید سے آزاد چھوڑ دیا ہے۔ (ظفر الأماني ص ۳٤٠)

اصطلاحی تعریف میں حضرات محدثین، فقہاء واصولیین نے اپنے اپنے ذوق کے اعتبار سے مختلف تعبیرات اختیار فرمائی ہیں، محدثین کے نزدیک مشہور تعریف یہ ہے کہ: مرسل وہ حدیث ہے جس میں تابعی کہے: ''قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا'' یا ''فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا'' وغیرہ۔

مصنف رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ یہ تعریف محدثین کے نزدیک مشہور ہے، اسی کو امام حاکم رحمہ اللہ نے نقل فرمایا ہے; نیز ابن عبد البر نے ''التمهيد'' کے مقدمہ میں اسی کو ذکر فرمایا ہے۔ فقہاء اور اُصولیین کی جماعت بھی اس تعریف سے متفق ہے۔ (ظفر الأماني ص ٣٤٥، شرح الألفية للعراقي ص ١٤٤)

البتہ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ مرسل کی وہ صورت جس میں کوئی اختلاف نہیں، وہ کسی کبیر (بڑے) تابعی کا ''قال رسول الله صلى الله عليه وسلم'' کہنا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ کچھ لوگ تابعی صغیر کے براہِ راست آں حضرت ﷺ کی جانب منسوب کرنے کو ارسال اور اس کی حدیث کو مرسل کہنے سے گریز کرتے ہیں، بل کہ وہ لوگ اس صورت کو منقطع کا نام دیتے ہیں، ان کے نزدیک حدیث کو مرسل اسی وقت کہا جائے گا جب کہ کبیر تابعی براہِ راست آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: کبیر کے ساتھ مقید کرنا صراحتاً مجھے کسی عالم کے کلام میں نہیں ملا، البتہ ابن عبد البر نے کچھ مبہم لوگوں سے یہ بات نقل کی ہے، اگر تابعی صغیر مثلاً زہری، یحییٰ بن سعید انصاری وغیرہ حضرات '' قال رسول الله صلى الله عليه وسلم'' کہیں تو اسے مرسل نہیں بلکہ منقطع کہیں گے، کیوں کہ ان کی اکثر روایتیں حضرات تابعین سے ہوتی ہیں۔

استاذِ محترم مدظلہ نے فرمایا کہ یہ فرق شاید حدیث کی قوت وضعف کو بتانے کے لئے کیا گیا ہے، کیوں کہ تابعی کبیر اگر ارسال کرے گا تو گمان غالب یہی ہے کہ اس کا حذف شدہ استاذ کوئی صحابی ہی ہوگا، جب کہ تابعی صغیر اگر ارسال کرے گا تو گمان غالب یہ ہے کہ محذوف شخص صحابی کے علاوہ کوئی تابعی بھی ہوگا، اور اس صورت میں اس کے ثقہ غیر ثقہ

ہونے کا سوال اٹھے گا، اس لئے یہ منقطع کہلانے کے زیادہ لائق ہے، ورنہ نفس ارسال کے اعتبار سے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

تابعی کبیر: اس جگہ تابعی کبیر سے مراد وہ تابعی ہے جس کی صحابہ میں عشرہ مبشرہ سے ملاقات ہوئی ہو، یا مخضرمین میں سے ہو، مثلاً، عبید اللہ بن عدی بن خیار، ابوامامہ بن سہل بن حنیف، قیس بن حازم اور عبد اللہ بن عامر بن ربیعہ وغیرہم، جن کی کل مرویات حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم سے ہیں، اور وہ حضرات جو ان کے بعد ہیں مثلاً: سعید بن مسیّب، سالم بن عبداللہ، ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن اور قاسم بن محمد وغیرہ جن کی اکثر مرویات حضرات صحابہ سے براہِ راست ہیں، اور وہ حضرات جن کو صحابہ کی ایک جماعت سے لقاء ومجالست کا شرف حاصل ہوا ہے، مثلاً: علقمہ، مسروق، حسن بصری، شعبی اور سعید بن جبیر وغیرہم۔

تابعی صغیر: سے یہاں وہ تابعی مراد ہے جس کو اکا دُکا صحابہ سے لقاء ومجالست حاصل ہو، ان سے براہِ راست روایت کرنے کا کم موقع ملا ہو، چنانچہ ان کی زیادہ تر مرویات حضرات تابعین سے ہوں، مثلاً: قتادہ، زہری، ابوحازم، یحییٰ بن سعید انصاری، اور امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ وغیرہ، ان حضرات کی مراسیل میں ایسی بھی ہوتی ہیں کہ ایک تابعی نے دوسرے سے، دوسرے نے تیسرے سے روایت کیا ہوتا ہے۔(مقدمة التمهيد لابن عبد البر، وظفر الأماني ص ۳۴۵)

اعتراض: حافظ سیوطی رحمہ اللہ نے اس جگہ ایک اعتراض پیش فرمایا ہے کہ مرسل کی تعریف میں تابعی کی قید پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ: وہ حضرات جنہوں نے زمانۂ کفر میں کوئی حدیث نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو، پھر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اسلام لے آئے، اور اس حدیث کو بیان کیا تو کیا ان کی اس طرح کی احادیث مرسل قرار پائیں گی، کیوں کہ وہ بالاتفاق تابعی ہیں؟ حالاں کہ حضرات محدثین ان کی روایات کے ساتھ مسند موصول کا سا معاملہ کرتے ہیں، جیسا کہ قیصر یا ہرقل کے قاصد تنوخی کی حدیث مسند احمد اور مسند ابویعلی میں تخریج کی گئی ہے اور ان دونوں حضرات محدثین نے اسے مسند موصول کی حیثیت سے اس کا اخراج فرمایا ہے، حافظ سیوطی نے اعتراض کر کے چھوڑ دیا، اور کوئی جواب نہیں دیا۔

استاذِ محترم نے جواب دیا کہ مرسل کی حقیقت اس طرح کی احادیث میں پائی ہی نہیں جا رہی ہے، کیوں کہ اس

طرح کے رجال اگر بوقت تحملِ حدیث مشرف بہ اسلام رہے ہوتے تو اس میں ارسال کا شائبہ تک نہ ہوتا، اسی طرح اس صورت میں بھی ارسال کا شائبہ نہیں، کیوں کہ تحمل روایت کے وقت راوی کا مسلمان ہونا ضروری نہیں، صرف بوقت روایت ضروری ہے، اس لئے ان حضرات کی احادیث یقیناً مسند قرار پائیں گی کیوں کہ ارسال کی علت اس میں موجود نہیں ہے۔

یہ صورت بالکل اس صورت کے برعکس ہے کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں کچھ بچے صحابہؓ کے گھروں میں پیدا ہوئے، آں حضور صلی اللہ کے دیدار سے مشرف ہوئے، مگر وفات نبوی سے قبل سن تمیز کو نہیں پہونچ سکے، جیسے محمد بن ابی بکر وغیرہ، یہ لوگ اگر کوئی حدیث آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کریں تو حضرات محدثین بھی اس کو مرسل کے حکم میں قرار دیتے ہیں، باوجودے کہ وہ روایت ایک صحابی کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے، پھر بھی مرسل مانی جاتی ہے، الغرض پہلی صورت مسند بشکل مرسل ہے، اور دوسری مرسل بشکل مسند۔

❋❋❋

إِحْدَاهَا: إِذَا انْقَطَعَ الإِسْنَادُ قَبْلَ الْوُصُولِ إلى التَّابِعِيِّ، فَكَانَ فِيهِ رِوَايَةُ رَاوٍ لَمْ يَسْمَعْ مِنَ الْمَذْكُورِ فَوْقَهُ، فَالَّذِى قَطَعَ بِهِ الْحَاكِمُ الْحَافِظُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَغَيْرُهُ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ أَنَّ ذَلِكَ لَا يُسَمَّى مُرْسَلًا، وَأَنَّ الإِرْسَالَ مَخْصُوصٌ بِالتَّابِعِينَ . بَلْ إِنْ كَانَ مَنْ سَقَطَ ذِكْرُهُ قَبْلَ الْوُصُولِ إلى التَّابِعِيِّ شَخْصًا وَاحِدًا سُمِّيَ مُنْقَطِعًا فَحَسْبُ، وَإِنْ كَانَ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ سُمِّيَ مُعْضَلًا، وَيُسَمَّى أَيْضًا مُنْقَطِعًا. وَسَيَأْتِي مِثَالُ ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

وَالْمَعْرُوفُ فِي الْفِقْهِ وَأُصُولِهِ أَنَّ كُلَّ ذَلِكَ يُسَمَّى مُرْسَلًا، وَإِلَيْهِ ذَهَبَ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ أَبُو بَكْرٍ الْخَطِيبُ وَقَطَعَ بِهِ، وَقَالَ : إِلَّا أَنَّ أَكْثَرَ مَا يُوصَفُ بِالإِرْسَالِ مِنْ حَيْثُ الِاسْتِعْمَالُ مَا رَوَاهُ التَّابِعِيُّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَأَمَّا مَا رَوَاهُ تَابِعِيُّ التَّابِعِيِّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَيُسَمُّونَهُ الْمُعْضَلَ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: ان (مختلف فیہ صورتوں) میں سے ایک صورت یہ ہے کہ جب اسناد تابعی تک (غایت مغیا میں داخل ہے) پہنچنے سے پہلے منقطع ہو جائے، چنانچہ اس میں ایسے راوی کا روایت کرنا ہو جس نے اپنے سے اوپر ذکر کئے گئے راوی سے نہ سنا ہو؛ تو وہ موقف جس پر حاکم ابو عبداللہ اور ان کے علاوہ محدثین نے جزم ویقین ظاہر فرمایا ہے وہ یہ کہ اس

کو مرسل نہیں کہا جائے گا، اور یہ کہ ارسال تابعین کے ساتھ خاص ہے۔ بل کہ اگر وہ شخص جس کا ذکر تابعی تک پہونچنے سے پہلے ساقط ہوا ہے وہ ایک شخص ہو تو اس کا نام صرف منقطع رکھا جاتا ہے، اور اگر اس سے زیادہ ہوں تو اس کا نام معضل رکھا جاتا ہے، اور اس کو منقطع بھی کہتے ہیں، اور اس کی مثال ان شاء اللہ عنقریب آئے گی۔

جب کہ فقہ اور اُصولِ فقہ میں جو مشہور ہے وہ یہ کہ ان سب کو مرسل کہا جائے گا، اور محدثین میں سے ابو بکر خطیبؒ نے اس مسلک کو اختیار کیا ہے اور اسی پر انہوں نے جزم ظاہر کیا ہے اور فرمایا کہ: تاہم استعمال کے اعتبار سے ارسال کے ساتھ اکثر و بیشتر وہ حدیث متصف کی جاتی ہے جس کو تابعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرے، رہی وہ حدیث جس کو تبع تابعی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرے؛ اس کو محدثین معضل کہتے ہیں، واللہ اعلم۔

تشریح: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ اس عبارت میں مرسل کی پہلی وہ صورت بیان فرمارہے ہیں جس کو مرسل کا نام دینے میں اختلاف ہے، وہ یہ کہ درمیان سند سے اگر کہیں کوئی راوی ساقط ہو جائے تو کیا اس کو بھی مرسل کہیں گے؟ کیوں کہ اس صورت میں بھی ارسال یعنی حذفِ راوی کے سبب حدیث کو کسی معین راوی کی قید سے آزاد چھوڑنے کا مفہوم پایا جارہا ہے، حضرات محدثین امام حاکم نیساپوری وغیرہ کا پختہ موقف تو یہی ہے کہ اسے مرسل کا نام نہیں دیا جائے گا، کیوں کہ ارسال تابعی کی جانب سے اپنے اوپر کے راوی کو حذف کرنے کے ساتھ خاص ہے، جب کہ حضرات فقہاء واصولیین اس صورت پر بھی لغوی دلالت کی بناء پر مرسل کا اطلاق فرماتے ہیں، گویا ان حضرات کے نزدیک مرسل بمعنی ''غیر متصل'' ہے، سلسلۂ اسناد میں سے کہیں سے بھی انقطاع ہو وہ ان کے نزدیک مرسل ہے، اور طبقۂ محدثین میں سے خطیب بغدادی بھی اس مذہب کی حمایت کرتے ہیں، البتہ وہ یہ وضاحت بھی فرماتے ہیں کہ یہ صورت اگر چہ مرسل کی مصداق ہے تاہم استعمال میں لفظ مرسل عموماً تابعی کے مرسل پر بولا جاتا ہے۔

تنبیہ: مصنف رحمہ اللہ کی عبارت میں امام حاکم رحمہ اللہ کی متابعت کے نتیجہ میں ''قبل الوصول إلى التابعي'' لکھ گیا ہے، اگر ''قبل الوصول إلى الصحابي'' ہوتا تو زیادہ بہتر ہوتا، کیوں کہ صحابی تک پہونچنے سے پہلے مثلاً تابعی ساقط ہو جائے تو اسے بھی محدثین کے نزدیک منقطع ہی کہا جاتا ہے جیسا کہ تابعی تک پہونچنے سے پہلے تبع تابعی کے ساقط ہونے کی صورت میں سند منقطع کہلاتی ہے، یہ تنبیہ حافظ عراقی اور سیوطی وغیرہ حضرات شارحین نے فرمائی ہے، حافظ عراقی رحمہ اللہ نے مصنف کی طرف سے معذرت یوں پیش فرمائی کہ درحقیقت یہ لفظ امام حاکم کے کلام میں تھا

جن کی اتباع میں مصنفؒ نے بھی لکھ دیا۔

استاذِ محترم نے فرمایا کہ: اس طویل استدراک کی ضرورت نہیں ہے، امام حاکم اور مصنف رحمہما اللہ دونوں حضرات نے ”قبل الوصول إلى التابعي“ کا لفظ استعمال کیا ہے اور ان کے ذہن میں غایت مغیا میں داخل ہے، یعنی تابعی کو پار کرنے سے پہلے پہلے کوئی راوی ساقط ہوجائے تو اسے منقطع کہتے ہیں، یہ تاویل اس لئے کی جارہی کہ مصنف رحمہ اللہ کے کلام میں بار بار یہی تعبیر آرہی ہے، اور ہر جگہ وہم کا ہونا بعید معلوم ہوتا ہے۔

”وأما ما رواه تابعي التابعي عن النبي صلى الله عليه وسلم فيسمونه المعضل“ اس مختصر عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی تبع تابعی براہِ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب کرتے ہوئے ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم“ کہے؛ تو یہ صورت مرسل سے بڑھ کر معضل کی ہوجائے گی، کیوں بالیقین یہاں کم ازکم دو واسطے لازماً ساقط ہوئے ہیں، ایک واسطہ تابعی کا اور ایک واسطہ صحابی کا، بل کہ دو سے زائد کے سقوط کا بھی امکان ہے، اسی لئے حضرات محدثین اس صورت کو معضل سے موسوم فرماتے ہیں جو ضعف میں مرسل سے بڑھ کر ہے۔

❋❋❋

الثَّانِيَةُ : قَوْلُ الزُّهْرِيِّ ، وَأَبِي حَازِمٍ ، وَيَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ الأَنْصَارِيِّ، وَأَشْبَاهِهِمْ مِنْ أَصَاغِرِ التَّابِعِينَ: ”قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“؛ حَكَى ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ أَنَّ قَوْمًا لَا يُسَمُّونَهُ مُرْسَلًا، بَلْ مُنْقَطِعًا ؛ لِكَوْنِهِمْ لَمْ يَلْقَوْا مِنَ الصَّحَابَةِ إِلَّا الْوَاحِدَ وَالِاثْنَيْنِ ، وَأَكْثَرُ رِوَايَتِهِمْ عَنِ التَّابِعِينَ .

قَالَ الشَّيْخُ (رحمه اللّٰهُ) : وَهَذَا الْمَذْهَبُ فَرْعٌ لِمَذْهَبِ مَنْ لَا يُسَمِّي الْمُنْقَطِعَ قَبْلَ الْوُصُولِ إِلَى التَّابِعِيِّ مُرْسَلًا . وَالْمَشْهُورُ التَّسْوِيَةُ بَيْنَ التَّابِعِينَ فِي اسْمِ الإِرْسَالِ كَمَا تَقَدَّمَ ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: دوسری (مختلف فیہ صورت) زہری، ابوحازم، یحیٰ بن سعید انصاری اور ان جیسے اصاغر تابعین کا کہنا: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم“ ہے، ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں کہ ایک جماعت اس کو مرسل نہیں کہتی؛ بلکہ منقطع کہتی ہے؛ کیونکہ ان کی ملاقات صحابہ میں سے صرف ایک دو سے ہے، اوران کی اکثر روایتیں تابعین سے ہیں۔

میں (ابن صلاح) کہتا ہوں کہ یہ مذہب ان لوگوں کے مذہب کی فرع ہے جو تابعی تک پہنچنے سے پہلے منقطع ہونے

والی سند کو مرسل نہیں کہتے، جب کہ ارسال کا نام دیئے جانے میں تابعین کے درمیان برابری کرنا ہی مشہور ہے، جیسا کہ یہ بات گذر چکی، واللہ اعلم۔

تشریح: اس نوع کے شروع میں یہ بات آ گئی تھی کہ بعض حضرات نے ارسال کا نام دیئے جانے کے لیے تابعی کے ساتھ کبیر کی قید لگائی ہے؛ کیونکہ ان کی اکثر روایات صحابہ سے ہوتی ہیں، اس لئے غالب گمان کے مطابق حذف شدہ راوی صرف صحابی ہوگا، اور اس صورت میں کوئی ضعف لازم نہیں آئے گا، جب کہ تابعی صغیر کی اکثر روایات تابعین ہی سے ہوتی ہیں، اس لئے گمان غالب کے مطابق محذوف شدہ راوی صحابی کے علاوہ کوئی تابعی بھی ہوگا، اور قاعدہ کے مطابق تابعی کسی تابعی کو حذف کر دے تو وہ منقطع کہلاتی ہے، اسی لیے بعض لوگ اس فرق کو ملحوظ رکھتے ہیں اور اس کو منقطع کہتے ہیں؛ لیکن جمہور نے اس میں فرق نہیں کیا ہے، جیسا کہ مرسل کی مشہور تعریف میں تابعی صغیر اور کبیر دونوں کی روایات کا مرسل ہونا بیان کیا جا چکا۔

"**قلت: وهذا المذهب فرع إلخ**": یعنی یہ بات جو ابھی گذری کہ سند کے درمیان اگر انقطاع ہو اور صحابی تک پہونچنے سے پہلے کوئی راوی ساقط ہو جائے تو اس کو مرسل نہیں بلکہ منقطع کہا جاتا ہے، اسی پر یہ نظریہ بھی متفرع ہے کہ: تابعی صغیر جس کی اکثر روایات تابعین سے ہوتی ہیں اگر وہ "**قال رسول الله صلى الله عليه وسلم**" کہہ رہا ہے تو یہ روایت منقطع کہلانے کی مستحق ہے، نہ کہ مرسل، اس لئے جب تابعی حذف ہوگا تو اس کے ثقہ اور غیر ثقہ ہونے کا سوال اٹھے گا، اور اگر صرف صحابی ساقط ہوگا تو یہ سوال نہیں اٹھے گا، اس لئے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ مذہب بھی اسی مذہب کی فرع ہے جو اس بات کا قائل ہے کہ صحابی تک پہونچنے سے پہلے اگر کوئی راوی ساقط ہو جائے تو وہ منقطع ہوتی ہے، یہاں بھی تسامحاً مصنف رحمہ اللہ سے "**قبل الوصول إلى الصحابي**" کے بجائے "**قبل الوصول إلى التابعي**" صادر ہو گیا ہے، جو مصنف رحمہ اللہ کے مقصد کے خلاف ہے۔

استدراک: مصنف رحمہ اللہ نے صغارِ تابعین جن کی صحابہ میں سے اکا دکا سے ہی روایت ہے، کی مثال میں امام زہری کا نام ذکر فرما دیا ہے، اس پر حافظ عراقی رحمہ اللہ نقد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ زہری کا نام صغار تابعین میں ذکر کرنے میں تو کوئی مضایقہ نہیں، مگر اکا دُکا صحابہ سے روایت کرنے والوں میں پیش کرنا مناسب نہیں، کیونکہ زہری نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے ملاقات کی ہے، مثلاً: ابن عمر، سہل بن سعد، انس بن مالک، عبداللہ بن جعفر، ربیعۃ بن

عباد بکسر العین، سائب بن یزید، ابو الطفیل عامر بن واثلہ، مسور بن مخرمہ، عبدالرحمٰن بن ازہر، عبداللہ بن عامر بن ربیعہ، محمود بن الربیع، سُنین ابوجمیلہ رضی اللہ عنہم، چنانچہ تیرہ حضرات صحابہ کا ذکر حافظ عراقی نے فرمایا جن سے زہری کو لقاء وسماع حاصل ہے، اوراس پر خود مصنف رحمہ اللہ کو بھی تنبہ ہوا، چنانچہ حافظ عراقی نے ان کے حاشیہ کا ذکر کیا ہے جس میں انھوں نے یہ بات خود فرمائی ہے، تاہم اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ زہری کی اکثر مرویات حضرات تابعین سے ہی ہیں. (التقييد والإيضاح)

***

الثَّالِثَةُ : إِذَا قِيلَ فِي الإِسْنَادِ: "فُلَانٌ عَنْ رَجُلٍ" أَوْ "عَنْ شَيْخٍ عَنْ فُلَانٍ" أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ، فَالَّذِي ذَكَرَهُ الْحَاكِمُ فِي "مَعْرِفَةِ عُلُومِ الْحَدِيثِ" أَنَّهُ لَا يُسَمَّى مُرْسَلًا بَلْ مُنْقَطِعًا، وَهُوَ فِي بَعْضِ الْمُصَنَّفَاتِ الْمُعْتَبَرَةِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ مَعْدُودٌ مِنْ أَنْوَاعِ الْمُرْسَلِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: تیسری (مختلف فیہ صورت) یہ ہے کہ: جب کسی اسناد کے بارے میں کہا جائے: "**فلان عن رجل**" یا "**عن شیخ عن فلان**" یا اس کے مثل تعبیر؛ تو امام حاکم نے "**معرفة علوم الحديث**" میں جو فرمایا وہ یہ ہے کہ: اس کا نام مرسل نہیں رکھا جائے گا؛ بلکہ منقطع رکھا جائے گا، جب کہ اُصولِ فقہ کی بعض معتبر کتابوں میں اس کو مرسل کی اقسام میں شمار کیا گیا ہے۔

تشریح : اس عبارت میں مرسل کی مختلف فیہ ایک اورصورت کا بیان ہے کہ اگر کسی سند میں کوئی مبہم شخص ہوتو اس سند کا کیا حکم ہے؟ فرماتے ہیں کہ امام حاکم نے "**معرفة علوم الحديث**" میں اور ابن القطان فاسی نے "**بيان الوهم والايهام**" میں اس کو منقطع کہا ہے، جب کہ بعض اُصولیوں نے اس صورت کو مرسل میں داخل مانا ہے، خود حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے بھی اس صورت کو منقطع کی نوع میں بیان فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی یہ منقطع ہی ہے۔

حافظ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: یہ دونوں اقوال جمہور کے خلاف ہیں، اس صورت کو نہ تو مرسل کہیں گے اور نہ ہی منقطع؛ بلکہ اس صورت کا نام ہوگا: "**متصل في إسناده مجهول**"، (کہ یہ سند متصل ہے جس میں کوئی مجہول یعنی نا معلوم راوی ہے)، اِس بات کو حافظ رشید الدین عطار نے "**الغرر المجموعة**" میں اور حافظ صلاح الدین علائی نے "**جامع التحصيل**" میں نقل فرمایا ہے۔ (التقييد والإيضاح ص ٤٩، تدريب ص ۱۰۳)

"في بعض المصنفات المعتبرة": حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ اصولِ فقہ کی بعض معتبر کتابوں سے مراد امام الحرمین کی "البرهان" اور امام فخر الدین رازی کی "المحصول" ہے، چنانچہ امام الحرمین فرماتے ہیں: "وقول الراوي: أخبرني رجل أوعدل موثوق به من المرسل أيضًا". کہ کوئی راوی اگر یوں کہے کہ: مجھ سے ایک شخص نے بیان کیا، یا ایک عادل ثقہ شخص نے بیان کیا تو یہ بھی مرسل ہوگی۔ بل کہ امام رازی رحمہ اللہ نے تو اس سے آگے بڑھ کر یہاں تک فرمادیا کہ: "إن الراوی إذاسمی الأصل باسم لا يعرف به فهو كالمرسل". کہ کوئی راوی اگر اپنے شیخ کو ایسے نام سے موسوم کرے جس سے وہ معروف نہیں ہے تو وہ مانند مرسل ہے۔ (التقييد والإيضاح ص ٤٩، تدريب ص١٠٣)

تنبیہ: سند میں کسی مبہم راوی آنے کی صورت میں اس کو مرسل بمعنی غیر متصل قرار دینا صرف اصولیین کا ہی مذہب نہیں ہے، بل کہ بعض حضرات محدثین کا بھی مذہب ہے، چنانچہ حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ: یہ کام امام ابوداود نے اپنی "کتاب المراسیل" میں کیا ہے، چنانچہ وہ بعض ایسی احادیث روایت فرماتے ہیں جن کی سند میں مبہم راوی ہوتا ہے، اور اسے ازقبیل مرسل قرار دیتے ہیں، بل کہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے تو اپنی سنن میں اس سے بھی آگے بڑھ کر تابعی کے کسی مبہم صحابی سے روایت کرنے کو مرسل کا نام دیا ہے، حافظ عراقی فرماتے ہیں، یہ اچھی بات نہیں ہے، الا یہ کہ وہ اس کو مرسل کا نام دینے کے باوجود اسے حجت مانیں جیسا کہ مراسیل صحابہ حجت ہوتی ہیں تو بات قابل قبول ہے۔

***

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ حُكْمَ الْمُرْسَلِ حُكْمُ الْحَدِيثِ الضَّعِيفِ، إِلَّا أَنْ يَصِحَّ مَخْرَجُهُ بِمَجِيئِهِ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ، كَمَا سَبَقَ بَيَانُهُ فِي نَوْعِ الْحَسَنِ ، وَلِهَذَا احْتَجَّ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِمُرْسَلَاتِ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فَإِنَّهَا وُجِدَتْ مَسَانِيدَ مِنْ وُجُوهٍ أُخَرَ، وَلَا يَخْتَصُّ ذَلِكَ عِنْدَهُ بِإِرْسَالِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ، كَمَا سَبَقَ .

وَمَنْ أَنْكَرَ ذَلِكَ زَاعِمًا أَنَّ الِاعْتِمَادَ حِينَئِذٍ يَقَعُ عَلَى الْمُسْنَدِ دُونَ الْمُرْسَلِ، فَيَقَعُ لَغْوًا لَا حَاجَةَ إِلَيْهِ، فَجَوَابُهُ أَنَّهُ بِالْمُسْنَدِ يَتَبَيَّنُ صِحَّةُ الإِسْنَادِ الَّذِى فِيهِ الإِرْسَالُ، حَتَّى يُحْكَمَ لَهُ مَعَ إِرْسَالِهِ بِأَنَّهُ إِسْنَادٌ صَحِيحٌ تَقُومُ بِمِثْلِهِ الْحُجَّةُ، عَلَى مَا مَهَّدْنَا سَبِيلَهُ فِى النَّوْعِ الثَّانِى .وَإِنَّمَا يُنْكِرُ هَذَا مَنْ لَا مَذَاقَ لَهُ فِى هَذَا الشَّأْنِ.

وَمَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ سُقُوطِ الِاحْتِجَاجِ بِالْمُرْسَلِ وَالْحُكْمِ بِضَعْفِهِ هُوَ الْمَذْهَبُ الَّذِي اسْتَقَرَّ

عَلَيْهِ آرَاءُ جَمَاهِيرِ حُفَّاظِ الْحَدِيثِ وَنُقَّادِ الأَثَرِ، وَقَدْ تَدَاوَلُوهُ فِي تَصَانِيفِهِمْ. وَفِي صَدْرِ صَحِيحِ مُسْلِمٍ: "الْمُرْسَلُ فِي أَصْلِ قَوْلِنَا وَقَوْلِ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالأَخْبَارِ لَيْسَ بِحُجَّةٍ". وَابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ حَافِظُ الْمَغْرِبِ مِمَّنْ حَكَى ذَلِكَ عَنْ جَمَاعَةِ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ. وَالاحْتِجَاجُ بِهِ مَذْهَبُ مَالِكٍ وَأَبِي حَنِيفَةَ وَأَصْحَابِهِمَا (رَحِمَهُمُ اللّٰهُ) فِي طَائِفَةٍ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ.

ترجمه: پھر جان لیجئے کہ مرسل کا حکم حدیثِ ضعیف کا حکم ہے؛ مگر یہ کہ اس کا مخرج (سند) ثابت ہوجائے اس کے دوسری سند سے آنے کی وجہ سے، جیسا کہ اس کا بیان حسن کی نوع میں گزر چکا ہے، اسی وجہ سے امام شافعی رضی اللہ عنہ نے سعید بن مسیّب کی مرسل روایات سے استدلال کیا ہے؛ کیونکہ وہ روایات دوسری سندوں سے متصل السند پائی گئی ہیں، اور یہ بات ان کے نزدیک کچھ سعید بن مسیّب ہی کے ارسال کے ساتھ خاص نہیں ہے؛ جیسا کہ یہ بات گذر چکی ہے۔

اور جو شخص اس بات (تعدد طرق کی صورت میں مرسل کی حجیت) کا انکار کرے گا یہ سمجھتے ہوئے کہ پھر تو اعتماد اس متصل السند روایت پر ہوجائے گا؛ نہ کہ مرسل پر، چنانچہ یہ مرسل بے کار ہوجائے گی، اس کی کوئی ضرورت نہیں رہے گی؛ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ متصل السند طریق کے ذریعہ اس سند کی صحت بھی آشکارا ہوجاتی ہے جس میں کہ ارسال ہے؛ یہاں تک کہ ارسال کے ہوتے ہوئے بھی اس پر یہ حکم لگایا جائے گا کہ: یہ سند صحیح ہے جس سے استدلال ہوسکتا ہے، جیسا کہ ہم نے اس کا راستہ نوعِ ثانی (حسن) میں ہموار کردیا ہے۔ اور اِس کا انکار وہی شخص کریگا جس کو اس فن کا کچھ ذوق نہیں ہے۔

اور ہم نے یہ جو بات ذکر کی یعنی مرسل کا ناقابلِ استدلال ہونا اور اس کے ضعیف ہونے کا حکم؛ تو یہی وہ مذہب ہے جس پر جمہور حفاظِ حدیث اور ناقدینِ روایات کی آراء قائم ہیں، اور اسی کو انہوں نے اپنی کتابوں میں ایک دوسرے سے نقل کیا ہے، صحیح مسلم کے مقدمہ میں ہے کہ: مرسل ہمارے مذہب اور محدثین کے اصل مذہب میں حجت نہیں ہے۔ اور حافظ اندلس ابن عبدالبر رحمہ اللہ بھی ان لوگوں میں سے ہیں جنھوں نے اس کو محدثین کی ایک جماعت سے نقل کیا ہے۔ اور مرسل سے حجت پکڑنا امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ اور ان دونوں کے مقلدین کا مذہب ہے، ایک اور جماعت سمیت، واللہ أعلم.

تشریح: اس تفصیلی عبارت میں حافظ ابن صلاحؒ نے مرسل کا حکم اور اس حکم کے سلسلے میں اختلاف بیان فرمایا

ہے، فرماتے ہیں کہ مرسل حدیث کا حکم ضعیف حدیث جیسا ہے اور اکثر علماء اس سے استدلال نہ کرنے کے قائل ہیں، جیسا کہ ابن عبد البر نے ''التمہید'' میں فرمایا، اور امام مسلم نے جمہور محدثین کا یہی مذہب نقل کیا ہے، اور یہی مذہب امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ہے۔

البتہ امام مالک، امام ابوحنیفہ، ان کے متبعین اور ایک جماعت (جس میں امام احمد بھی ایک روایت کے مطابق شامل ہیں) کے نزدیک مرسل حدیث حجت ہے، علامہ نووی رحمہ اللہ نے شرح مہذب میں اکثر فقہاء کا یہی مذہب نقل کیا ہے، امام غزالی نے اس کو جمہور یعنی اکثریت کی طرف منسوب کیا ہے، بل کہ ابن جریر طبری اور ابن حاجب نے اس کے مقبول وحجت ہونے پر تابعین کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے، اور یہ کہ تابعین کے بعد دوسری صدی کے اختتام تک کسی نے اس سے اختلاف نہیں فرمایا۔ (تدریب)

حافظ سیوطی رحمہ اللہ نے مرسل سے استدلال کے بارے میں دس اقوال بطور خلاصہ کے پیش فرمائے ہیں۔

(۱) مطلقاً حجت۔ (۲) مطلقاً حجت نہیں۔ (۳) صرف قرونِ ثلاثہ کے مراسیل حجت ہیں۔ (۴) مرسِل اگر ثقات ہی سے ارسال کرتا ہو تو حجت ہے ورنہ نہیں۔ (۵) صرف سعید ابن مسیّب کے مراسیل حجت ہیں۔ (۶) مرسل معتضد (جس کو دوسرے طرق سے قوت ملے) حجت ہے۔ (۷) اگر اس باب میں اس مرسل کے سوا کوئی دوسری متصل السند حدیث نہ ہو تو مرسل حجت ہے۔ (۸) مرسل سے احتجاج کر لینا مستحب ہے، واجب نہیں۔ (۹) صحابی کے مراسیل حجت ہیں ان کے علاوہ کے نہیں۔ (۱۰) نہ صرف حجت ہے، بل کہ متصل السند سے بھی اعلیٰ ومضبوط ہے۔ (تدریب ص ۱۰۶، ظفر الأماني ص ۳۵۲)

حافظ صلاح الدین علائی فرماتے ہیں کہ ان میں قابلِ اعتماد اقوال تین ہیں اور یہی ان سب کا خلاصہ ہیں۔

(۱) مطلقاً مقبول (۲) مطلقاً مردود۔ (۳) مرسل معتضِد مقبول اس کے علاوہ غیر مقبول۔ (جامع التحصیل ص ۳۳)

استاذِ محترم نے فرمایا کہ درحقیقت مذاہب دو ہی ہیں، کیوں کہ مطلقاً رد کر دینے کا قائل شاید کوئی نہیں، ہمارے علم میں کوئی بھی ایسا نہیں جس نے مرسل کو بالکلیہ رد کر دیا ہو، کیوں کہ مرسل کو اگر کسی نہ کسی وجہ سے تقویت حاصل ہو جاتی ہو تو اس کو قبول کرنا تقریباً متفق علیہ ہے، اس کو رد کرنے والا اہل حق علماء میں سے کوئی بھی نہیں، اس لئے بنیادی طور پر مذاہب دو ہی ہیں، (۱) مرسل معتضد کو قبول کرنا، (۲) مطلقاً قبول کرنا، اور صحیح بات یہ ہے کہ جو لوگ مطلقاً قبول کرنے

کے قائل ہیں اگر مرسل میں عموم ملحوظ رکھا جائے اور مرسل بمعنیٰ ''غیر متصل'' مراد لیا جائے تو ان کے نزدیک بھی مرسل سے احتجاج میں تفصیل ہے۔

مذہب اول کی تفصیل:

صحیح بات یہ ہے کہ ہر دو مذاہب میں کچھ تفصیل ہے، پہلے مذہب میں تفصیل یہ ہے کہ یوں تو مرسل ضعیف کے حکم میں ہے، لیکن اگر دوسرے طریق سے اس کو قوت پہونچ جائے یا کوئی ایسا قرینہ قائم ہو جائے جس سے معلوم ہو کہ اس حدیث کی اصل موجود ہے تو وہ مقبول اور صحیح قرار پائے گی، اسی وجہ سے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے سعید بن مسیّبؒ کی مرسلات کو حجت مانا ہے؛ کیوں کہ ان کی مراسیل کی جب تحقیق کی گئی تو عموماً وہ دوسری سند سے متصلاً مروی پائی گئیں، اور زیادہ تر وہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرویات ہوتی ہیں، اور یہ بات کوئی مراسیل ابن مسیّب ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے، بل کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ہر وہ مرسل حدیث حجت بن جائے گی جس میں چار شرطیں پائی جائیں، تین شرطوں کا تعلق مرسِل (ارسال کرنے والے) سے ہے، اور ایک کا تعلق مرسَل روایت سے ہے۔

مرسِل کی شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) مرسِل کبارِ تابعین میں سے ہو۔ (۲) مرسِل ثقات ہی سے ارسال کرتا ہو۔ (۳) مرسِل تام الضبط ہو ثقات کی مخالفت نہ کرتا ہو۔

(۴) اور مرسَل سے متعلق جو شرط ہے وہ یہ کہ، درج ذیل چار باتوں میں سے کوئی ایک بات بطور مؤید کے ضرور پائی جائے:

۱- حدیث دوسرے طریق سے مسنداً مروی ہو۔

۲- دوسری سند سے مرسلاً مروی ہو جس کے مرسِل کے شیوخ عموماً اس پہلے مرسِل کے شیوخ سے الگ ہوں۔

۳- اس کے موافق کوئی موقوف روایت یعنی کسی صحابی کا قول یا فعل موجود ہو۔

۴- اس مرسَل حدیث کے مطابق عام اہلِ علم نے فتویٰ دیا ہو۔ (ملخصًا من الرسالة للإمام الشافعي ص: ٤٦٢)

اس مذہب کے دلائل

دلیل نمبر ۱ : ان حضرات نے ایک دلیل تو یہ بیان فرمائی کہ جو راوی سند سے ساقط ہے وہ مجہول

(نامعلوم) ہے،اس مجہول راوی میں صحابی یا تابعی دونوں کے ہونے کا احتمال ہے، اگر وہ تابعی ہے تو ضعیف اور ثقہ دونوں ہونے کا احتمال ہے، اگر وہ بالفرض ثقہ ہے تو پھر یہ احتمال ہے کہ ممکن ہے اس نے ضعیف سے ارسال کیا ہو نہ کہ ثقہ سے،لہٰذا جب یہ احتمالات پیدا ہوگئے تو روایت میں ضعف پیدا ہوگیا۔

دلیل نمبر ۲ : محدثین حضرات کے نزدیک اگر کسی سند میں کوئی راوی مبہم طور سے مذکور ہوتا ہے، یا اس کا نام ونسب مذکور ہوتا ہے؛ دراں حالے کہ اس کا حال معلوم نہ ہو تو اس حدیث کو نا قابل استدلال سمجھتے ہیں، کیوں کہ یہ احتمال ہے کہ راوی سیء الحفظ یا متہم وغیرہ ہو، اور راوی کے ساقط ہونے کی صورت میں تو یہ احتمال اور بھی مضبوط ہو جاتا ہے، اس لئے اس پر ضعف ہی کا حکم لگنا چاہئے۔(تدریب ص ۱۰۳، ظفر الأماني ص ۳۵۰، نزهة النظر ص ۹۹)

استاذِ محترم نے فرمایا کہ: یہ احتمال تابعی صغیر اور اس سے نیچے کے راویوں کے متعلق تو کسی حد تک قابل توجہ ہے، لیکن تابعی کبیر کے تعلق سے انتہائی ضعیف احتمال ہے، حالاں کہ محدثین کے نزدیک مرسل میں صغیر وکبیر کے درمیان مساوات ہی مشہور ہے۔

"ومن أنكر ذلك زاعمًا إلخ": اِس عبارت میں حافظ ابن صلاحؒ ایک اعتراض پیش کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں: اعتراض یہ ہے کہ مرسل جس کو دوسرے طریق سے قوت حاصل ہو جائے، اس کو آپ نے حجت مانا ہے، تو یہ حجت ہونا تو اس دوسری متصل السند حدیث سے ہوا، نہ کہ حدیث مرسل سے، لہٰذا مرسل حدیث اپنی جگہ بے فائدہ رہی۔

اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ مرسل حدیث بے فائدہ نہیں ہے؛ بلکہ اس متصل السند نے ارسال کے ضعف کو ختم کیا ہے، اور دوسرے طریق سے موصولاً آنے کی وجہ سے یہ معلوم ہوگیا کہ مرسل کی بھی کچھ اصل ہے، لہٰذا مرسل کو تقویت حاصل ہوگئی، اب دونوں اپنی اپنی جگہ حجت بن گئیں، جیسا کہ حسن کی نوع میں مصنف رحمہ اللہ نے تفصیل سے اس بات کو واضح فرمایا ہے، بل کہ ہم نے امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کی تفصیل کرتے ہوئے ابھی مزید وضاحت کردی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مرسل روایت کو خارج سے کسی بھی طرح قوت حاصل ہو جائے تو اس کا ممکنہ ضعف زائل ہو جاتا ہے، چنانچہ وہ ضعیف سے نکل کر قوی وصحیح کے زمرہ میں آجاتی ہے۔

مذہب دوم کی تفصیل

جو لوگ مرسل کو حجت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک بھی مرسل مطلقًا مقبول نہیں ہے، بل کہ اس میں تفصیل ہے جو

حسب ذیل ہے:

احناف کے نزدیک مرسل سے استدلال کئے جانے کی دو بنیادی شرطیں ہیں:

(۱) مرسِل قرونِ ثلاثہ مشہود لہا بالخیر میں سے ہو۔

(۲) مرسِل صرف ثقات سے ارسال کرتا ہو، اگر ثقات وغیر ثقات دونوں سے کرتا ہو تو پھر اس کی روایت مردود ہوگی۔

شرط اوّل کو شیخ فخر الاسلام بزدویؒ نے اور علامہ احمد بن ابی سہل سرخسیؒ نے ذکر فرمایا ہے، فرماتے ہیں:

قال البزدوي : فالمرسل من الأخبار: وذلك أربعة أنواع: الأول: ما أرسله الصحابي. والثاني: ما أرسله (أهل) القرن الثاني والثالث . والثالث: ما أرسله العدل في كل عصر . والرابع ما أُرسل من وجه، واتصل من وجه آخر .ثم قال: وأما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا، وهو فوق المسند، كذلك ذكر عيسى بن أبان. (كشف الأسرار ۳/ ۳،۲، و اصول السرخسي ۱/ ۳۶۰،)

یعنی قرونِ ثلاثہ کی مراسیل حجت ہیں، اور حجت ہی نہیں بلکہ عیسیٰ ابن ابان تو فرماتے ہیں کہ یہ مسند سے بھی اعلیٰ ہیں؛ اس لیے کہ مرسِل نے ارسال کرنے کے بعد ذمہ داری اپنے اوپر لے لی ہے، جبکہ مسنِد (سند متصل سے روایت کرنے والے) تو دوسرے پر ذمہ داری ڈال دی، قرونِ ثلاثہ کے نیچے کے لوگوں کی مراسیل قبول کرنے کے سلسلہ میں تفصیل ہے، چنانچہ علامہ رضی الدین حنفی ''تفو الاثر'' میں فرماتے ہیں: **والمختار في التفصيل قبول مرسل الصحابى إجماعًا، ومرسل أهل القرن الثاني والثالث عندنا، وعند مالك مطلقًا.وأما مرسل من دون هؤلاء من الثقات فمقبول عند بعض أصحابنا، مردود عند آخرين إلا أن يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده .** یعنی قرونِ ثلاثہ کی مراسیل کے قبول کرنے کے سلسلہ میں حنفیہ کا اتفاق ہے، البتہ نیچے والوں کے مرسل کے بارے میں اختلاف ہے، الا یہ کہ کوئی راوی ایسا ہو کہ لوگ اس کے مرسل وموصول کو بے کھٹک قبول کرتے ہوں تو پھر مقبول ہے۔ (قفو الأثر ص ۶۸)

دوسری شرط: حافظ ابن عبد البر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جن لوگوں نے مرسل کی حجیت کی بات کی ہے وہ علی الاطلاق نہیں کہتے، بل کہ وہ لوگ اس کو مقید کرتے ہیں اس بات سے کہ مرسل ثقات ہی سے ارسال کرتا ہو۔

قال ابن عبدالبر: شرطه أن يكون المرسِل ممن يحترز في الرواية، وأما من كان يكثر الرواية عن الضعفاء أوعرف من شانه أنه يرسل عن الثقات والضعفاء؛ فلايقبل مرسله مطلقا. قال ابن حجر: وممن حكاه أيضا أبوبكر الرازي من الحنفية. (النكت على كتاب ابن الصلاح ۲/ ۵۳)

کیا واقعتاً مرسَل مسند سے اقویٰ ہے؟

اب رہ گیا عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ کا مذہب کہ مرسَل حدیث موصول سند سے مروی حدیث سے بھی اقویٰ واصح ہوتی ہے، تو علامہ سخاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جن لوگوں نے مرسَل کو مسنَد سے اعلیٰ بتایا ان کا کہنا ہے کہ مسنِد نے تو تم کو مذکورہ سند پر محول کر دیا اور یہ کہہ دیا کہ بات قابل استدلال وحجت ہے یا نہیں تم خود غور وفکر کر کے فیصلہ کرلو، اور جس نے ارسال کیا دراں حالے کہ وہ ثقہ، ذی علم اور فقیہ ہے تو اس نے اپنے اوپر اس کی ذمہ داری لیتے ہوئے اس کی صحت وثبوت کا فیصلہ کر دیا، اور تم کو تحقیق وتنقید سے آزاد کر دیا۔ لیکن یہ واضح رہے کہ یہ بات یعنی مرسَل کا مسند سے اقویٰ ہونا اس وقت ہے جب کہ مرسِل ثقہ ہو، ثقات ہی سے ارسال کرتا ہو، اور اس کی سند میں کوئی اور سببِ ضعف نہ پایا جاتا ہو، ورنہ تو وہ ضعیفِ متصل السند سے بھی کمزور ہو جائے گی، الغرض مرسِل کا ثقہ ہونا اور ثقات ہی سے ارسال کا عادی ہونا متفق علیہ شرط ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں، یہی بات ابن عبد البر، قاضی ابوالولید باجی مالکی اور امام ابوبکر رازی حنفی نے بیان فرمائی ہے۔ (فتح المغيث ۱/ ۱٤٠)

مرسَل کے مقبول ہونے کے دلائل

مرسَل کو حجت قرار دینے والے حضرات نے منقول ومعقول دونوں طرح کے دلائل سے استدلال فرمایا ہے، جہاں تک منقول دلائل کا تعلق ہے تو حسب ذیل آیات ونصوص کے اطلاقات ان کی دلیل ہیں:

۱- آیت قرآنی ﴿**فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ**﴾ [توبه: ۱۲۲] کے عموم سے ثابت ہوتا ہے کہ جو جماعت تفقہ فی الدین حاصل کرنے کی لئے نکل کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی اہل علم کی خدمت میں پہونچے اور واپس آ کر احکام اسلام کی قوم کو تبلیغ کرے تو قوم کو ان کی بات ماننی ضروری ہے، خواہ وہ براہِ راست آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً نقل کریں، یا

مرسلاً نقل کریں، آیت میں مرسل ومسند کی تفصیل نہیں، اسی طرح مرسل کی صورت میں صحابی وغیر صحابی کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔

٢- ﴿يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِنْ جَآءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوْا اَنْ تُصِيْبُوْا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوْا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِيْنَ﴾ [الحجرات: ٦] اس آیت کے مفہوم مخالف سے یہ ثابت ہوا کہ راوی اگر عادل ثقہ ہو تو اس کی خبر میں تأمل وتحقیق کی ضرورت نہیں ہے، اور چوں کہ ارسال کرنے والا شخص عادل وثقہ ہے اس لئے اس کی خبر قبول کرنا ضروری ہے، کیوں کہ آیت میں ثقہ شخص کی روایت کے قبول کرنے کے لئے اس کی موصول ومرسل روایات میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔

٣- حضرات صحابہ وتابعین کا مرسل اخبار کو قبول کرنے پر اجماع ہے، بل کہ دوسری صدی کے اواخر تک جمہور فقہاء اسی پر عمل پیرا رہے ہیں، چنانچہ امام ابوداود رحمہ اللہ اپنے اس رسالہ میں جو انھوں نے اہل مکہ کے نام تحریر فرمایا ہے، جو درحقیقت ان کی سنن کے مقدمہ کی حیثیت رکھتا ہے، دوٹوک الفاظ میں فرماتے ہیں:

”وأما المراسيل فقد كان يحتج بها العلماء فيما مضى مثل سفيان الثوري، ومالك، والأوزاعي؛ حتى جاء الشافعي فتكلم فيه“ کہ مرسل احادیث سے استدلال سفیان ثوری، مالک اوراوزاعی جیسے حضرات علماء کرتے رہے ہیں، یہاں تک امام شافعی رحمہ اللہ نے آکر اس میں کلام کیا۔

(رسالة الإمام أبي داود إلى أهل مكة ص ٥)

اسی طرح مشہور محدث ابن جریر طبری (متوفی ٣١٠ھ) فرماتے ہیں:

لم يزل الناس على العمل بالمرسل وقبوله حتى حدث بعد المائتين القول برده“ کہ مرسل پر عمل اوراس کے قبول کرنے کا سلسلہ برابر جاری رہا، یہاں تک سنہ ٢٠٠ ہجری کے بعد ہی اس کے رد کیے جانے کا نظریہ پیدا ہوا۔ (جامع التحصيل للعلائي ص ٦٧)

مثالیں

صحابہ وتابعین اور خیر القرون کے حضراتِ فقہاء مرسل روایات سے استدلال بے کھٹک کرتے تھے، یہ بات صرف دعویٰ کی حد تک نہ رہ جائے، اس کی کچھ مثالیں بھی ہدیۂ ناظرین ہو جائیں تا کہ اس میں کوئی پوشیدگی باقی نہ رہے، اس کے لئے ”دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية“ سے مندرجہ ذیل مثالیں پیش خدمت ہیں:

(الف): ابن سعد، فسوی، طبرانی، ابن عدی، خطیب اور ابن عساکر سب نے اپنی سندوں سے روایت کیا ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کوئی حدیث آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ سے بیان فرمائی، تو کسی شخص نے ان سے پوچھ لیا: کیا آپ نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے؟ اس پر وہ انتہائی سخت ناراض ہوئے، اور فرمایا: نہیں بخدا! ہر وہ حدیث جو ہم تمھیں بیان کرتے ہیں وہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست سنی ہوئی نہیں ہے، بل کہ بات یہ ہے کہ ہم میں سے بعض بعض کو متہم نہیں سمجھتا تھا۔

(ب) ابن سعد، ترمذی، طحاوی، ابن عبدالبر وغیرہ نے امام اعمش سے روایت کیا: ”**قال: قلت لإبراهيم: إذا حدثتَ فأسنِد، قال: إذا قلتُ لك: قال عبد الله؛ فلم أقل ذلك حتى حدثنيه عن عبد الله غيرُ واحد، وإذا قلتُ: حدثني فلان عن عبد الله؛ فهو الذي حدثني**“. یعنی ابراہیم نخعیؒ نے موصولاً روایت کرنے کے مطالبہ پر فرمایا کہ جب میں تم سے ”**قال عبد الله**“ کہتا ہوں تو اسی وقت کہتا ہوں جب مجھ سے اس بات کو حضرت عبد اللہؓ کے حوالہ سے متعدد لوگوں نے بیان کیا ہوتا ہے، اور جب میں کہوں کہ فلاں نے مجھ سے یہ حدیث عبداللہ رضی اللہ سے روایت کی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ صرف اسی شخص نے مجھ سے وہ بات نقل کی ہے، معلوم ہوا کہ امام نخعی کی تصریح کے مطابق ان کی مرسل ان کی مسند سے بھی اقویٰ ہے۔

(ج) حاکم نے ”**معرفة علوم الحديث**“، میں اپنی سند سے حسن بن عیسیٰ جو ابن مبارک کے موالی میں سے ہیں ، ان کا قول نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ انھوں نے حضرت ابن مبارک سے ایک حدیث بیان کی جسے ابوبکر بن عیاش نے ، عاصم عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سند سے مرسلاً بیان کی تھی، اس پر ابن مبارکؒ نے فرمایا: یہ تو حسن ہے، اس پر انھوں نے ابن مبارک سے پوچھا کہ اس کی سند متصل نہیں ہے، تو فرمایا کہ: بے شک عاصم اس لائق ہیں کہ ان کے قول: ”**قال رسول الله صلى الله عليه وسلم**“ کو برداشت کرلیا جائے، امام ابن مبارک رحمہ اللہ اوساطِ اتباع تابعین میں سے ہیں، جن کا قول ”**الإسناد من الدين إلخ**“ معروف ومشہور ہے، اس کے باوجود عاصم بن بہدلہ جیسے متوسط درجہ کے راوی کے ارسال کو بے کھٹک قبول فرمارہے ہیں۔

(د) امام بخاری نے تاریخ کبیر میں اور ابن عدی نے کامل میں حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کے متعلق یہ روایت نقل کی ایک شخص نے ان سے کہا: آپ ہم سے براہِ راست نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرکے بیان کرتے ہیں، اگر

آپ ان کی سند بھی پیش کر دیتے تو کیا اچھا ہوتا؟ فرمایا: بخدا ہم نہ تو تم سے غلط بیانی کرتے ہیں اور نہ ہی ہم سے غلط بیانی کی گئی ہے، میں نے خراسان تک غزواتی اسفار کیے ہیں، جن میں ہمارے ساتھ تین سو صحابہ شریک رہے ہیں۔
(دیکھئے: دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية، ص۳۹۲ تا ۳۹۷)

ان تمام عبارات سے بخوبی واضح ہو گیا کہ قرونِ اولیٰ میں جس طرح موصول اور مرفوع روایات کا احترام وتقدس ملحوظ تھا اسی طرح مرسل اور موقوف روایات کا بھی احترام کیا جاتا تھا، اور ان سے استدلال کیا جاتا تھا، چنانچہ امام ابوداود اور ابن جریر طبری نے اس وقت کے عام ماحول کے متعلق جو نقل کیا ہے وہ سو فی صد صحیح ہے۔

۴- عقلی دلیل کے طور پر عرض ہے کہ: مرسل صحابی (علاوہ بعض فقہاء شافعیہ مثلاً شیخ ابو اسحاق اسفرائینی) سب کے نزدیک حجت ہے، حالاں کہ بعض دفعہ صحابی تابعی سے بھی لیتا ہے، جیسا کہ آگے اس کی تفصیل آرہی ہے، نیز وہم وخطا کا بھی امکان باقی رہتا ہے، چنانچہ ضعیف درجہ ہی میں سہی وہاں بھی ضعف کا احتمال ہے مگر صحابہ کے ساتھ محض حسن ظن کی بنیاد پر ان کی مراسیل اگر قبول کی جاسکتی ہیں تو تابعین واتباعِ تابعین جن کے متعلق آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیر امت ہونے کی شہادت دی ہے ان کی مراسیل بھی حسن ظن کی بنیاد پر کیوں نہیں قبول کی جاسکتیں؟

۵- شیخ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ نے اپنے اصول میں یہ عقلی استدلال بھی پیش فرمایا ہے کہ: ہماری گفتگو اس شخص کے ارسال سے متعلق ہے جس میں یہ صلاحیت ہو کہ اگر وہ کسی راوی کی وساطت سے آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول موصولاً روایت کرے تو اسے قبول کر لیا جائے، اور اس کی جانب غلط نسبت کرنے کی بدگمانی نہ کی جائے، تو جب وہ واسطہ ہٹا کر براہِ راست آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب نسبت کرے گا تو اس وقت تو بدرجہ اولیٰ اس کے ساتھ بدگمانی نہیں ہونی چاہیے، کیوں کہ معاملہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے، لہٰذا اس شخص کے نزدیک جب تک کسی بات کی نسبت آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب محقق وثابت نہ ہوگی؛ اس وقت تک وہ اس کی نسبت آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرنے کی جسارت کر ہی نہیں سکتا۔ (كشف الأسرار ۳/ ص ٦)

آخری اور قابلِ توجہ بات

علامہ شیخ زاہد الکوثری رحمہ اللہ نے ایک بڑی اہم اور قابل توجہ بات فرمائی ہے، فرماتے ہیں کہ اصل مسئلہ حدیث کے مرسل یا مسند ہونے کا نہیں ہیں، بل کہ راوی پر اعتماد وعدمِ اعتماد کا ہے، جس کسی نے بھی کسی سے موصولاً روایت کرنے

کا مطالبہ کیا تو اس لئے نہیں کہ راوی کا محذوف ہونا اس کے نزدیک مضر تھا، بل کہ اس لئے کہ ارسال کرنے والے پر اعتماد کی کمی تھی، چنانچہ جب اس نے مناسب جواب دے دیا تو سوال کرنے والا مطمئن ہو جاتا تھا۔

جہاں تک امام شافعی رحمہ اللہ کا تعلق ہے؛ تو جب انھوں نے مرسل کو قابل حجت ماننے سے انکار فرما دیا، اور اپنے پیش رو حضرات کی مخالفت فرمائی تو ان کے اقوال مضطرب ہو گئے، کسی ایک موقف پر برقرار نہیں رہ پائے، چنانچہ کبھی تو یک لخت حجت ہونے کا انکار فرما دیا۔ کبھی یہ کہہ کر سعید بن مسیّب کی مراسیل کا استثناء فرمایا کہ ان کی مراسیل سند متصل سے مروی ہوتی ہیں۔ پھر اس سے رجوع کرتے ہوئے ابن مسیّب کی کچھ مراسیل کا بعض مسائل میں انکار فرما دیا، مثلاً گیہوں کے دو مد سے صدقۂ فطر کی ادائیگی کا مسئلہ جس میں ابن مسیّب کی مرسل روایت موجود ہے، وغیرہ متعدد مسائل شیخ زاہدؒ نے ''حاشیہ ذیل تذکرۃ الحفاظ'' میں ذکر فرمائے ہیں۔ پھر ابن مسیّب کے علاوہ بوقت ضرورت کچھ اور تابعین مثلاً حسن بصری کی مراسیل کا استثناء فرما دیا کہ وہ بھی حجت ہیں، اسی طرح طاوس، عروہ، ابو امامہ بن سہل، عطاء بن ابی رباح، عطاء بن یسار اور ابن سیرین وغیرہ کے مراسیل سے خود استدلال فرمایا ہے۔ پھر فرما دیا کہ مرسل کسی کا بھی ہو اگر مذکورہ بالا امور میں سے کسی امر سے قوت پا جائے تو حجت ہے ورنہ نہیں، وغیرہ وغیرہ، اسی وجہ سے امام بیہقی جیسے اعیانِ شافعیہ کے لئے یہ مشکل پیش آ گئی کہ وہ ان اضطرابات سے کیسے چھٹکارا حاصل کریں؟ جب کہ خود مسند شافعی میں بہت مراسیل (بلکہ منقطعات) تک موجود ہیں، موطا مالک میں تین سو (۳۰۰) مرسل روایات ہیں جو موطأ کی موصول روایت کے نصف سے بھی زائد ہیں، امام بخاری رحمہ اللہ بھی اپنی کتب میں مرسل روایات سے بکثرت استدلال کرتے ہیں، اور امام مسلم رحمہ اللہ بھی اپنے مقدمہ میں اور ''جزء الدباغ'' میں مرسل احادیث سے استدلال کرتے ہیں، معلوم ہوا کہ مرسل سے حجت پکڑنا موروثی عمل ہے، اس میں اختلاف کی بنیاد کمزور ہے، ہاں اگر واقعتاً اس میں کوئی کمزوری ظاہر ہو تو اس وقت بے شک چھوڑ دی جائے گی، اور یہ بات تو مسند روایات کے متعلق بھی ہے کہ اگر کوئی علت قادحہ اس میں پائی جاتی ہے تو ترک کر دی جاتی ہے، خواہ رجال کتنے ہی ثقہ ہوں۔

(دیکھئے: مقدمہ نصب الرایہ از علامہ کوثری، اور حاشیہ ذیل تذکرۃ الحفاظ ص ۳۲۹)

***

ثُمَّ إِنَّا لَمْ نَعُدَّ فِي أَنْوَاعِ الْمُرْسَلِ وَنَحْوِهِ مَا يُسَمَّى فِي أُصُولِ الْفِقْهِ مُرْسَلَ الصَّحَابِيِّ مِثْل مَا يَرْوِيهِ ابْنُ عَبَّاسٍ وَغَيْرُهُ مِنْ أَحْدَاثِ الصَّحَابَةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَمْ

يَسْمَعُوهُ مِنْهُ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ فِي حُكْمِ الْمَوْصُولِ الْمُسْنَدِ، لِأَنَّ رِوَايَتَهُمْ عَنِ الصَّحَابَةِ، وَالْجَهَالَةَ بِالصَّحَابِيِّ غَيْرُ قَادِحَةٍ، لِأَنَّ الصَّحَابَةَ كُلَّهُمْ عُدُولٌ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ : پھر ہم نے مرسل وغیرہ کی اقسام میں اس مرسل کو شمار نہیں کیا ہے جس کو اُصولِ فقہ میں مرسل صحابی کہا جاتا ہے، جیسے وہ حدیث جس کو حضرت ابن عباس وغیرہ نوخیز صحابہ (رضی اللہ عنہم) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں جب کہ انہوں نے حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا نہیں ہے۔ (اس کو مرسل میں شمار) اس لیے (نہیں کیا) کہ وہ مسند موصول کے حکم میں ہے؛ کیوں کہ ان حضرات کی روایات صحابۂ کرام ہی سے ہوتی ہیں، اور صحابی کا نا معلوم ہونا قادح نہیں ہوتا؛ وجہ یہ ہے کہ صحابہؓ سب کے سب عادل ہیں، واللہ اعلم۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ مراسیلِ صحابہ کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ صحابی اگر صحابی سے ارسال کرے تو کیا اس کو مرسل کا نام دیا جائے گا؟ یا نہیں اور کیا جو لوگ مرسل تابعی کو ضعیف مانتے ہیں وہ اس کو بھی ضعیف قرار دیں گے؟

فرماتے ہیں کہ اصولیین حضرات تو اس کو مرسل کہتے ہیں جب کہ محدثین اس کو مسند متصل کہتے ہیں؛ کیونکہ مرسل ان کے نزدیک ضعیف ہے، اور صحابہ تمام کے تمام عادل ہیں لہٰذا ان کی مراسیل بالاتفاق صحیح ہیں؛ لیکن واضح رہے کہ اُصولیین کا صحابہؓ کی ان روایات کو مرسل کہنا کوئی قادح نہیں ہے؛ کیوں کہ اکثر اصولیین کے نزدیک جب تابعی کا مرسل حجت ہے، تو صحابی کا مرسل تو بدرجہ اولیٰ حجت ہوگا، اور حضرات محدثین مرسل صحابی کو اس لئے حجت مانتے ہیں کہ صحابی کا صحابی ہی سے روایت کرنا گمانِ غالب ہے۔

"**لأن روايتهم عن الصحابة إلخ**": اِس عبارت میں حافظ ابن صلاحؒ نے یہ دعویٰ فرمایا ہے کہ نوخیز صحابہ کی روایات صحابہ ہی سے ہیں اور ان احداث صحابہ میں حضرت ابن عباس کو پیش فرمایا ہے۔ حافظ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ کو "**لأن روايتهم**" نہیں بلکہ "**لأن أكثر رواياتهم**" فرمانا چاہئے؛ کیوں کہ صحابہ کی ایک جماعت نے تابعین سے روایات لی ہیں؛ جیسا کہ مصنفؒ نے خود اکتالیسویں نوع (**معرفة أكابر الرواة عن الأصاغر**) میں حضرات عبادلہ رضی اللہ عنہم کا کعب احبار سے روایت کرنا بیان فرمایا ہے، اور کعبِ احبار نے خود تابعین سے روایات لی ہیں، خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے ان صحابہ کو جمع کیا ہے جنھوں نے تابعین سے روایتیں لی ہیں، چنانچہ ان کی تعداد خاصی بڑی ہوگئی۔

تاہم یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے تابعین سے جو کچھ روایت فرمایا ہے ان میں مرفوع احادیث کم ہیں؛ بیشتر اسرائیلیات، حکایات یا موقوفات ہیں۔(التقیید والإیضاح ٦٤)

صحابہؓ کی تابعین سے مرفوع روایات

حافظ عراقی رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں کہ بعض اہل علم نے اس بات کا انکار کیا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی تابعین سے روایات میں کوئی ایسی حدیث نہیں ہے جو انھوں نے صحابہ کی وساطت سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہو، پھر خود حافظ عراقی نے اپنی تحقیق کے مطابق بیسیوں ایسی حدیثیں پیش فرمادیں، مثلا:

(۱) حديث سائب بن يزيدؓ ، عن عبد الرحمن بن عبد القاريّ، عن عمر بن الخطاب رضى الله عن النبي ﷺ قال: من نام عن حزبه أو عن شيء منه إلخ . (رواه مسلم وأصحاب السنن)

(۲) حديث جابر بن عبد الله، عن كلثوم بنت أبي بكر الصديق، عن عائشة رضى الله عنها: أن رجلاً سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن الرجل يجامع ثم يكسل ، إلخ . (أخرجه مسلم)

اس طرح کی کل بیس احادیث حافظ عراقی رحمہ اللہ نے پیش فرمادیں، ظاہر ہے یہ تعداد اور بھی بڑھ سکتی ہے، اس لئے جو لوگ مراسیل تابعین قبول نہ کر کے مراسیل صحابہ کو بے کھٹک قبول کرتے ہیں ان کے لئے یہ بات لمحۂ فکریہ ضرور ہے، اور مراسیل تابعین کے قبول نہ کرنے کے سلسلہ میں نظر ثانی کرنی چاہیے۔

مراسیل صحابہ کے قبول کیے جانے میں بھی اختلاف ہے

حافظ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مرسل صحابی کی حجیت میں بھی بعض حضرات نے اختلاف کیا ہے، لہٰذا علی الاطلاق حجیت کا دعویٰ صحیح نہیں ہے، جو لوگ مرسل صحابی کو قابل استدلال نہیں مانتے ان میں شیخ ابو اسحاق اسفرائینی ہیں، حنفیہ کی اصولی کتاب ''المنار'' کی بعض شروح میں اس بات کا دعویٰ کیا گیا ہے کہ مرسل صحابی بالاتفاق مقبول ہے، حافظ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شیخ ابو اسحاق کے اس اختلاف کے ہوتے ہوئے اتفاق کا دعویٰ قابل تسلیم نہیں اھ۔

*****

النوع العاشر: معرفة المنقطع

دسویں نوع منقطع کی معرفت کے بیان میں

وَفِيهِ وَفِي الْفَرْقِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمُرْسَلِ مَذَاهِبُ لِأَهْلِ الْحَدِيثِ وَغَيْرِهِمْ :

فَمِنْهَا: مَا سَبَقَ فِي نَوْعِ الْمُرْسَلِ عَنِ الْحَاكِمِ، صَاحِبِ كِتَابِ "مَعْرِفَةِ أَنْوَاعِ عُلُومِ الْحَدِيثِ" مِنْ أَنَّ الْمُرْسَلَ مَخْصُوصٌ بِالتَّابِعِيِّ، وَأَنَّ الْمُنْقَطِعَ مِنْهُ الإِسْنَادُ فِيهِ قَبْلَ الْوُصُولِ إِلَى التَّابِعِيِّ رَاوٍ لَمْ يَسْمَعْ مِنَ الَّذِى فَوْقَهُ، وَالسَّاقِطُ بَيْنَهُمَا غَيْرُ مَذْكُورٍ، لا مُعَيَّنًا وَلا مُبْهَمًا، وَمِنْهُ: الإِسْنَادُ الَّذِي ذُكِرَ فِيهِ بَعْضُ رُوَاتِهِ بِلَفْظٍ مُبْهَمٍ نَحْوَ رَجُلٍ، أَوْ شَيْخٍ، أَوْ غَيْرِهِمَا.

مِثَالُ الأَوَّلِ : مَا رُوِّينَاهُ عَنْ عَبْدِ الرَّزَّاقِ، عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، عَنْ أَبِى إِسْحَاقَ، عَنْ زَيْدِ بْنِ يُثَيْعٍ عَنْ حُذَيْفَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنْ وَلَّيْتُمُوهَا أَبَا بَكْرٍ فَقَوِيٌّ أَمِينٌ" الْحَدِيثَ. فَهَذَا إِسْنَادٌ إِذَا تَأَمَّلَهُ الْحَدِيثِيُّ وَجَدَ صُورَتَهُ صُورَةَ الْمُتَّصِلِ، وَهُوَ مُنْقَطِعٌ فِي مَوْضِعَيْنِ ، لِأَنَّ عَبْدَ الرَّزَّاقِ لَمْ يَسْمَعْهُ مِنَ الثَّوْرِيِّ، وَإِنَّمَا سَمِعَهُ مِنَ النُّعْمَانِ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ الْجَنَدِيِّ عَنِ الثَّوْرِيِّ، وَلَمْ يَسْمَعْهُ الثَّوْرِيُّ أَيْضًا مِنْ أَبِي إِسْحَاقَ، إِنَّمَا سَمِعَهُ مِنْ شَرِيكٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ.

وَمِثَالُ الثَّانِي : الْحَدِيثُ الَّذِي رُوِّينَاهُ عَنْ أَبِى الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الشِّخِّيرِ، عَنْ رَجُلَيْنِ، عَنْ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِى الدُّعَاءِ فِى الصَّلَاةِ : "اللَّهُمَّ إِنِّى أَسْأَلُكَ الثَّبَاتَ فِى الأَمْرِ ..." الْحَدِيثَ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ :اوراس (منقطع)اورمرسل کے درمیان فرق کے سلسلہ میں محدثین وغیرہ کے چند مذاہب ہیں۔

چنانچہ ان ہی مذاہب میں سے ایک وہ ہے جو مرسل کی نوع میں حاکم جو "معرفة أنواع علوم الحديث" نامی کتاب کے مصنف ہیں کے حوالہ سے گزر چکا کہ مرسل، تابعی کے ساتھ مخصوص ہے، اور یہ کہ منقطع کی ایک قسم وہ اسناد ہے جس میں تابعی (غایت مغیا میں داخل ہے) تک پہنچنے سے پہلے ایسا راوی ہو جس نے اپنے سے اوپر والے سے نہ سنا ہو،

اوران دونوں کے درمیان ساقط ہونے والا راوی مذکور نہ ہو، نہ متعین طور پر اور نہ ہی مبہم طور پر۔ اوراس کی ایک قسم وہ اسناد ہے جس میں کوئی راوی مبہم لفظ کے ساتھ مذکور ہو، جیسے: رجل، یا شیخ، یا ان دونوں کے علاوہ۔

پہلی کی مثال وہ حدیث ہے جو ہمیں سند کے ساتھ روایت کی گئی: ”**عن عبد الرزاق، عن سفيان الثوري، عن أبي إسحاق، عن زيد بن يُثيع، عن حذيفة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "إن ولَّيتموها أبا بكر؛ فقوي أمين، الحديث**“ عبدالرزاق نے سفیان ثوری سے روایت کیا، انھوں نے ابواسحاق سے، انھوں نے زید بن یُثیع سے، اورانھوں نے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: اگرتم اس (امارت) کا ذمہ دار ابوبکر کو بنادو تو وہ طاقت ور اور امانت دار ہیں، الیٰ آخرالحدیث۔ تو یہ ایک ایسی سند ہے کہ جب حدیث کا طالب علم اس میں غور کرے گا تو اس کی صورت متصل کی طرح پائے گا، حالاں کہ یہ دوجگہوں سے منقطع ہے؛ اس لیے کہ عبدالرزاق نے اس کو سفیان ثوری سے نہیں سنا ہے؛ بل کہ انھوں نے تو اس کو نعمان بن ابی شیبہ جندی سے اس کو سنا ہے جو سفیان ثوری سے روایت کرتے ہیں۔ اورثوری نے بھی اس کو ابواسحاق سے نہیں سنا ہے؛ بلکہ انھوں نے تو شریک سے اس کو سنا ہے جو ابواسحاق سے اس کو روایت کرتے ہیں۔

دوسری کی مثال: وہ حدیث ہے کہ جو ہمیں (سند سے) یوں روایت کی گئی: ”**عن أبي العلاء بن عبد الله بن الشِّخِّيْر، عن رجُلين، عن شداد بن أوس رضي الله عنه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الدعاء في الصلاة: اللهم إني أسألك الثباتَ في الأمر... الحديث**“ کہ ابوالعلاء بن عبداللہ بن شخیر نے دوآدمیوں سے اورانہوں نے شداد بن اوس رضی اللہ عنہ سے اورانہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز میں دعاء کے سلسلے میں نقل کیا ہے کہ: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کہتے تھے: اے اللہ! میں آپ سے دین میں ثابت قدمی چاہتا ہوں، الیٰ آخرالحدیث۔

تشریح: منقطع انقطاع سے مشتق ہے، انقطاع اتصال کی ضد ہے، اورقطع کا انفعال ہے، قطع کسی جسم کے حسی اجزاء کو الگ الگ کرنے کا نام ہے، ”**وهو إبانة بعض أجزاء الجرم من بعض فصلًا**“. چوں کہ منقطع میں سند کا ایک جزء دوسرے سے الگ ہوجاتا ہے اس لئے اسے منقطع کہا گیا۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس نوع میں منقطع کی متعدد اقسام بیان فرمائی ہیں، ان میں سے بعض وہ ہیں جو مرسل کی نوع

میں بیان ہوچکی ہیں، یہاں منقطع کی حقیقت اور مرسل و منقطع کے درمیان فرق کرنے کے سلسلہ میں علماء کی مختلف آراء پیش فرمارہے ہیں۔

پہلی رائے حاکم کی ہے کہ مرسل تو وہ ہے جس میں تابعی کے بعد سقوط ہو، اور منقطع کی ان کے نزدیک دوصورتیں ہیں:

نمبر ۱: وہ سند جس میں صحابی سے نیچے نیچے پوری سند میں سے کہیں کوئی راوی ساقط ہو، اس کا ذکر سند میں سرے سے موجود نہ ہو، نہ نام کے ساتھ اور نہ مبہم طور سے۔

منقطع کی یہ صورت عام ہے اس بات سے کہ ساقط راوی ایک ہو یا ایک سے زائد ہو، ایک سے زائد ہونے کی صورت میں مختلف مقامات سے سقوط ہو، یا ایک ہی جگہ سے، گویا اس میں معلق اور معضل بھی شامل ہیں بشرطے کہ تابعی کے بعد سقوط نہ ہو۔

لیکن حضرات متاخرین کے نزدیک جیسا کہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ منقطع وہ حدیث ہے جس میں سقوط درمیان سند سے ہو خواہ ایک راوی ساقط ہو، یا متعدد جگہوں سے کئی راوی ساقط ہوں، اس تعریف کی بنیاد پر مرسل، معلق اور معضل، منقطع کی تعریف سے خارج ہوجائیں گے۔ (تیسیر مصطلح الحدیث ص ۹۵، ونزهة النظر ص ۱۰۰، وتدریب ۱۰۹)

نمبر ۲: وہ سند جس میں کوئی راوی مبہم لفظ (مثلاً: رجل، امرأة، شیخ، یا ثقة وغیرہ) کے ساتھ مذکور ہو، اس کو بھی حاکم صاحب نے منقطع کی ایک قسم قرار دیا ہے، بعض اصولیین نے اس کو مرسل کا بھی نام دیا ہے کیوں کہ ان کے نزدیک مرسل بمعنی غیر متصل ہے، جیسا کہ مرسل کی نوع میں تفصیل گزرچکی ہے، اور یہ بات بھی گزرچکی ہے کہ اس کو اصطلاح عام میں نہ تو منقطع کہتے ہیں اور نہ ہی مرسل؛ بلکہ اس کا عنوان: "**متصل فی اسنادہ مجهول**" ہوتا ہے، کہ یہ سند متصل ہے مگر اس کی سند میں ایک مجہول نامعلوم راوی ہے۔

استاذِ محترم نے فرمایا کہ امام حاکم نے اس کو منقطع صرف مآل اور حکم کے اعتبار سے فرمایا ہے، کیوں کہ جس طرح ساقط راوی نامعلوم ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے سند ضعیف ہوجاتی ہے، اسی طرح اس صورت میں بھی راوی نامعلوم ہے اور سند پر ضعف کا حکم لگے گا۔

"**مثال الأول ما رویناه عن عبد الرزاق إلخ**"؛ یہ منقطع کی پہلی صورت کی مثال ہے، چنانچہ اس سند میں

حضرت حذیفہؓ سے پہلے دو مقامات پر سقوط ہے۔(۱) عبدالرزاق اور سفیان ثوری کے درمیان نعمان بن ابی شیبہ محذوف ہیں۔(۲) سفیان ثوری اور ابواسحاق کے درمیان شریک محذوف ہیں، لہٰذا یہ روایت منقطع ہے۔

استدراک : استاذِ محترم نے فرمایا کہ: مصنف رحمہ اللہ کی پیش کردہ یہ مثال صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ سقوط راوی کی دونوں جگہوں" عبدالرزاق عن سفیان "اور" سفیان عن أبي إسحاق" میں راوی اور مروی عنہ دونوں ایک دوسرے کے معاصر ہیں، بل کہ معاصر ہی نہیں راوی کا مروی عنہ سے سماع ولقاء بھی ہے، اس لئے یہ یا تو تدلیس کی صورت ہے یا مرسل خفی کی، کیوں کہ ظاہر نظر میں سند متصل لگ رہی ہے، البتہ طرق واسانید کی تخریج کے بعد ظاہر ہوا کہ دو جگہ سے اس میں انقطاع ہے، جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا، اس لئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی صحیح مثال "مالك عن ابن عمر"، یا"الثوري، عن إبراهيم النخعي" وغیرہ ہونی چاہئے جس میں راوی اور مروی عنہ کے درمیان انقطاع کھلا ہوا ہو۔(النکت ص ۵۷۲)

"ومثال الثاني إلخ" دوسری نوع کی مثال بالکل واضح ہے، اس میں" عن رجلين"، مبہم طور پر دو شخصوں سے روایت ہے، اس حدیث کو امام حاکم نے"معرفة علوم الحديث" (ص ۷۷) میں روایت فرمایا ہے، امام ترمذیؒ نے بھی کتاب الدعوات (حدیث نمبر ۳۴۰۷) میں اسے روایت فرمایا ہے، لیکن اس میں "عن رجل من بني حنظلة" ہے۔

***

وَمِنْهَا : مَا ذَكَرَهُ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ رَحِمَهُ اللَّهُ، وَهُوَ أَنَّ الْمُرْسَلَ مَخْصُوصٌ بِالتَّابِعِينَ، وَالْمُنْقَطِعَ شَامِلٌ لَهُ وَلِغَيْرِهِ، وَهُوَ عِنْدَهُ كُلُّ مَا لا يَتَّصِلُ إِسْنَادُهُ سَوَاءٌ كَانَ يُعْزَى إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَوْ إِلَى غَيْرِهِ.

ترجمہ : اور ان ہی مذاہب میں سے وہ ہے جس کو حافظ ابن عبدالبر نے ذکر کیا ہے، اور وہ یہ کہ مرسل تو تابعین کے ساتھ مخصوص ہے، اور منقطع اس کو اور اس کے علاوہ کو شامل ہے، اور منقطع ابن عبدالبر کے نزدیک ہر وہ حدیث ہے جس کی سند متصل نہ ہو، خواہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو یا ان کے علاوہ کی طرف منسوب ہو۔

تشریح: یہ منقطع کی دوسری تعریف کا بیان ہے، اس تعریف کی رو سے منقطع عام ہے اور مرسل خاص؛ کیونکہ مرسل وہ حدیث مرفوع ہے جسے کوئی تابعی ارسال کرے، اور منقطع میں عموم ہے، یعنی تابعی کا "قال رسول الله ﷺ" کہنا ان کے نزدیک مرسل کے ساتھ منقطع بھی کہلاتا ہے، اسی طرح پوری سند میں سے کہیں سے بھی کوئی راوی ساقط ہو

جائے تو اسے منقطع کہیں گے، نیز اس روایت کا مرفوع ہونا بھی ضروری نہیں، بل کہ مرفوع، موقوف، مقطوع جو بھی ہو اگر سند متصل نہیں تو اسے منقطع کا نام دیا جائے گا، اس طرح مرسل اور منقطع کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی، ہر مرسل منقطع ہے، اور ہر منقطع مرسل نہیں۔

***

وَمِنْهَا: أَنَّ الْمُنْقَطِعَ مِثْلُ الْمُرْسَلِ، وَكِلَاهُمَا شَامِلَان لِكُلِّ مَا لَا يَتَّصِلُ إِسْنَادُهُ، وَهَذَا الْمَذْهَبُ أَقْرَبُ، صَارَ إِلَيْهِ طَوَائِفُ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَغَيْرِهِمْ، وَهُوَ الَّذِي ذَكَرَهُ الْحَافِظُ أَبُو بَكْرٍ الْخَطِيبُ فِي كِفَايَتِهِ ؛ إِلَّا أَنَّ أَكْثَرَ مَا يُوصَفُ بِالْإِرْسَالِ مِنْ حَيْثُ الِاسْتِعْمَالُ مَا رَوَاهُ التَّابِعِيُّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَكْثَرَ مَا يُوصَفُ بِالِانْقِطَاعِ مَا رَوَاهُ مَنْ دُونَ التَّابِعِينَ عَنِ الصَّحَابَةِ مِثْلَ مَالِكٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضی اللہ عنہ، وَنَحْوَ ذَلِكَ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ : اور انھیں مذاہب میں سے یہ ہے کہ منقطع مرسل کی طرح ہے، اور دونوں ہر اس حدیث پر صادق آتے ہیں جس کی سند متصل نہ ہو، اور یہ مذہب زیادہ قریب ہے، فقہاء وغیرہ کی چند جماعتیں اسی طرف گئی ہیں، اسی کو حافظ ابوبکر خطیب بغدادیؒ نے اپنی ''کفایہ'' میں ذکر فرمایا ہے؛ مگر استعمال کے اعتبار سے زیادہ تر ارسال کے ساتھ اس حدیث کو متصف کیا جاتا ہے جس کو تابعی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرے، اور انقطاع کے ساتھ زیادہ تر اس روایت کو موصوف کیا جاتا ہے کہ جس کو تابعین سے نیچے کا کوئی شخص صحابہ سے روایت کرے، جیسے: ''مالك عن ابن عمر رضی اللہ عنہ'' وغیرہ، واللہ اعلم۔

تشریح: یہ منقطع کی حقیقت کے سلسلہ میں تیسرا مذہب ہے، اور اس میں مرسل کو منقطع کے مرادف قرار دیا گیا ہے، چنانچہ اس مذہب کی رو سے مرسل اور منقطع دونوں میں تساوی کی نسبت ہے۔

''وهذا المذهب أقرب إلخ'' یعنی منقطع اور مرسل دونوں کی مذکورہ بالا تعریف اپنے معنی لغوی سے قریب تر ہے، کیوں کہ ارسال کے لغوی معنی ہیں چھوڑنا، اور انقطاع کے لغوی معنی ہیں ٹوٹ جانا، اور یہ معنی جہاں بھی پائے جائیں گے وہاں ان الفاظ کا استعمال روا ہوگا، اس لئے حضرات فقہاء، اصولیین اور بعض محدثین مطلق غیر متصل پر ان دونوں الفاظ کے استعمال واطلاق کے قائل ہیں، اس طرح دونوں الفاظ مترادف وہم معنی ہوگئے، یعنی: غیر متصل کے معنی میں، اگرچہ استعمال میں مرسل کا اطلاق صرف مرسل تابعی پر ہوتا ہے، اور منقطع کا اطلاق نیچے درجہ میں کسی راوی کے حذف پر

ہوتا ہے، جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے مرسل کی بحث میں ''والمعروف في الفقه وأصوله إلخ'' سے اسی بات کو بیان فرمایا تھا۔

***

وَمِنْهَا: مَا حَكَاهُ الْخَطِيبُ أَبُو بَكْرٍ عَنْ بَعْضِ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْحَدِيثِ أَنَّ الْمُنْقَطِعَ مَا رُوِيَ عَنِ التَّابِعِيِّ أَوْ مَنْ دُونَهُ مَوْقُوفًا عَلَيْهِ، مِنْ قَوْلِهِ أَوْ فِعْلِهِ ، وَهَذَا غَرِيبٌ بَعِيدٌ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ : اور انہی مذاہب میں سے وہ بھی ہے کہ جس کو ابوبکر خطیب بغدادیؒ نے بعض محدثین سے نقل فرمایا ہے کہ منقطع وہ ہے جس کو تابعی یا تابعی سے نیچے کے کسی شخص سے نقل کیا جائے اس کے قول یا فعل کے طور پر دراں حالے کہ اسی پر موقوف ہو، اور یہ غیر معروف اور (استعمال) سے دُور کی بات ہے۔ واللہ اعلم

تشریح: یہاں سے منقطع کے سلسلہ میں چوتھا موقف بیان فرما رہے ہیں کہ خطیب بغدادی فرماتے ہیں کہ بعض علماء کا خیال ہے کہ جو روایت تابعی یا تبع تابعی پر موقوف ہو اس کو منقطع کہتے ہیں، حافظ عراقی نے یہ قول حافظ ابوبکر بردیجی کی طرف منسوب کیا ہے۔ (شرح التبصرة والتذكرة ١/١٢٤)

''وهذا غريب بعيد'' مصنف رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ مقطوع کو منقطع کہنا بعید ہے، کیوں کہ یہ بات استعمال اور لغت دونوں سے میل نہیں کھاتی؛ اگرچہ حافظ ابوبکر بردیجی رحمہ اللہ نے اس کا استعمال فرمایا ہے، البتہ اس کے برعکس یعنی منقطع کو مقطوع سے تعبیر کرنا متعدد اہل علم کے نزدیک پایا گیا ہے، چنانچہ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے مقطوع کے بیان میں امام شافعی، اور امام ابوالقاسم طبرانی سے یہ بات نقل فرمائی ہے، اور حافظ عراقی ان پر ابوبکر حمیدی اور دارقطنی کا اضافہ فرمایا ہے۔ (شرح التبصرة والتذكرة)

خلاصہ : الغرض منقطع اور مرسل کے اطلاقات واستعمالات کے تعلق سے کل پانچ اقوال ہو گئے:

(۱) صحابی سے نیچے پوری سند سے کہیں کوئی راوی ساقط ہو جائے تو یہ منقطع ہے، جب کہ مرسل: تابعی کے اپنے سے اوپر شخص کو ساقط کر کے ''قال رسول الله'' وغیرہ کہنا کہلاتا ہے، یہ مذہب ابن عبدالبر کا ہے، اس تعریف کی رو سے معلق اور معضل بھی منقطع کی قسمیں ہوں گی۔

(۲) شروع اور آخر سند کے بجائے درمیان سند سے کوئی ایک راوی ساقط ہو جائے، یا ایک سے زائد مقامات سے

ایک ایک راوی ساقط ہو جائے تو منقطع ہے، یہ محدثینِ متاخرین کا مذہب ہے، اس تعریف کی رو سے معلق، معضل اور مرسل منقطع سے خارج ہوں گے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے شرح نخبہ میں اسی کو ذکر فرمایا ہے۔

(۳) پوری سند سے کہیں بھی کوئی راوی ساقط ہو جائے خواہ ایک یا ایک سے زائد، لگاتار یا الگ الگ، حدیث مرفوع ہو یا غیر مرفوع یہ سب صورتیں مرسل اور منقطع دونوں کی مصداق ہیں، گویا دونوں الفاظ مترادف بمعنی غیر متصل ہیں، یہ مذہب فقہاء واصولیین کا ہے جس کو خطیب بغدادی نے بھی پسند کیا ہے۔

(۴) صحابی کے نیچے کہیں کوئی راوی ساقط تو نہ ہو مگر سند میں کسی جگہ کوئی راوی مبہم طور سے مذکور ہو، حاکم کے نزدیک یہ بھی منقطع میں شمار ہے، جس کو جمہور ایسی متصل مانتے ہیں جس کی سند میں کوئی نامعلوم شخص ہے۔

(۵) مقطوع (اثر تابعی و تبع تابعی) پر منقطع کا اطلاق، یہ صرف ابوبکر بردیجی سے منقول ہے، اور بعید ہے۔

النوع الحادي عشر: معرفة المعضل

گیارہویں نوع معضل کی معرفت کے بیان میں

وَهُوَ لَقَبٌ لِنَوْعٍ خَاصٍّ مِنَ الْمُنْقَطِعِ، فَكُلُّ مُعْضَلٍ مُنْقَطِعٌ، وَلَيْسَ كُلُّ مُنْقَطِعٍ مُعْضَلًا. وَقَوْمٌ يُسَمُّونَهُ مُرْسَلًا كَمَا سَبَقَ. وَهُوَ عِبَارَةٌ عَمَّا سَقَطَ مِنْ إِسْنَادِهِ اثْنَانِ فَصَاعِدًا.

وَأَصْحَابُ الْحَدِيثِ يَقُولُونَ: أَعْضَلَهُ فَهُوَ مُعْضَلٌ بِفَتْحِ الضَّادِ، وَهُوَ اصْطِلَاحٌ مُشْكِلُ الْمَأْخَذِ مِنْ حَيْثُ اللُّغَةُ، وَبَحَثْتُ فَوَجَدْتُ لَهُ قَوْلَهُمْ: "أَمْرٌ عَضِيلٌ"، أَيْ: مُسْتَغْلَقٌ شَدِيدٌ، وَلَا الْتِفَاتَ فِي ذَلِكَ إِلَى مُعْضِلٍ بِكَسْرِ الضَّادِ؛ وَإِنْ كَانَ مِثْلَ عَضِيلٍ فِي الْمَعْنَى.

ترجمہ: معضل منقطع کی ایک خاص قسم کا نام ہے، چنانچہ ہر معضل منقطع ہے اور ہر منقطع معضل نہیں ہے، اور کچھ لوگ اس کا نام مرسل بھی رکھتے ہیں جیسا کہ گزر چکا۔ اور معضل نام ہے اس حدیث کا کہ جس کی سند سے دو یا دو سے زیادہ راوی (لگاتار) گر جائیں۔ محدثین حضرات اس کی تعبیر کرتے ہیں: "أعضله" (اس نے اس کو معضل کر دیا)، فهو مُعضَل (چنانچہ حدیث معضل ہے) ضاد کے فتحہ کے ساتھ، اور یہ ایسی اصطلاح ہے جس کا ماخذ لغت کے

اعتبار سے مشکل ہے، میں نے تلاش کیا تو میں نے (اس کا ماخذ) محدثین کا قول: "أمرٌ عَضِيلٌ" پایا، جس کے معنی ہیں: دشوار و پیچیدہ، اور اس سلسلہ میں "مُعضِل" بہ کسرۂ ضاد کی طرف کوئی توجہ نہیں کی جائے گی، اگر چہ یہ بھی معنی میں "عَضِيل" کے مانند ہے۔

تشریح: اس عبارت میں غیر متصل السند کی تیسری قسم معضل کا بیان ہے، معضل کی حقیقت سابقہ انواع غیر متصل کے بیان میں واضح ہو چکی، اس جگہ مصنف رحمہ اللہ مختصر الفاظ میں یہ فرما رہے ہیں کہ معضل، منقطع (بہ معنی غیر متصل السند جو کہ مَقسم ہے) کی ایک خاص قسم کا نام ہے، چنانچہ منقطع اور معضل میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، منقطع اعم ہے اور معضل اخص ہے، کیوں کہ سند میں جب کہیں اعضال یعنی دو راویوں کا لگا تار سقوط ہوگا تو اس پر منقطع (بمعنی غیر متصل) کا لفظ صادق آئے گا، اور جب کہیں کوئی ایک ہی راوی ساقط ہو تو اسے منقطع تو کہا جائے گا لیکن معضل نہیں کہہ سکتے۔

"وقوم يسمونه مرسلاً": جیسا کہ یہ بات گذر چکی کہ حضراتِ فقہاء و اُصولیین لفظ مرسل کا اطلاق بمعنی عام یعنی بمعنی منقطع (غیر متصل) کرتے ہیں، ان کے اعتبار سے معضل کی مذکورہ صورت بھی مرسل کہی جا سکتی ہے۔

"وهو عبارة إلخ": معضل کی تعریف: وہ حدیث ہے جس کی سند سے دو یا دو سے زیادہ راوی لگا تار ساقط ہوں، مصنف رحمہ اللہ نے اگر چہ "على التوالي" کی شرط نہیں لگائی مگر مقصود یہی ہے، جیسا کہ منقطع و معضل کے مابین انھوں نے جو نسبت بیان فرمائی اس سے صاف ظاہر ہے، کیوں کہ اس کے بغیر یہ فرق نہیں کیا جا سکتا۔

معضل، معلق اور مرسل میں نسبت

اس تعریف سے معضل اور معلق کی درمیانی نسبت بھی واضح ہو جاتی ہے، اور وہ ہے عموم و خصوص من وجہٍ کی نسبت، کیوں کہ ہر معلق معضل نہیں ہو سکتی اور ہر معضل معلق نہیں، بل کہ بعضی معلق معضل ہوگی اور بعضی معضل معلق، اس لئے کہ معلق کے لئے ابتداء سند سے ایک یا ایک سے زائد راوی کا ساقط ہونا شرط ہے، اور معضل کے لئے بدایت سند کی کوئی قید نہیں، پس اگر بدایت سند سے دو یا اس سے زائد راوی ساقط ہوں گے تو وہ معلق کے ساتھ معضل بھی ہو جائے گی، اور اگر ایک ہی ساقط ہو تو وہ معلق تو ہوگی معضل نہیں، اسی طرح درمیان سند یا آخر سند سے دو یا دو سے زائد راوی ساقط ہوں

تو وہ معلق نہیں کہی جائے گی۔

بعینہ یہی نسبت معضل اور مرسل کے درمیان بھی ہے، کیوں کہ اصطلاحی مرسل میں نہایت سند میں سقوط شرط ہے، خواہ ایک کا ہو یا ایک سے زائد کا۔

معضل کی وجہ تسمیہ اور لغوی تحقیق

اعضال کے معنی آتے ہیں پیچیدہ ہونا، اور کسی کام کا الجھ جانا، مُعضَل کو معضل کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں جب دو یا دو سے زائد راوی حذف ہوتے ہیں تو ان کی تعیین وتعریفِ حال مشکل بن جاتی ہے اور معاملہ پیچیدہ ہو جاتا ہے، بہ نسبت اس صورت کے جب کہ ایک ہی راوی ساقط ہو۔

اعتراض :"وأصحاب الحديث يقولون إلخ": اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ یہ اعتراض ذکر فرمارہے کہ محدثین حضرات جو لفظِ "معضل" بہ فتحۂ ضاد بولتے ہیں لغت عرب کے بظاہر خلاف ہے، کیوں کہ یہ اسم مفعول ہے "أعضله" سے، اور باب افعال سے یہ فعل لازم استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے "أعضل الأمرُ" معاملہ پیچیدہ ہوگیا، یا "أعضلَ المرضُ" مرض لاعلاج ہوگیا، اس لئے حضرات محدثین کو "معضِل" بکسرۂ ضاد کہنا چاہئے نہ کہ بفتحۂ ضاد۔

جواب : "وبحثت فوجدتُ له قولهم إلخ": حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ اس کا جواب خود ہی دے رہے ہیں کہ میں نے اہلِ عرب کو "أمرٌ عَضِيلٌ" استعمال کرتے ہوئے پایا ہے۔ اور "عَضيل" ثلاثی مجرد سے صفت کا صیغہ ہے، جو "عضَلَ" فعل ماضی از ثلاثی مجرد پر دلالت کرتا ہے، ظاہر ہے جب اس کو بابِ افعال میں لے جائیں گے تو یہ متعدی بن جائے گا، رہی بات "أعضلَ" لازم کی تو اس میں کوئی منافات نہیں ہے، کیوں کہ بہت سے افعال ثلاثی مجرد میں لازم ہوتے ہیں اور باب افعال میں جا کر لازم اور متعدی دونوں طرح مستعمل ہوتے ہیں اگر چہ استعمال میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ جیسے "ظلَمَ الليلُ وأظلَم الليلُ" رات تاریک ہوئی، اور "أظلم الله الليلَ" اللہ نے رات کو تاریک کر دیا، اور اسی معنی میں "غطش الليل، وأغطش، وأغطشه الله" بھی ہے، اسی طرح "عضَل، وأعضل وأعضله الله" بھی ہے، تو جب بابِ افعال سے یہ فعل متعدی ہوسکتا ہے خواہ نادر الاستعمال ہی کیوں نہ ہو تو محدثین کا استعمال کرنا غلط نہ ہوگا اور اس سے معضَل بہ فتحِ ضاد اسم مفعول استعمال کرنا برمحل ہوگا۔ (التقييد والإيضاح)

ولا التفات في ذلك: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ ایک دخلِ مقدر کا جواب دے رہے ہیں، معترض کہتا ہے کہ جب مُعضِل بہ کسرِ ضاد کثرت سے مستعمل ہے جو عضیل کے معنی میں ہے اور یہ اس کے فعل یعنی ''أعضل'' کے لازم ہونے کی صریح دلیل ہے تو پھر اس کو متعدی کے معنی میں مراد لینا کیوں کر درست ہوگا؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں معنی مقصود نہیں؛ بلکہ یہ استدلال مقصود ہے کہ جب ''عضیل'' ثلاثی مجرد سے مشتق ہو کر مستعمل ہے تو لازماً اس کو باب اِفعال میں لے جا کر متعدی بنایا جا سکتا ہے، خواہ وہ باب افعال سے متعدی استعمال ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو، اس لئے باب افعال سے اس کے لازم استعمال ہونے کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی، اور اس سے استدلال پر کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ (النکت الوفية ص ٤٠٥)

***

وَمِثَالُهُ: مَا يَرْوِيهِ تَابِعِيُّ التَّابِعِيِّ قَائِلًا فِيهِ: ''قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ''، وَكَذٰلِكَ مَا يَرْوِيهِ مَنْ دُونَ تَابِعِيِّ التَّابِعِيِّ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَوْ عَنْ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَغَيْرِهِمَا؛ غَيْرَ ذَاكِرٍ لِلْوَسَائِطِ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ. وَذَكَرَ أَبُو نَصْرٍ السِّجْزِيُّ الْحَافِظُ قَوْلَ الرَّاوِي: ''بَلَغَنِي''، نَحْوَ قَوْلِ مَالِكٍ: ''بَلَغَنِي عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷛: أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ''لِلْمَمْلُوكِ طَعَامُهُ وَكُسْوَتُهُ'' الْحَدِيثَ. وَقَالَ: أَصْحَابُ الْحَدِيثِ يُسَمُّونَهُ الْمُعْضَلَ.

ترجمہ: اور اس (معضل) کی مثال وہ حدیث ہے کہ جس میں تبع تابعی ''قال رسول اللّٰہ ﷺ'' کہتا ہوا روایت کرے، اسی طرح وہ حدیث جس کو تبع تابعی کے نیچے کوئی شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے، یا صدیق اکبر، یا فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہما وغیرہ سے روایت کرے، دراں حالے کہ وہ اپنے اور ان حضرات کے درمیانی وسائط کو ذکر نہ کرے۔ اور حافظ ابونصر سجزیؒ نے راوی کے قول ''بلغني'' - جیسے امام مالک کی تعبیر ''بلغني عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: للمملوك طعامه وكسوته. إلخ'' - کو ذکر کر کے فرمایا کہ: محدثین اس کو معضل کہتے ہیں۔

میں (ابن صلاح) کہتا ہوں کہ فقہاء اور ان کے علاوہ (مثلاً محدثین) میں سے حضراتِ مصنفین کا ''قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا'' وغیرہ کہنا یہ سب کا سب معضل کے قبیل سے ہے، اسی بات کی وجہ سے جو

گزر چکی۔ اور حافظ ابوبکر خطیبؒ نے اپنے بعض کلام میں اس کو مرسل کہا ہے، اور یہ ان لوگوں کے مذہب کے مطابق ہے جو ہر غیر متصل کو مرسل کہہ دیتے ہیں جیسا کہ یہ بات گزری۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ معضل کو مثال سے واضح کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ اس کی ایک صورت یہ ہے کہ کوئی تبع تابعی براہِ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کر کے بیان کرے، تو اس صورت میں کم از کم دو شخص یکے بعد دیگرے ضرور ساقط ہوں گے، ایک تابعی اور دوسرا صحابی، اور بسا اوقات دو سے بھی زیادہ ساقط ہو سکتے ہیں، اس لئے یہ روایت معضل ہوگی۔

"**وذكر أبو نصر السجزي إلخ**": حافظ ابونصر سجزی نے بلاغات کو معضل میں شمار کیا ہے؛ مثلاً امام مالک رحمہ اللہ جو "**بَلَغَنِي**" کہہ کر صحابہ کرام یا رسول اللہ صلی اللہ سے احادیث روایت کرتے ہیں، ان کو حافظ سجزی معضل قرار دیتے ہیں، کیونکہ اکثر بلاغات میں ایک سے زائد راوی لگاتار ساقط ہوتے ہیں۔

لیکن اس پر حافظ عراقی رحمہ اللہ نے یہ اشکال پیش فرمایا ہے کہ ان بلاغات کا معضل ہونا ضروری نہیں، کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ ناقل اور منقول عنہ کے درمیان صرف ایک ہی واسطہ ہو، اور ایسا ہے بھی خاص طور سے امام مالک رحمۃ اللہ کی بلاغات، کیوں کہ انھوں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے متعدد شاگردوں سے براہ راست سماع حاصل کیا ہے، مثلاً سعید مقبری، نُعیم مُجمِر، محمد بن منکدر، لہٰذا اس طرح کی بلاغات میں ممکن ہے کہ کوئی ایک ہی راوی ساقط ہو، اس لئے روایت منقطع ہوگی نہ کہ معضل۔

البتہ یہ خاص مثال جو پیش کی گئی ہے؛ وہ معضل ہے، کیوں کہ اس کو امام مالک رحمہ اللہ نے موطا کے باہر سند متصل سے اس طرح روایت فرمایا ہے: "**مالك عن محمد بن عجلان عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه**" (التمهيد ۲۸۴/۲۴) لہٰذا دو راویوں کے سقوط کی وجہ سے یہ روایت معضل ہے۔ (التقييد والإيضاح ص ۶۹)

"**قلت: وقول المصنفين من الفقهاء وغيرهم إلخ**" معضل کی حقیقت جب یہ ہے کہ کم از کم دو راوی مسلسل ساقط ہوں تو یہ سقوط اگر ابتداءِ سند سے ہو تو اس کو معلق بھی کہتے ہیں، اس صورت میں معضل معلق پر صادق آئے گا، چنانچہ حضرت مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضرات مصنفین جو براہِ راست "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا" کہتے ہیں وہ اگر معلق کا مصداق ہوتا ہے تو معضل کا بھی مصداق ہوتا ہے، بل کہ اس میں پیچیدگی اور بھی بڑھ جاتی ہے کیوں کہ جتنے

زیادہ واسطے حذف ہوں گے اتنی ہی اس میں رواۃ کی شناخت اوران کی تحقیق حال کا کام بڑھتا چلا جائے گا۔

نیز مصنف رحمہ اللہ نے یہاں اس امر پر بھی تنبیہ فرمادی کہ جو لوگ ہر غیر متصل السند کو مرسل کہنے کی اصطلاح اختیار کیے ہوئے ہیں وہ اس معضل کو مرسل بھی کہہ دیں گے، اس لئے اگر کسی کے کلام میں اس صورت پر ارسال کا اطلاق ملے تو الجھن نہ ہونی چاہئے۔

***

وَإِذَا رَوَى تَابِعٌ عَنِ التَّابِعِ حَدِيثًا مَوْقُوفًا عَلَيْهِ، وَهُوَ حَدِيثٌ مُتَّصِلٌ مُسْنَدٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَدْ جَعَلَهُ الْحَاكِمُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ نَوْعًا مِنَ الْمُعْضَلِ . مِثَالُهُ: مَا رُوِّينَاهُ عَنِ الأَعْمَشِ عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ: "يُقَالُ لِلرَّجُلِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمِلْتَ كَذَا وَكَذَا؟ فَيَقُولُ: مَا عَمِلْتُهُ، فَيُخْتَمُ عَلَى فِيهِ"، الْحَدِيثَ. فَقَدْ أَعْضَلَهُ الأَعْمَشُ، وَهُوَ عِنْدَ الشَّعْبِيِّ عَنْ أَنَسٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُتَّصِلًا مُسْنَدًا.

قُلْتُ :هَذَا جَيِّدٌ حَسَنٌ؛ لِأَنَّ هَذَا الِانْقِطَاعَ بِوَاحِدٍ مَضْمُومًا إِلَى الْوَقْفِ يَشْتَمِلُ عَلَى الِانْقِطَاعِ بِاثْنَيْنِ : الصَّحَابِيِّ وَرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَلِكَ بِاسْتِحْقَاقِ اسْمِ الإِعْضَالِ أَوْلَى، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ :اور جب کوئی تبع تابعی کسی تابعی سے کوئی حدیث نقل کرے جو تابعی پر موقوف ہو، دراں حالے کہ وہ حدیث سند متصل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچ رہی ہو؛ تو حاکم ابوعبداللہؒ نے اس کو معضل کی ایک قسم قرار دیا ہے،اس کی مثال وہ حدیث ہے جو ہمیں روایت کی گئی امام اعمش سے، وہ امام شعبیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ شعبیؒ نے فرمایا کہ قیامت کے دن ایک آدمی سے کہا جائے گا کہ تم نے فلاں فلاں عمل کیا، تو وہ کہے گا کہ میں نے اس کو نہیں کیا تو اس کے منہ پر مہر لگادی جائے گی الی آخرالحدیث۔تو اس کو امام اعمش نے معضل کر دیا، حالاں کہ یہ حدیث شعبیؒ کے پاس " عن أنسؓ ، عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم " کے طریق سے مرفوع ومتصل موجود تھی۔

میں (ابن صلاح) کہتا ہوں کہ یہ عمدہ اوراچھی بات ہے؛ کیونکہ یہ انقطاع جو ایک راوی کے حذف سے ہے؛ وقف کے ساتھ شامل ہوکر دو راوی سے انقطاع پر مشتمل ہوگیا، ایک تو صحابی اور دوسرے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، لہٰذا یہ صورت معضل کا نام دیئے جانے کی زیادہ مستحق ہے، واللہ اعلم۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ معضل کی ایک اور قسم بیان فرمارہے ہیں کہ اگر کوئی حدیث تابعی پر موقوف ہوتو قاعدہ کے اعتبار سے تو وہ مقطوع ہے؛ لیکن قرائن وشواہد سے اس کا مرفوع ہونا معلوم ہوجائے تو وہ مرفوع کہی جائے گی اگر چہ صحابی کے حذف کی وجہ سے منقطع (یا مرسل) ہوگی، نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب صراحتاً منسوب نہ ہونے کی وجہ سے یوں ہوجائے گی گویا ایک اور راوی وہاں سے ساقط ہوگیا ہے، چنانچہ مذکورہ مثال میں جو بات امام شعبیؒ سے ان کے قول کے طور پر مروی ہے وہ غیر مدرک بالقیاس ہے، امام شعبیؒ اس کو اپنی عقل سے کہہ نہیں سکتے، اس لئے یہ مرفوع کے حکم میں ہے، چنانچہ جب حدیث کی تخریج کی گئی تو معلوم ہوا کہ یہ حدیث امام شعبیؒ نے "أنس رضی اللہ عنہ عن النبي صلى الله عليه وسلم" کی سند سے مرفوعِ متصل روایت کررکھی ہے، جس سے ظاہر ہوا کہ موقوف والی روایت میں دو خلل ہیں، ایک تو صحابی کا واسطہ حذف ہونا، دوسرے مرفوع کے بجائے موقوف ہونا، اسی لئے امام حاکم نے اس کو معضل کا نام دیا ہے، حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں کہ بیشک یہ صورت اعضال کی صفت سے متصف کیے جانے کی زیادہ مستحق ہے، اور معضل کی شرط اس میں پائی جارہی ہے۔

معضل کا حکم

خطیب بغدادیؒ فرماتے ہیں کہ معضل حدیث، منقطع اور مرسل کے بالمقابل زیادہ شدید الضعف ہوتی ہے؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ معضل میں دو یا دو سے زائد راویوں کا سقوط ہوتا ہے، جس کی وجہ سے معاملہ زیادہ پیچیدہ ہوجاتا ہے، جب کہ منقطع میں ایک ہی راوی ساقط ہوتا ہے، اور مرسل میں اگر چہ ایک سے زائد کے سقوط کا امکان ہوتا ہے تاہم وہ یا تو صرف صحابی ہوتا ہے، یا صحابی کے ساتھ کوئی تابعی بھی، جس میں ضعیف ہونے کا احتمال کم رہتا ہے، اس لئے معضل کی بہ نسبت اس میں ضعف کم ہوگا۔(الكفاية ص ٢١، النكت لابن حجر ٦٥/٢، ظفر الأماني ص ٣٥٦، تيسير المصطلح ص ٩٢)

فائدہ: معضل کا اطلاق بعض دفعہ مشکل المعنی حدیث پر بھی ہوتا ہے، اسی طرح کبھی کبھی موضوع روایت پر بھی اس لفظ کا اطلاق ملتا ہے، اس اعتبار سے یہ متن کی صفت ہوگی نہ کہ سند کی، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ لفظ جب متن کی صفت ہوگا تو بکسر الضاد معضِل ہوگا، اور اگر سند کی صفت ہو تو بفتح الضاد ہوگا کیوں کہ اصطلاح ایسی ہی ہے۔
(ظفر الأماني ص ٣٥٦)

*****

تفریعـــات

کچھ ذیلی مسائل

أَحَدُهَا: الإِسْنَادُ الْمُعَنْعَنُ، وَهُوَ الَّذِي يُقَالُ فِيهِ : ''فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ'' عَدَّهُ بَعْضُ النَّاسِ مِنْ قَبِيلِ الْمُرْسَلِ وَالْمُنْقَطِعِ ، حَتَّى يَتَبَيَّنَ اتِّصَالُهُ بِغَيْرِهِ .

وَالصَّحِيحُ وَالَّذِى عَلَيْهِ الْعَمَلُ : أَنَّهُ مِنْ قَبِيلِ الإِسْنَادِ الْمُتَّصِلِ، وَإِلى هَذَا ذَهَبَ الْجَمَاهِيرُ مِنْ أَئِمَّةِ الْحَدِيثِ وَغَيْرِهِمْ، وَأَوْدَعَهُ الْمُشْتَرِطُونَ لِلصَّحِيحِ فِى تَصَانِيفِهِمْ فِيهِ وَقَبِلُوهُ، وَكَادَ أَبُو عُمَرَ بْنُ عَبْدِ الْبَرِّ الْحَافِظُ يَدَّعِي إِجْمَاعَ أَئِمَّةِ الْحَدِيثِ عَلَى ذَلِكَ، وَادَّعَى أَبُو عَمْرٍو الدَّانِيُّ الْمُقْرِئُ الْحَافِظُ إِجْمَاعَ أَهْلِ النَّقْلِ عَلَى ذَلِكَ . وَهَذَا بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ الَّذِينَ أُضِيفَتِ الْعَنْعَنَةُ إِلَيْهِمْ قَدْ ثَبَتَتْ مُلَاقَاةُ بَعْضِهِمْ بَعْضًا، مَعَ بَرَاءَتِهِمْ مِنْ وَصْمَةِ التَّدْلِيسِ ، فَحِينَئِذٍ يُحْمَلُ عَلَى ظَاهِرِ الاِتِّصَالِ، إِلَّا أَنْ يَظْهَرَ فِيهِ خِلَافُ ذَلِكَ .

وَكَثُرَ فِى عَصْرِنَا وَمَا قَارَبَهُ بَيْنَ الْمُنْتَسِبِينَ إِلى الْحَدِيثِ اسْتِعْمَالُ ''عَنْ'' فِى الإِجَازَةِ، فَإِذَا قَالَ أَحَدُهُمْ ، ''قَرَأْتُ عَلَى فُلَانٍ عَنْ فُلَانٍ''، أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ، فَظُنَّ بِهِ أَنَّهُ رَوَاهُ عَنْهُ بِالإِجَازَةِ، وَلَا يُخْرِجُهُ ذَلِكَ مِنْ قَبِيلِ الاِتِّصَالِ عَلَى مَا لَا يَخْفَى، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمه : پہلی تفریع: معنعن سند کے بیان میں، اور وہ؛ وہ سند ہے جس میں کہا جائے: ''فلان عن فلان'' بعض لوگوں نے اس کو مرسل اور منقطع کے قبیل سے قرار دیا ہے، یہاں تک کہ اس کا اتصال دوسری سند سے ظاہر ہو جائے ، جب کہ صحیح بات جو معمول بہ ہے وہ یہ کہ وہ اسناد متصل کے زمرہ میں ہے، اور جمہور ائمہ حدیث وغیرہ اسی طرف گئے ہیں، اور صحیح کی شرط لگانے والے حضرات محدثین نے اپنی کتابوں میں اس کو رکھا ہے اور اس کو قبول کیا ہے۔ حافظ ابن عبدالبر نے تو اس پر محدثین کے تقریباً اجماع کا دعویٰ کر دیا ہے، اور امام قرارت ابو عمر دانیؒ نے اس پر محدثین کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ اور یہ اِس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ جن رواۃ کی طرف عنعنہ منسوب کیا گیا ہے ان کی آپس میں ایک دوسرے سے ملاقات ثابت ہو؛ ان کے تدلیس کے عیب سے پاک ہونے کے ساتھ ساتھ، تو اس وقت یہ عنعنہ ظاہر اتصال پر محمول کیا جائے گا؛ مگر یہ کہ اس میں اس کے خلاف ظاہر ہو جائے۔

ہمارے زمانے اور ماضی قریب میں حدیث سے انتساب رکھنے والوں کے درمیان ''عن'' کا استعمال اجازت کی تعبیر کے سلسلہ میں بہت ہوگیا ہے، چنانچہ جب ان میں سے کوئی شخص ''قرأت علی فلان عن فلان'' یا اس کے مثل جملہ بولتا ہے؛ تو اس کے متعلق یہی سمجھا جاتا ہے کہ اس نے اس حدیث کو اجازت کی بنیاد پر بیان کیا ہے، لیکن یہ بات اس کو اتصال کے قبیل سے نہیں نکالتی، جیسا کہ مخفی نہیں ہے، واللہ اعلم۔

تمهید: تفریعات کے عنوان کے تحت مصنف رحمہ اللہ نے چند معرکۃ الآراء مسائل کی تحقیق فرمائی ہے، شروع کی تین تفریعات میں معنعن یا مؤنن جیسی تعبیرات جو صریح سماع پر دلالت نہیں کرتیں، ان کا حکم بیان فرمایا ہے کہ: آیا ان تعبیرات کے استعمال کرنے پر سند کو متصل قرار دیا جائے گا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء کے اختلافات بیان فرماتے ہوئے مثبت و منفی ہر نظریہ کے دلائل اور حدود و شرائط پر بھی روشنی ڈالی ہے۔

چوتھی تفریع میں امام بخاری رحمہ اللہ کی تعلیقات کے حوالے سے کچھ مزید باتیں پیش فرمائی ہیں جو صحیح کی بحث میں چھٹے فائدہ میں بیان سے رہ گئی تھیں۔

اور پانچویں تفریع میں ایک اہم اختلافی مسئلہ مالہ وما علیہ کے ساتھ بیان فرمایا ہے کہ جب ثقہ راویوں میں وصل وارسال کے تعلق سے اختلاف ہو جائے بایں طور کہ بعض رواۃ حدیث کو مرسلاً روایت کریں اور بعض دیگر موصولاً؛ تو اس صورت میں ترجیح کس کو حاصل ہوگی؟ اسی ضمن میں رفع ووقف میں اختلاف کا مسئلہ بھی بیان فرمایا ہے۔

تشریح: ''أحدها الاسناد المعنعن إلخ'': معنعن لغت کے اعتبار سے '' عَنْعَنَ'' (باب بَعْثَرَ) سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، بہ معنی: ''قال: عن عن''، یعنی: عن عن کر کے رایت کرنا۔ اور اصطلاح میں معنعن وہ سند کہلاتی ہے جس میں کہیں کوئی راوی اپنے شیخ سے نقل کرتے ہوئے لفظ ''عن'' کا استعمال کرے، خواہ لفظ عن سند میں ایک جگہ ہو، یا متعدد جگہوں پر۔

اسنادِ معنعن کا حکم

''عده بعض الناس من قبيل المرسل والمنقطع إلخ'': حدیث معنعن کے حکم کے سلسلے میں محدثین کے درمیان دو قسم کی رائیں پائی جاتی ہیں:

(۱) اس کو منقطع، مرسل یعنی غیر متصل قرار دیا جائے گا، تاوقتے کہ یہ صراحت نہ مل جائے کہ ناقل نے یہ بات منقول

عنہ سے براہِ راست لی ہے، کیوں کہ اس تعبیر میں انقطاع کا احتمال ہے، اس لئے کہ براہِ راست کسی سے اخذ کیے بغیر، بذریعہ واسطہ حاصل کی ہوئی بات کو بھی اوپر والے شخص کی جانب منسوب کردیا جاتا ہے اور لفظ ''عن'' وغیرہ محتمل سماع الفاظ کا استعمال کردیا جاتا ہے، جیسے کہا جاتا ہے، ''قال البیهقي'' اور ''عن الحسن البصري'' وغیرہ، جب کہ امام بیہقی اور حسن بصری کا زمانہ کہنے والے سے بہت دور ہوتا ہے، اس لئے تاوقتے کہ یہ صراحت نہ ملے کہ ناقل نے یہ بات منقول عنہ سے براہِ راست لی ہے اس کو متصل نہیں مانا جاسکتا۔

حافظ ابن صلاحؒ نے اس مذہب کے قائلین کی تعیین نہیں فرمائی ہے۔ ابومحمد رامہرمزیؒ نے بھی اپنی کتاب المحدث الفاصل میں اس قول کو صرف بعض متاخرین فقہاء کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ (فتح المغیث ۱/۱۸۲)

امام شعبہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: **كل إسناد ليس فيه ''حدثنا'' و''أخبرنا'' فهو ''خلٌ'' و''بَقْلٌ''**، ہر وہ سند جس میں تحدیث واخبار کی صراحت نہ ہو وہ سبزی وسرکہ (جیسی بے حیثیت چیز) ہے، اسی طرح ان کا ارشاد ہے: **''فلان عن فلان ليس بحديث''** کہ جس سند میں عن عن کرکے روایت ہو وہ قابل توجہ حدیث نہیں ہے۔

لیکن اس رائے کو جمہور حضرات علماء نے تسلیم نہیں کیا ہے، یہ اسی جیسی شدت کے مرادف ہے جو ان سے تدلیس کے سلسلہ میں مروی ہے، علامہ نوویؒ نے اس کی تردید فرمائی ہے۔ (دیکھئے: فتح المغیث ۱/۱۸۳، وشرح النووي) بل کہ ابن عبدالبر نے روایت کیا کہ امام شعبہ نے اس سے رجوع کرلیا ہے۔ (التمهید ۱/۱۳)

(۲) جمہور محدثین، فقہاء اور اُصولیین کا کہنا ہے کہ حدیث معنعن متصل کے حکم میں ہے، چنانچہ ابن عبدالبر نے مقدمۂ تمہید میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ معنعن حدیث جب کہ ان میں تین شرائط موجود ہوں تو اس کے قبول کرنے پر محدثین کا اتفاق ہے، وہ تین شرائط یہ ہیں: (۱) رُوات عادل ہوں۔ (۲) راوی کا مروی عنہ سے لقاء ثابت ہو۔ (۳) راوی مدلس نہ ہو۔ (التمهید ۱/۱۲، فتح المغیث ص ۱۸۰)

''وأودعه المشترطون للصحيح إلخ'': یعنی حدیث معنعن کا صحیحین اور ان کتابوں میں مخرج ہونا جن کے مصنفین صحت کا التزام کرتے ہیں، اس بات کی دلیل ہے کہ عنعنہ اتصال کے منافی نہیں ہے، محض شبہہ کی بنا پر اس کو منقطع کے زمرہ میں شامل نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ دلیل سے راوی اور مروی عنہ کے درمیان کسی شخص کا اضافہ ثابت ہو جائے۔

"وكاد أبوعمر ابن عبد البر إلخ": علامہ امیر صنعانی فرماتے ہیں کہ ابن صلاحؒ کو "كاديدعي" (کہ تقریباً دعویٰ کیا ہے) جیسی محتاط تعبیر اختیار کرنے کی ضرورت نہیں تھی، کیونکہ حافظ ابن عبدالبر نے صراحتاً اس پر اجماع نقل فرمایا ہے ان کے الفاظ یہ ہیں: "فوجدتهم أجمعوا على قبول الإسناد المعنعن لاخلاف بينهم في ذلك". (توضيح الأفكار ۱/۳۰۰)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن صلاح نے یہ محتاط تعبیر اس لیے استعمال فرمائی کہ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے معنعن کے قبول کیے جانے پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حدیثِ معنعن کے متصل ماننے پر بھی اجماع منعقد ہے، (النکت علی کتاب ابن الصلاح ۲/۶۶) لیکن علامہ بقاعی شیخ برہان الدین حلبی کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ ابن عبدالبر کا قول "لاخلاف في ذلك" کا واضح مطلب ہے: "لاخلاف في كونه متصلًا بين أئمة الحديث". استاذ محترم نے فرمایا کہ یہ مطلب بالکل بدیہی ہے، ورنہ تدلیس کے عیب سے محفوظ ہونے کی شرط نہ لگاتے، اس لئے حافظ صاحب کی تاویل تاویل بارِد ہے۔ (النكت الوفية ۱/۴۱۳)

"وادعى أبوعمرو الداني المقرئ إلخ": ابوعمرو دانی مشہور قاری ہیں، اور دانیہ کی طرف منسوب ہیں، اندلس کے شہروں میں سے ایک شہر کا نام ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تعجب ہے کہ ابوعمر دانی نے اجماع کی بات امام حاکم سے نقل کی ہے تو ابن صلاح کو براہِ راست حاکم سے نقل کرنا چاہئے تھا، کیوں کہ وہ امامِ حدیث ہیں اور حاکم سے بکثرت ابن صلاحؒ نقل بھی کرتے رہتے ہیں، اس سے بھی زیادہ تعجب خیز یہ ہے کہ خطیب بغدادیؒ نے بھی اس اجماع کا دعویٰ اپنی "الكفاية" میں فرمایا ہے، اور یہ کتاب اس مقدمہ کے اہم مآخذ میں سے ہے، پھر بھی ان کے حوالے سے بات نہ نقل کر کے ابوعمرو دانی سے نقل فرمارہے ہیں۔ (النكت لابن حجر ۲/۶۶، توضيح الأفكار ص ۱/۳۰۰)

"وكثُرفي عصرنا إلخ": عنعنہ کے تعلق سے اب تک مصنفؒ نے جو کچھ فرمایا وہ حضرات متقدمین کے مذہب کے مطابق تھا، اب یہاں اس بات پر تنبیہ فرمارہے ہیں کہ متاخرین نے عن کے ذریعہ روایت کو ایک نیا معنی پہنا دیا ہے، چنانچہ ان کے یہاں اگر کسی حدیث کا تحمل اپنے شیخ سے، یا شیخ کا تحمل اس کے شیخ سے بطریق اجازت ہوا ہو تو اس کو بیان کرتے وقت وہ "عن فلان" کی تعبیر اختیار کرتے ہیں، اور ان کا اشارہ اس طرف ہوتا ہے کہ یہ حدیث ہم نے شیخ سے بطریق اجازت حاصل کی ہے، نہ کہ بطریق سماع وتحدیث، اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لیکن اس کا

مطلب یہ نہیں کہ متاخرین اگر صیغۂ" عن" سے روایت کریں تو سند متصل نہیں ہوگی، سماع نہ ہونے کے باوجود وہ حدیث متصل قرار پائے گی؛ کیونکہ اجازت سے بھی اتصالِ سند ہوجاتا ہے۔

تنبیہ: اب رہا یہ مسئلہ کہ عنعنہ کو اتصال پر محمول کرنے کے لئے آیا راوی اور مروی عنہ کے درمیان لقاء وسماع کا ثبوت ضروری ہے، یا امکانِ لقاء اور محض معاصرت کا پایا جانا بھی کافی ہے؟ اسی طرح لقاء وسماع کے علاوہ اور بھی کوئی شرط ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ خاصا معرکۃ الآراء ہے، اس کو خود مصنف رحمہ اللہ نے تیسری تفریع میں بیان فرمایا ہے، اس لئے تفریع ثالث کا انتظار فرمایا جائے۔

***

الثَّانِي : اخْتَلَفُوا فِي قَوْلِ الرَّاوِي : "أَنَّ فُلَانًا قَالَ كَذَا وَكَذَا" هَلْ هُوَ بِمَنْزِلَةِ "عَنْ" فِي الْحَمْلِ عَلَى الِاتِّصَالِ، إِذَا ثَبَتَ التَّلَاقِي بَيْنَهُمَا، حَتَّى يَتَبَيَّنَ فِيهِ الِانْقِطَاعُ، مِثَالُهُ: "مَالِكٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ قَالَ كَذَا". فَرُوِّينَا عَنْ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ كَانَ يَرَى "عَنْ فُلَانٍ" وَ "أَنَّ فُلَانًا" سَوَاءً. وَعَنْ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : أَنَّهُمَا لَيْسَا سَوَاءً . وَحَكَى ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ عَنْ جُمْهُورِ أَهْلِ الْعِلْمِ: أَنَّ "عَنْ" وَ"أَنَّ" سَوَاءٌ ، وَأَنَّهُ لَا اعْتِبَارَ بِالْحُرُوفِ وَالْأَلْفَاظِ، وَإِنَّمَا هُوَ بِاللِّقَاءِ وَالْمُجَالَسَةِ، وَالسَّمَاعِ وَالْمُشَاهَدَةِ، يَعْنِي مَعَ السَّلَامَةِ مِنَ التَّدْلِيسِ، فَإِذَا كَانَ سَمَاعُ بَعْضِهِمْ مِنْ بَعْضٍ صَحِيحًا كَانَ حَدِيثُ بَعْضِهِمْ عَنْ بَعْضٍ بِأَيِّ لَفْظٍ وَرَدَ مَحْمُولًا عَلَى الِاتِّصَالِ، حَتَّى يَتَبَيَّنَ فِيهِ الِانْقِطَاعُ .

وَحَكَى ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْبَرْدِيجِيِّ أَنَّ حَرْفَ "أَنَّ" مَحْمُولٌ عَلَى الِانْقِطَاعِ، حَتَّى يَتَبَيَّنَ السَّمَاعُ فِي ذَلِكَ الْخَبَرِ بِعَيْنِهِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى، وَقَالَ: عِنْدِي لَا مَعْنَى لِهَذَا، لِإِجْمَاعِهِمْ عَلَى أَنَّ الْإِسْنَادَ الْمُتَّصِلَ بِالصَّحَابِيِّ سَوَاءٌ فِيهِ قَالَ: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" أَوْ "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ"، أَوْ "عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ" أَوْ "سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ"، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: دوسری تفریع: محدثین نے راوی کے قول:"أن فلانا قال كذا وكذا" کے سلسلے میں اختلاف کیا ہے کہ آیا وہ اتصال پر محمول کئے جانے کے سلسلہ میں" عن" کے درجہ میں ہے جب کہ ان دونوں (راوی اور مروی عنہ) کے درمیان ملاقات ثابت ہو، تاوقتیکہ اس میں انقطاع ظاہر ہوجائے؟ اس کی مثال:"مالك عن الزهری،

ان سعید ابن المسیب قال کذا'' ہے۔ چنانچہ ہم سے امام مالکؒ کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے کہ وہ'' **عن فلان**'' اور'' **أن فلانًا**'' کو برابر سمجھتے تھے۔ اور امام احمد بن حنبلؒ سے مروی ہے کہ دونوں برابر نہیں ہیں۔ اور ابن عبد البرؒ نے جمہور محدثین سے نقل کیا ہے کہ '' **عن**'' اور'' **أن**'' برابر ہیں، اور یہ کہ حروف والفاظ کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اعتبار تو ملاقات، مجالست، سماع اور مشاہدہ کا ہے، یعنی تدلیس سے محفوظ ہونے کے ساتھ ساتھ، پس جب بعض کا سماع بعض سے ثابت ہو؛ تو ایک کی دوسرے سے روایت حدیث خواہ کسی بھی لفظ سے ہو اتصال پر محمول ہوگی؛ یہاں تک کہ اس میں انقطاع ظاہر ہو جائے۔

اور ابن عبد البر رحمہ اللہ نے ابو بکر بردیجی رحمہ اللہ کے متعلق نقل کیا کہ لفظ ''**أنَّ**'' انقطاع پر محمول ہوگا؛ تا آں کہ اس متعین حدیث میں دوسری سند سے سماع کی تصریح ہو جائے، اور ابن عبد البر نے فرمایا کہ: میرے نزدیک اس بات کی کوئی اہمیت نہیں ہے، اس لئے کہ محدثین کا اس بات پر اجماع ہے کہ صحابی تک پہونچنے والی سند متصل میں صحابی خواہ: ''**قال رسول اللہ ﷺ** '' کہے، یا ''**أن رسول اللہ ﷺ قال**'' کہے، یا ''**عن رسول اللہ ﷺ أنه قال**'' کہے، یا ''**سمعتُ رسول اللہ ﷺ یقول**'' کہے سب برابر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

تشریح: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ حدیث مؤنَّن کا حکم بیان فرما رہے ہیں، مؤنَّن لغت کے اعتبار سے اسم مفعول کا صیغہ ہے ''**أنَّنَ**'' سے، جس کے معنی ہوتے ہیں: ''**أنَّ أنَّ**'' کہنا، اور اصطلاحی اعتبار سے: ''**هو قول الراوي حدثنا فلان أن فلانا قال......**'' ہے، یعنی کوئی راوی اپنے مروی عنہ سے کوئی بات نقل کرنے میں ''**أنَّ فلانًا قال ، أو فعل**'' کی تعبیر استعمال کرے (کہ فلاں نے ایسا ایسا کہا یا ایسا ایسا کیا) تو اس کو مؤنن سند کہتے ہیں، خواہ سند میں ایک ہی جگہ یہ تعبیر ہو یا ایک سے زائد جگہ۔

یہ تعبیر بھی ''**عن فلان** '' کی طرح محتمل سماع ہے، اس میں سماع کی تصریح نہیں ہے، اس لئے اس کو بھی اتصال پر محمول کرنے کے سلسلہ میں اختلاف ہے، چنانچہ اس بابت مصنف رحمہ اللہ نے دو نظریے بیان فرمائے ہیں۔

(۱) امام احمد اور حافظ ابو بکر بردیجی فرماتے ہیں کہ '' **أن**'' انقطاع پر محمول ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کا اتصال ظاہر ہو جائے۔

(۲) جمہور اہلِ علم کا قول ہے کہ ''**عن**'' اور'' **أنَّ** ''دونوں اتصال پر محمول ہیں، اور أنَّ کو اتصال پر محمول کرنے کی

وہی شرطیں ہیں جو عن کو اتصال پر محمول کرنے کی ہیں: (۱) راوی کا مدلس نہ ہونا۔ (۲) راوی کی مروی عنہ سے ملاقات کا ثابت ہونا۔

''**وحكى ابن عبد البر عن جمهور أهل العلم إلخ**'': حافظ ابن عبد البر کا یہ قول ''التمہید'' (۲۶/۱) میں ہے اور ''**يعني مع السلامة من التدليس**'' کی زیادتی مصنف رحمہ اللہ کی طرف سے ابن عبد البرؒ کے قول کی توضیح میں ہے، یعنی جمہور اہل علم کے نزدیک یہ سند متصل مانی جائے گی بشرطے کہ اس تعبیر کا استعمال کرنے والا تدلیس کے عیب سے محفوظ ہو، جیسا کہ عنعنہ کے مسئلہ میں یہ شرط ملحوظ رہی ہے۔

''**وحكى ابن عبد البر عن أبي بكر البرديجي إلخ**'': حافظ ابوبکر بردیجی ''عن'' اور ''أنَّ'' میں فرق کے قائل ہیں، اور ''أنَّ'' سے ذکر کردہ روایت کو انقطاع پر محمول کرتے ہیں؛ لیکن حافظ ابن عبد البر نے بردیجی کے اس قول کو رَد کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر صحابی آں حضرت ﷺ سے کوئی بات نقل کرتے ہوئے ''أنَّ'' یا ''قال'' یا مذکورہ بالا تعبیرات جو ابن عبد البر نے ذکر فرمائی ہیں ان میں سے کوئی تعبیر اختیار کرے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، سب کی دلالت اسی معنی پر ہے کہ صحابی نے آں حضرت سے ہی وہ بات نقل کی ہے، اس لئے سب متصل ہی کی تعبیریں ہیں۔

اعتراض: لیکن اس پر علامہ سخاویؒ نقد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صحابہ کی احادیث کے متصل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ غیر صحابہ اگر یہ تعبیرات اختیار فرمائیں تو ان کی بھی روایات متصل ہوں؛ بلکہ شیخ ابوالحسن حصار (صاحبِ ''**تقريب المدارك على موطأ مالك**'') فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے، بہتر یہ ہے کہ غیر صحابی کی مؤنن روایت کو منقطع سے ملحق مانا جائے، کیوں کہ اس کے متصل ماننے پر علماء متفق نہیں ہیں، وہ تو ''عن'' کے مسئلہ میں اگر اتفاق نہ ہوتا تو وہ بھی محل نظر تھا۔(فتح المغيث ۱/ ۱۸۴)

علامہ بقاعی رحمہ اللہ نے بھی اسی طرح کا نقد فرمایا ہے، بل کہ وہ تو ''عن'' اور ''أن'' دونوں کے متعلق یہ فرماتے ہیں کہ صحابی کی معنعن اور مؤنن کا اتصال پر محمول کیا جانا غیر صحابی کی ان دونوں تعبیروں کے اتصال پر محمول کیے جانے کو مستلزم نہیں ہے۔(النكت الوفية ص ۴۱۸، تدریب ۱/ ۱۱۵)

جواب: استاذِ محترم نے فرمایا کہ اسی لیے تو بطور پیش بندی کے یہ شرط لگادی گئی ہے کہ راوی مدلس نہ ہو، یعنی ایسا راوی جو ثقہ ہے اور مدلس بھی نہیں ہے، اگر ایسے شخص سے جس سے اس کو لقاء وسماع حاصل ہو محتملِ سماع صیغہ سے روایت

کرتا ہے تو گمانِ غالب یہی ہوتا ہے کہ اس نے اس سے حاصل کرکے اس کی طرف منسوب کیا ہے، ورنہ وہ مدلس یا غیر ثقہ قرار پائے گا، اور اخبار آحاد میں تو معاملہ حسن ظن ہی پر قائم ہے، اگر اسی طرح شکوک وشبہات کو اہمیت دی جانے لگے تو کوئی بھی حدیث صحیح اور حجت نہیں قرار پاسکتی، کیوں کہ ہر راوی ثقہ کے متعلق یہ شبہہ موجود رہتا ہے کہ ہوسکتا ہے اس کو وہم ہوا ہو، اور ہو نہ ہو کسی نہ کسی غلطی کا شکار ہوا ہو۔

***

قُلْتُ: وَوَجَدْتُ مِثْلَ مَا حَكَاهُ عَنِ الْبَرْدِيجِيِّ أَبِي بَكْرٍ الْحَافِظِ لِلْحَافِظِ الْفَحْلِ يَعْقُوبَ بْنِ شَيْبَةَ فِي مُسْنَدِهِ الْفَحْلِ، فَإِنَّهُ ذَكَرَ مَا رَوَاهُ أَبُو الزُّبَيْرِ عَنِ ابْنِ الْحَنَفِيَّةِ عَنْ عَمَّارٍ ﷺ قَالَ: "أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يُصَلِّي فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ، فَرَدَّ عَلَيَّ السَّلَامَ"، وَجعَلَهُ مُسْنَدًا مَوْصُولًا، وَذَكَرَ رِوَايَةَ قَيْسِ بْنِ سَعْدٍ لِذَلِكَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ، عَنِ ابْنِ الْحَنَفِيَّةِ: "أَنَّ عَمَّارًا رضي الله عنه مَرَّ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ وَهُوَ يُصَلِّي"، فَجعَلَهُ مُرْسَلًا، مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ قَالَ: "أَنَّ عَمَّارًا فعَلَ"، وَلَمْ يَقُلْ: "عَنْ عَمَّارٍ"، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمه: میں کہتا ہوں کہ جو بات ابن عبدالبرؒ نے حافظ ابوبکر بردیجیؒ سے نقل کی ہے؛ میں نے اسی جیسی بات حافظ کبیر یعقوب بن شیبہؒ کی پائی ہے جو ان کے بے مثال مسند میں ہے؛ چنانچہ انہوں نے اس حدیث کو ذکر فرمایا جس کو ابو الزبیر نے "عن ابن الحنفية، عن عمار رضي الله عنه قال: أتيتُ النبي ﷺ وهو يصلي إلخ" کے طریقہ پر روایت کیا ہے، (کہ محمد بن حنفیہ حضرت عمار سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں (حضرت عمارؓ) نے فرمایا کہ میں نبی ﷺ کے پاس آیا اس حال میں کہ آپ نماز پڑھ رہے تھے، تو میں نے آپ ﷺ کو سلام کیا، تو آپ نے میرے سلام کا جواب دیا)، یعقوب بن شیبہ نے اس کو مرفوعِ متصل قرار دیا۔

اور (پھر) قیس بن سعد کا اسی حدیث کو "عن عطاء بن أبي رباح، عن ابن الحنفيه : أن عمارًا رضي الله عنه مر بالنبي ﷺ ؛ وهو يصلي إلخ" کے طریقہ پر روایت کرنا ذکر کیا، چنانچہ اس کو مرسل قرار دیا؛ اِس وجہ سے کہ (ابن حنفیہ نے) اس میں "أن عمارًا فعل" کہا ہے، "عن عمار" نہیں کہا ہے۔

تشریح : حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ یہاں سے ابن عبدالبر رحمہ اللہ کی اس تردید کی تردید کرنا چاہتے ہیں جو انھوں بردیجی کے نظریہ پر کی تھی، کہ جس کو آپ نے انتہائی کمزور بات قرار دیا ہے وہ شاید انتہائی مضبوط بات ہے، دیکھئے

انتہائی درجہ کی کامل شخصیت اپنی بے مثال تصنیف میں ایسی بات کہہ رہی ہے جس سے ابو بکر بردیجی کی تائید ہو رہی ہے، چنانچہ مذکورہ مثال سے صاف طور پر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ ''عن'' اور ''أن'' دونوں کا حکم یکساں نہیں ہے، یعقوب ابن شیبہ ایک ہی حدیث کی دونوں تعبیروں میں فرق کر رہے ہیں، ''عن'' والی تعبیر کو متصل قرار دے رہے ہیں اور ''أنَّ'' کی تعبیر کو مرسل۔

''**الفحل**'' کے معنی نر اور مذکر کے آتے ہیں، یہ لفظ مصنف رحمہ اللہ نے یعقوب بن شیبہ جو ''**المسند المعلل**'' کے مصنِّف ہیں ان کے اور ان کی کتاب دونوں کے بارے میں استعمال فرمایا ہے۔ مصنف کے بارے میں تو اس لیے کہ وہ اس فن میں یعنی فنِ علل حدیث میں کمال رکھتے ہیں، اور کتاب کے متعلق اس لیے کہ وہ اپنے فن کی بے مثال کتاب ہے۔ (النکت الوفية ۱/ ٤١٩)

استدراک: حافظ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن صلاح کا امام احمد اور یعقوب بن شیبہ کے متعلق یہ کہنا کہ یہ دونوں بھی ''عن'' اور ''أنَّ'' میں تفریق کے قائل ہیں صحیح نہیں ہے۔

جہاں تک یعقوب بن شیبہ کے حوالے سے پیش کردہ مذکورہ مثال کا تعلق ہے، تو اس میں فرق کی وجہ ''أن'' اور ''عن'' کے الفاظ کا استعمال نہیں ہے، بل کہ بات یہ ہے کہ ''أنَّ'' والی روایت میں جو ارسال کی بات کہی گئی ہے وہ اس لئے کہ اس میں ابن حنفیہ نے قصہ کو حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی جانب منسوب ہی نہیں کیا ہے، بل کہ اپنے طور سے ان کا ایک قصہ نقل کیا ہے جو نبی کریم ﷺ کے ساتھ پیش آیا تھا، ظاہر ہے اس وقت ابن حنفیہ کہاں موجود تھے جو اس واقعہ کا مشاہدہ کرتے؟ ورنہ اگر ابن حنفیہ ''أنَّ'' ہی کا سہارا لیتے ہوئے یوں کہتے: ''**أن عمارًا** رضي الله عنه **قال: مررتُ بالنبي** ﷺ **إلخ**''، تو یعقوب بن شیبہ ہرگز اس کو مرسل نہ بتاتے، معلوم ہوا کہ کرشمہ ''أنَّ'' کا نہیں، بل کہ ایک ایسے واقعہ کو براہِ راست بیان کرنے کا ہے جس کو راوی نے بچشم خود نہیں دیکھا ہے۔

اسی طرح امام احمد رحمہ اللہ کے تعلق سے بھی شاید مصنف رحمہ اللہ کو کہیں سے دھوکہ لگا ہے، ورنہ وہ بھی اس تفرقہ کے قائل نہیں ہیں، اس کی تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے- بل کہ عجب نہیں کہ یہی واقعہ شاید غلط فہمی کا سبب بنا ہو- جو خطیب بغدادی نے اپنی سند سے امام ابوداود رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے، فرماتے ہیں میں نے امام احمد سے سنا جب کہ ان کو بتایا گیا: ''**إن رجلاً قال: ''عروة أن عائشة رضي الله عنها قالت: يا رسول الله!'' و''عروة عن عائشة رضي**

الله عنها'' سواء، قال: كيف هذا سواء؟ ليس هذا بسواء. کہ ایک شخص اِن دونوں تعبیروں کو برابر کہتا ہے، تو اس پر امام احمدؒ نے فرمایا: کیسے دونوں تعبیرات برابر ہوں گی، دونوں برابر نہیں ہیں، حافظ عراقیؒ فرماتے ہیں کہ امام احمد نے دونوں تعبیرات کے مابین فرق اس وجہ سے کیا ہے کہ پہلی تعبیر میں عروہ جو کہ تابعی ہیں انھوں عائشہ رضی اللہ عنہا کی جانب اس بات کو منسوب نہیں کیا، اور نہ ہی اس قصہ کے وقت موجود تھے جو حضرت عائشہ اور رسول اللہ ﷺ کے درمیان پیش آیا، ورنہ اگر ''أنَّ'' ہی کے ساتھ یوں تعبیر ہوتی: ''عن عروة أن عائشة رضي الله عنها قالت: قلت يا رسول الله'' تو بیشک یہ متصل کی تعبیر ہوتی، کیوں کہ اس میں حضرت عائشۃ رضی اللہ کی جانب نسبت موجود ہے، معلوم ہوا کہ صرف ''أنّ'' کی وجہ سے امام احمد نے اس کو مرسل نہیں کہا ہے، بل کہ تعبیر کچھ اس طرح ہوگئی ہے کہ درمیان سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا حوالہ ختم ہوگیا ہے اس لئے مرسل ہے۔ (دیکھئے: ''الكفاية'' ص ٥٧٥، التقييد والإيضاح ص ٧٢)

***

ثُمَّ إِنَّ الْخَطِيبَ مَثَّلَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ بِحَدِيثِ: ''نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنْ عُمَرَ رضي الله عنه: أَنَّهُ سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيَنَامُ أَحَدُنَا وَهُوَ جُنُبٌ؟'' الْحَدِيثَ. وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: ''عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ عُمَرَ رضي الله عنه قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ''، الْحَدِيثَ. ثُمَّ قَالَ: ظَاهِرُ الرِّوَايَةِ الْأُولَى يُوجِبُ أَنْ يَكُونَ مِنْ مُسْنَدِ عُمَرَ رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالثَّانِيَةُ ظَاهِرُهَا يُوجِبُ أَنْ يَكُونَ مِنْ مُسْنَدِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قُلْتُ: لَيْسَ هَذَا الْمِثَالُ مُمَاثِلًا لِمَا نَحْنُ بِصَدَدِهِ؛ لِأَنَّ الِاعْتِمَادَ فِيهِ فِي الْحُكْمِ بِالِاتِّصَالِ عَلَى مَذْهَبِ الْجُمْهُورِ إِنَّمَا هُوَ عَلَى اللِّقَاءِ وَالْإِدْرَاكِ، وَذَلِكَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ مُشْتَرَكٌ مُتَرَدِّدٌ، لِتَعَلُّقِهِ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَبِصُحْبَةِ الرَّاوِي ابْنِ عُمَرَ لَهُمَا، فَاقْتَضَى ذَلِكَ مِنْ جِهَةٍ: كَوْنَهُ رَوَاهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمِنْ جِهَةٍ أُخْرَى: كَوْنَهُ رَوَاهُ عَنْ عُمَرَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمه: پھر خطیب بغدادیؒ نے اس مسئلہ کی مثال اس حدیث سے پیش کی: ''نافع عن ابن عمر، عن عمر رضي الله عنه أنه سأل رسول الله ﷺ إلخ'' کہ نافع نے ابن عمر سے نقل کیا، انھوں نے حضرت عمر سے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا: ''أينام أحدنا وهو جنب الخ'' اور دوسری روایت میں ہے: ''عن نافع عن ابن عمر أن عمر رضي الله عنه قال: يا رسول الله! الخ''

پھر خطیب نے فرمایا کہ پہلی حدیث کا ظاہر ثابت کرتا ہے کہ یہ حدیث حضرت عمرؓ کی نبی ﷺ سے روایت کے قبیل سے ہے، جب کہ دوسری روایت کا ظاہر بتلاتا ہے کہ یہ ابن عمر کی نبی ﷺ کی روایت میں سے ہے۔

میں (ابن صلاح) کہتا ہوں کہ یہ مثال اُس مسئلہ سے میل نہیں کھاتی جس کے ہم درپے ہیں؛ اِس لیے کہ اِس میں اتصال کا حکم لگانے کے سلسلے میں اعتماد جمہور کے مذہب کے مطابق ملاقات اور ادراک پر ہی ہوگا، اور یہ چیز اس حدیث کے اندر دونوں صورتوں میں مشترک ہے، البتہ ایک صورت میں اس کا تعلق نبی ﷺ سے ہے، اور دوسری صورت میں حضرت عمرؓ سے، دراں حالے کہ راوی ابن عمر کو دونوں کی صحبت حاصل ہے، چنانچہ اس صورتِ حال (دونوں کے ادراک وصحبت) نے ایک صورت میں اس بات کا تقاضہ کیا کہ اس کو ابن عمر رضی اللہ عنہ نے نبی ﷺ روایت کیا ہے، اور ایک صورت میں اس بات کا کہ انھوں نے حضرت عمرؓ سے، اور انھوں نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے۔

تشریح: ''عن'' اور ''اَن'' کے فرق کی وضاحت کے لئے خطیب بغدادیؒ نے بطور مثال ایک حدیث پیش کی ہے جس کی دو روایتیں ہیں، ایک میں ''عن'' کی تعبیر ہے اور دوسری میں ''اَنَّ'' کی، فرماتے ہیں کہ پہلی روایت کے بموجب یہ حدیث حضرت عمرؓ کی مسانید میں سے قرار پاتی ہے اور دوسری روایت کے بموجب عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی مسانید میں سے۔

اعتراض: اس پر مصنف رحمہ اللہ یہ نقد فرمارہے ہیں کہ یہ مثال اس مسئلہ سے متعلق نہیں ہے جس سے ہم بحث کررہے ہیں، کیوں کہ مسئلہ اتصال وانقطاع کا ہے کہ ''عن'' کی صورت میں سند کو متصل مانا جاتا ہے اور ''اَن'' کی صورت میں منقطع یا مرسل، اور اس مثال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حدیث فلاں صحابی کی مسند میں سے ہے یا فلاں صحابی کی مسند میں سے؟، یعنی ''عن'' کی صورت میں حدیث مسند عمر میں سے قرار پاتی ہے اور ''أن'' کی صورت میں مسند ابن عمر، اس لئے یہ مثال مناسب نہیں ہے۔

جواب: اس کا جواب علامہ بقاعیؒ یوں دے رہے ہیں کہ خطیب کی پیش کردہ مثال ابن حنفیہ والی گزشتہ مثال جیسی ہی ہے اور بے شک اسی مسئلے سے متعلق ہے جس میں ہم گفتگو کررہے ہیں، کیوں خطیب کی پیش کردہ مثال میں پہلی روایت سے معلوم ہورہا ہے کہ انھوں نے یہ حدیث اپنے والد کے واسطہ سے نبی ﷺ سے روایت کی ہے، جب کہ دوسری روایت میں براہِ راست اس قصہ کو روایت کیا ہے جو ان کے والد اور نبی ﷺ کے درمیان جاری ہوا، ضروری نہیں کہ اس

وقت وہ وہاں موجود ہوں جیسا کہ اپنے والد کے حوالہ سے اس کو روایت کرنا اس کی دلیل ہے، اب اگر وہ اس وقت موجود نہ بھی رہے ہوں گے تب بھی ان کی یہ حدیث مرسل صحابی قرار پائے گی، اور مرسل صحابی بالاتفاق حجت ہے، اس لئے اس میں انجام کے اعتبار سے کوئی کمزوری نہیں تھی، جب کہ ابن حنفیہ والی مثال میں دوسری روایت مرسل تابعی بن جاتی ہے، جس کو بعض حضرات قبول نہیں کرتے، الغرض دونوں مثالیں برمحل ہیں، اور دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ ہر ایک کی دوسری والی روایت میں ایک ایک راوی ساقط ہوجاتا ہے۔(النكت الوفية ۱/ ٤٢١، التقييد والإيضاح ٧٤)

***

الثَّالِثُ : قَدْ ذَكَرْنَا مَا حَكَاهُ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ مِنْ تَعْمِيمِ الْحُكْمِ بِالِاتِّصَالِ فِيمَا يَذْكُرُهُ الرَّاوِي عَمَّنْ لَقِيَهُ بِأَيِّ لَفْظٍ كَانَ، وَهٰكَذَا أَطْلَقَ أَبُو بَكْرٍ الشَّافِعِيُّ الصَّيْرَفِيُّ ذٰلِكَ فَقَالَ : كُلُّ مَنْ عُلِمَ لَهُ سَمَاعٌ مِنْ إِنْسَانٍ، فَحَدَّثَ عَنْهُ فَهُوَ عَلَى السَّمَاعِ حَتَّى يُعْلَمَ أَنَّهُ لَمْ يَسْمَعْ مِنْهُ مَا حَكَاهُ، وَكُلُّ مَنْ عُلِمَ لَهُ لِقَاءُ إِنْسَانٍ، فَحَدَّثَ عَنْهُ فَحُكْمُهُ هٰذَا الْحُكْمُ، وَإِنَّمَا قَالَ هٰذَا فِيمَنْ لَمْ يَظْهَرْ تَدْلِيسُهُ . وَمِنَ الْحُجَّةِ فِي ذٰلِكَ وَفِي سَائِرِ الْبَابِ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ قَدْ سَمِعَهُ مِنْهُ لَكَانَ بِإِطْلَاقِهِ الرِّوَايَةَ عَنْهُ مِنْ غَيْرِ ذِكْرِ الْوَاسِطَةِ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ مُدَلِّسًا، وَالظَّاهِرُ السَّلَامَةُ مِنْ وَصْمَةِ التَّدْلِيسِ، وَالْكَلَامُ فِيمَنْ لَمْ يُعْرَفْ بِالتَّدْلِيسِ .

وَمِنْ أَمْثِلَةِ ذٰلِكَ : قَوْلُهُ : ”قَالَ فُلَانٌ كَذَا وَكَذَا“، مِثْلَ أَنْ يَقُولَ نَافِعٌ : ”قَالَ ابْنُ عُمَرَ رضي الله عنه“، وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ عَنْهُ : ”ذَكَرَ، أَوْ فَعَلَ، أَوْ حَدَّثَ، أَوْ كَانَ يَقُولُ كَذَا وَكَذَا“، وَمَا جَانَسَ ذٰلِكَ، فَكُلُّ ذٰلِكَ مَحْمُولٌ ظَاهِرًا عَلَى الِاتِّصَالِ، وَأَنَّهُ تَلَقَّى ذٰلِكَ مِنْهُ مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةٍ بَيْنَهُمَا، مَهْمَا ثَبَتَ لِقَاؤُهُ لَهُ عَلَى الْجُمْلَةِ .

ترجمہ: تیسری تفریع: ہم ابن عبدالبر کی وہ بات بیان کر چکے جو انھوں نے اتصال کا حکم ان تمام تعبیرات میں عام رکھنے کے تعلق سے فرمائی ہے؛ جن کو راوی اس شخص سے روایت کرتے ہوئے استعمال کرتا ہے جس سے اس کی ملاقات ہوچکی ہو، خواہ جس لفظ سے بھی روایت کرے، اور ایسے ہی امام ابوبکر صیرفی شافعی رحمہ اللہ نے بھی اس کو مطلق لکھا ہے۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ ہر وہ شخص کہ جس کا کسی انسان سے سماع معلوم ہو، پھر وہ اس سے حدیث بیان کرے تو وہ سماع پر ہی محمول ہوگا، یہاں تک کہ یہ معلوم ہوجائے کہ اس نے اس حدیث کو جس کو وہ بیان کر رہا ہے اس

سے نہیں سنا۔اور ہر وہ شخص جس کی کسی انسان سے ملاقات معلو ہو،اور وہ اس سے حدیث نقل کرے تو اس کا حکم بھی یہی ہے؛اور انہوں نے یہ بات صرف اس شخص کے بارے میں کہی ہے جس کا تدلیس کرنا ظاہر نہ ہوا ہو۔

اور اس لفظ (عن) اور اس قسم کے بقیہ الفاظ (محتملِ سماع) کے سلسلہ میں دلیل یہ ہے کہ اگر راوی نے مروی عنہ سے واقعتاً اس حدیث کو سنا نہ ہوتا تو اپنے اور اس کے درمیانی واسطہ کو ذکر کئے بغیر براہِ راست اس سے روایت کرنے کی وجہ سے مدلس ہو جاتا،اور ظاہر اس کا تدلیس کے عیب سے پاک ہونا ہے،اور گفتگو بھی اسی شخص کے بارے میں ہے جو تدلیس کے ساتھ معروف نہ ہو۔

اور اس کی مثالوں میں سے راوی کا قول: ''قال فلان كذا و كذا'' ہے،مثلاً: نافع کہیں:''قال ابن عمر''، اور ایسے ہی اگر راوی فلاں سے نقل کرتے ہوئے''ذَكَرَ، یا ''فعَل'' یا ''حدثَ'' یا ''كان يقول كذا و كذا''اور ان جیسے الفاظ کہے،تو یہ سب کے سب بظاہر اتصال پر محمول ہوں گے،اور اس بات پر کہ اس نے اِس حدیث کو اس فلاں سے دونوں کے درمیان کسی واسطہ کے بغیر حاصل کیا ہے،بشرطے کہ اس کی اس فلاں سے فی الجملہ ملاقات ثابت ہو۔

تشریح: ان تفریعات میں سے پہلی تفریع میں یہ بات تفصیل سے بیان کی جا چکی ہے کہ عنعنہ دو شرطوں کے ساتھ اتصال پر محمول ہوتا ہے:(۱) راوی کا مروی عنہ سے سماع یا لقار ثابت ہو۔(۲) راوی مدلس نہ ہو۔

لہٰذا اگر غیر مدلس شخص کسی ایسے شخص سے جس سے کہ اس کی ملاقات ہو چکی ہو کوئی حدیث روایت کرے گا،خواہ اس کے لئے صریح لفظِ سماع یا محتمل سماع کوئی سی بھی تعبیر اختیار کرے وہ سند متصل مانی جائے گی،اور یہی سمجھا جائے گا کہ اس نے مروی عنہ سے براہِ راست وہ بات لے کر ہی بیان کی ہے، کیوں کہ اگر اس کو سماع پر محمول نہ کیا جائے اور اب بھی کسی واسطہ سے سننے کا احتمال روا رکھا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ راوی مدلس ہے، حالاں کہ ہم گفتگو غیر مدلس کے بارے میں کر رہے ہیں۔

اس نمبر میں مصنف رحمہ اللہ نے اب تک جو کچھ فرمایا ہے اس کا حاصل یہی ہے،اتنی سی بات دوبارہ بیان کرنے کی نہیں تھی کیوں کہ پہلی تفریع میں یہ بوضاحت بیان ہو چکی ہے،لیکن چوں کہ اس مسئلۂ عنعنہ میں کچھ مزید تفصیل تھی اور بعض پہلوؤں سے یہ مسئلہ مختلف فیہ بل کہ معرکۃ الآرار تھا اس لئے مستقل نمبر میں مصنف رحمہ اللہ نے اتنی بات بطور تمہید کے دہرادی تا کہ آگے کا اختلاف سمجھنا آسان ہو جائے۔

ثُمَّ مِنهُمْ مَنِ اقْتَصَرَ فِي هَذَا الشَّرْطِ الْمَشْرُوطِ فِي ذَلِكَ وَنَحْوِهِ عَلَى مُطْلَقِ اللِّقَاءِ، أَوِ السَّمَاعِ، كَمَا حَكَيْنَاهُ آنِفًا، وَقَالَ فِيهِ أَبُو عَمْرٍو الْمُقْرِئُ : إِذَا كَانَ مَعْرُوفًا بِالرِّوَايَةِ عَنْهُ . وَقَالَ فِيهِ أَبُو الْحَسَنِ الْقَابِسِيُّ : إِذَا أَدْرَكَ الْمَنْقُولَ عَنْهُ إِدْرَاكًا بَيِّنًا. وَذَكَرَ أَبُو الْمُظَفَّرِ السَّمْعَانِيُّ فِي الْعَنْعَنَةِ أَنَّهُ يُشْتَرَطُ طُولُ الصُّحْبَةِ بَيْنَهُمْ .

وَأَنْكَرَ مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ فِي خُطْبَةِ صَحِيحِهِ عَلَى بَعْضِ أَهْلِ عَصْرِهِ، حَيْثُ اشْتَرَطَ فِي الْعَنْعَنَةِ ثُبُوتَ اللِّقَاءِ وَالاجْتِمَاعِ، وَادَّعَى أَنَّهُ قَوْلٌ مُخْتَرَعٌ لَمْ يُسْبَقْ قَائِلُهُ إِلَيْهِ، وَأَنَّ الْقَوْلَ الشَّائِعَ الْمُتَّفَقَ عَلَيْهِ بَيْنَ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالأَخْبَارِ قَدِيمًا وَحَدِيثًا أَنَّهُ يَكْفِي فِي ذَلِكَ أَنْ يَثْبُتَ كَوْنُهُمَا فِي عَصْرٍ وَاحِدٍ، وَإِنْ لَمْ يَأْتِ فِي خَبَرٍ قَطُّ أَنَّهُمَا اجْتَمَعَا أَوْ تَشَافَهَا.

وَفِي مَا قَالَهُ مُسْلِمٌ نَظَرٌ، وَقَدْ قِيلَ : إِنَّ الْقَوْلَ الَّذِي رَدَّهُ مُسْلِمٌ هُوَ الَّذِي عَلَيْهِ أَئِمَّةُ هَذَا الْعِلْمِ :عَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ، وَالْبُخَارِيُّ، وَغَيْرُهُمَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: پھر محدثین میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے اِس شرط میں جو عنعنہ وغیرہ میں لگائی گئی ہے؛ مطلق لقاء یا سماع پر اکتفاء کیا ہے، جیسا کہ ہم نے ابھی اس کو نقل کیا۔ اوراس بارے میں امام قرارت ابوعمرو (دانی) نے فرمایا :بشرطے کہ راوی مروی عنہ سے روایت کرنے میں مشہور ہو۔ اوراس سلسلہ میں ابوالحسن قابسی نے فرمایا: بشرطے کہ راوی نے منقول عنہ کو واضح طور پر پایا ہو۔ اورفقیہ ابوالمظفر سمعانی نے عنعنہ کے متعلق بیان فرمایا کہ: ان (راویوں) کے درمیان طولِ صحبت کو شرط قرار دیا جاتا ہے۔

اورامام مسلم بن حجاج رحمہ اللہ نے اپنی صحیح کے مقدمہ میں اپنے بعض معاصرین پر نکیر فرمائی ہے؛ کیونکہ انہوں نے عنعنہ میں لقاء اور اکٹھے ہونے کی شرط لگائی ہے، اور (امام مسلم نے) یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہ ایک نیا ایجاد شدہ قول ہے، اس کے قائل سے پہلے کسی نے یہ بات نہیں کہی، اور (یہ دعویٰ کیا کہ) متقدمین ومتاخرین محدثین کے درمیان مشہور اور متفق علیہ قول یہ ہے کہ: اس سلسلہ میں اتنا کافی ہے کہ دونوں کا ایک زمانہ میں ہونا ثابت ہوجائے؛ اگرچہ کسی بھی روایت میں کبھی بھی یہ بات نہیں نہ آئی ہو کہ وہ دونوں اکٹھا ہوئے یا ان کا آپس میں سماع ہوا۔ اورامام مسلمؒ نے جو بات فرمائی وہ محل نظر ہے، اور تحقیق کہ کہا گیا ہے کہ: بے شک وہ قول جس کو امام مسلمؒ نے رد کیا ہے وہی ائمہ حدیث علی ابن المدینی اورامام بخاری وغیرہ کا مذہب ہے، واللہ اعلم۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ عنعنہ وغیرہ محتمل سماع صیغوں سے روایت کو اتصال پر محمول کیے جانے سے متعلق شرطوں کی تفصیل اور ان میں علماء کے اختلافات، نیز راجح مذہب کی تعیین فرمارہے ہیں۔

عنعنہ کو اتصال پر محمول کرنے کی شرط اور ائمہ کا اختلاف

اس سلسلہ میں متعدد اقوال مصنف رحمہ اللہ نے نقل فرمائے ہیں، جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) پہلا مذہب جواب تک بار بار دہرایا جاتا رہا ہے، وہ یہ ہے کہ راوی اور مروی عنہ میں لقاء شرط ہے خواہ ایک ہی مرتبہ کیوں نہ ہو۔ اس قول کے قائلین میں امام بخاری، علی بن المدینی، ابوبکر صیرفی شافعی اور دیگر اہلِ علم کا نام ذکر کیا جاتا ہے۔ (فتح المغيث ۱۸۱/۱، النكت الوفية ص ٤١٤، تدريب ص ١١٤)

اور حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں کہ امام شافعی کے قول سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ انہوں نے بھی امام بخاری کے مثل بات کہی ہے، فرماتے ہیں: **ومن عرفناه دلس مرة فقد أبان لنا عورته، فلا نقبل منه حديثًا حتى يقول: حدثني أوسمعت.** (الرسالة ص ۳۷۹)۔ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: **فأشبه ماذهب إليه البخاری من أنه إذا ثبت اللقي ولو مرة حملت عنعنة غير المدلس على السماع.** (النكت على ابن الصلاح ۷۷/۲)

علامہ زرکشی رحمہ اللہ نے متاخرین میں سے ''ابن الوکیل'' کا مذہب بھی یہی بتایا ہے، چنانچہ ابن الوکیل اپنی کتاب ''**الإنصاف**''، میں فرماتے ہیں: **''الذي أراه أنه لا يُحمل على السماع وإن ثبت اللقاء لجواز أن يكون بلغه من عدل عنده، لوذكره لنا لعرفنا فسقه، أورآه في كتابه فيكون وجادة''.** (النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشي ۴۳/۲)

(۲) راوی مروی عنہ سے روایت کرنے میں معروف ہو، یعنی بکثرت اس سے روایت کرتا رہتا ہو، یہ بات شیخ ابو عمرو دانی سے منقول ہے جیسا کہ ابن صلاح رحمہ اللہ نے ان سے نقل فرمایا، نیز ابن رُشید نے ان ہی سے یہ بات بھی نقل کی ہے: **''أن يكون الراوي أدرك المنقول عنه إدراكًا بينًا''** کہ راوی نے مروی عنہ کو واضح طور پر پایا ہو، دونوں باتوں میں تعارض نہیں، بل کہ ان کی پہلی بات دوسری بات کی توضیح قرار دی جاسکتی ہے، کہ راوی نے مروی عنہ کو واضح طور پر پایا ہو بایں طور کہ اس سے خوب حدیث لی ہو اور بکثرت اس سے روایت کیا ہو۔ (السَّنَن الأبين ص ٥١، وفتح المغيث ص ۱۸۲)

(۳) راوی اور مروی عنہ کے درمیان طولِ صحبت لازم ہے، محض لقاء کافی نہیں ہے۔ اس شرط کو فقیہ ابو المظفر سمعانی شافعی نے ذکر فرمایا ہے، جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے نقل فرمایا۔ (تدریب ۱۱٤، فتح المغیث ص ۱۸۲)

ابن رُشید فرماتے ہیں کہ یہ مذہب تشدد پر مبنی ہے، کیونکہ اس مذہب کی بنیاد پر بہت سی ان احادیث کا رَد کرنا لازم آئے گا جن کو رُواۃ نے اپنے شیوخ سے دورانِ سفر یا موسمِ حج میں سنا ہو، لہٰذا یہ شرط محل نظر ہے۔ (السَّنَن الأبين في المحاكمة بين الشيخين في الحديث المعنعن ص ۱۸۳)

(۴) راوی نے مروی عنہ کو واضح طور پر پایا ہو، یہ مسلک امام ابو الحسن قابسی کا ہے، امام ابن رشید فہری نے قابسی کی عبارت یوں نقل کی ہے: ''وكذلك ماقالوا فيه ''عن عن''، فهو أيضًا من المتصل إذا عُرف أن ناقله أدرك المنقول عنه إدراكا بينًا ولم يكن ممن عُرف بالتدليس''. (السَّنَن الأبين ص ۵۷)

قابسی کی یہ بات غیر واضح ہے، اور ادراک بین سے ان کی مراد کیا ہے؟ اس میں امکانِ لقاء، ثبوتِ لقاء، معروف الروایہ ہونا، اور طولِ صحبت سبھی کے مراد لیے جانے کی گنجائش ہے، چنانچہ بقاعی نے اسے امکان لقاء پر محمول کیا ہے، ابن رشید نے امکان لقاء اور طولِ صحبت دونوں کا احتمال ظاہر کیا ہے، اگرچہ پہلے احتمال کو اظہر کہا ہے، لہٰذا یہ کوئی مستقل قول نہیں ہوا۔

(۵) راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاصرت ہونا کافی ہے جس کی وجہ سے ان کے مابین لقاء کا امکان ہوتا ہے، کیوں کہ جب راوی مدلس نہیں ہے تو لازماً وہ سن کر ہی روایت کرے گا، ورنہ وہ مدلس یا غیر ثقہ قرار پائے گا، اس قول کے قائل امام مسلمؒ ہیں، اور انہوں نے اس پر قدیم وجدید علماء کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ تفصیل آئندہ مستقل عنوان ''کیا معاصرت کافی ہے یا ثبوت لقاء ضروری ہے؟'' کے تحت آرہی ہے۔

(۶) ایک چھٹا مذہب بھی منقول ہے جو سب سے زیادہ تشدد پر مبنی ہے، وہ یہ کہ راوی کا عنعنہ یا محتمل سماع کوئی بھی صیغہ اتصال پر مطلقاً محمول نہیں کیا جائے گا، خواہ لقاء وسماع ثابت ہو یا نہ ہو، راوی مدلس ہو یا نہ ہو، جب تک سماع کی تصریح نہیں ہوگی حدیث کو اتصال پر محمول نہیں کریں گے، حافظ عراقی نے اپنی ''الفیہ'' میں اس قول کو ''قیل'' سے ذکر فرمایا ہے اور قائل کی نشاندہی نہیں کی ہے، حافظ سخاوی رحمہ اللہ نے امام شعبہ سے اس جگہ ایک بات نقل کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہی اس کے قائل ہیں، امام شعبہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: كل إسناد ليس فيه ''حدثنا'' و''أخبرنا''

فهو ''خلٌ'' و''بَقْلٌ''، ہر وہ سند جس میں تحدیث واخبار کی صراحت نہ ہو وہ سبزی وسرکہ جیسی بے حیثیت چیز ہے، اسی طرح ان کا ارشاد ہے: ''فلان عن فلان لیس بحدیث'' کہ جس سند میں عن عن کر کے روایت ہو وہ قابل توجہ حدیث نہیں ہے۔ لیکن اس رائے کو جمہور حضرات علماء نے تسلیم نہیں کیا ہے، یہ اسی جیسی شدت کے مرادف ہے جو ان سے تدلیس کے سلسلہ میں مروی ہے، علامہ نوویؒ نے اس کی تردید فرمائی ہے۔ (دیکھئے: فتح المغیث ۱/۱۸۳، وشرح نووی)، اور ابن عبد البر کا تو کہنا ہے کہ امام شعبہؒ نے اس قول سے رجوع کر لیا ہے۔ (التمہید ۱/۱۳)

ان مختلف اقوال میں سے علماء کرام کے نزدیک دو اقوال خاص طور سے قابل توجہ ہیں، اور عام طور سے بڑے بڑے حضرات مصنفین قاضی عیاض، حافظ عراقی، ابن صلاح، سخاوی، ابن حجر وغیرہ رحمہم اللہ نے امام بخاری اور ابن مدینی رحمہما اللہ سے منسوب قول کو راجح اور محققین کا مذہب بتایا ہے، جب کہ دیگر بڑے بڑے حضرات مثلاً حاکم ابوعبداللہ نیساپوری، ابن رجب، علامہ نووی، ابن ہمام، علامہ انور شاہ کشمیری اور مولانا شبیر احمد عثمانی وغیرہم نے امام مسلم کے مذہب کو راجح قرار دیا ہے، ذیل میں اس مسئلہ کو دلائل وشواہد کی روشنی میں واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ امام مسلم رحمہ اللہ کا دعویٰ بالکل درست ہے اور قدیم وجدید علماء کا اتفاق اسی پر ہے، اور جن بڑے حضرات کی جانب ثبوتِ لقاء کی شرط منسوب کی گئی ہے وہ یا تو غلط فہمی پر مبنی ہے یا کسی بڑے کی تصریح سے مرعوب ہو کر اسی کو حقیقت قرار دے دیا گیا ہے، جب کہ حقیقت وہی ہے جو امام مسلم رحمہ اللہ نے بیان فرمائی ہے، اور امام بخاری رحمہ اللہ کا بھی وہی موقف ہے جو امام مسلم کا ہے۔

اس جگہ تین بحثیں قابلِ توجہ ہیں:

(۱) سند کو متصل قرار دیئے جانے کے لئے کیا راوی اور مروی عنہ کے مابین واقعتاً لقاء وسماع کا ثبوت ضروری ہے؟ یا امکانِ لقاء ہی کافی ہے، دلائل کی روشنی میں حق کیا ہے؟

(۲) کیا امام بخاری رحمہ اللہ نے واقعی ثبوتِ لقاء کی شرط لگائی ہے؟ یا امکانِ لقاء آپ کے نزدیک بھی کافی ہے؟

(۳) کیا امام مسلم رحمہ اللہ نے مقدمۂ مسلم میں واقعی امام بخاریؒ پر رد کیا ہے، اور ان کا روئے سخن دیگر بعض لوگوں کے علاوہ ان کی جانب بھی ہے؟ یا سرے سے امام بخاری ان کی تنقید سے خارج ہیں؟

۱-امکانِ لقاء کافی ہے یا ثبوتِ لقاء ضروری ہے؟

اصول حدیث کی بیشتر کتب میں ثبوتِ لقاء کا ضروری ہونا حق اور راجح قرار دیا گیا ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اس نظریہ کی ترجمانی میں زیادہ سرگرم نظر آتے ہیں، اس سلسلہ میں ہمیں دو پہلوؤں سے غور کرنے کی ضرورت ہے:

(**الف**) نفس مسئلہ کی دلائل کی رو سے کیا حیثیت ہے؟ امام مسلم رحمہ اللہ نے جو دلائل پیش فرمائے ہیں وہ انتہائی مضبوط اور ناقابل تردید ہیں، ایک تو انھوں نے اجماع کا دعویٰ فرمایا ہے جس کی اصلیت وواقعیت (ب) کے تحت آشکارا ہوگی۔

دوسرے انھوں نے عقلی دلیل پیش فرمائی ہے جو غالبًا ناقابل تردید ہے جس کی بنیاد دو مقدموں پر ہے:

(۱) عنعنہ محدثین کے عرف میں اتصال کی تعبیر ہے، تاوقتے کہ اس کے خلاف پر کوئی دلیل یا قرینہ قائم ہو، یہی وجہ ہے کہ مدلس کو اس سے الگ رکھا گیا ہے، یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، اس پر علماء کرام کی تصریحات بہت ہیں، جو شخص اس بات کا قائل نہ ہوگا وہ سرے سے عنعنہ کو ہی حجت نہیں مانے گا تاوقتے کہ سماع کی تصریح نہ ہو۔

(۲) یہ قاعدہ بھی مسلم ہے کہ لفظ کا جو عرفی معنی ہوتا ہے وہی اس کا حقیقی معنی بن جاتا ہے، پھر لفظ کو دلالت عرفیہ سے نکال کر دلالت لغویہ پر محمول کرنا اسی وقت جائز ہوتا ہے جب کہ عرفی معنی مراد لینے سے کوئی مانع موجود ہو۔

دونوں مقدمات کے مجموعہ سے یہ واضح ہوگیا کہ معاصر کی معاصر سے روایت کرتے وقت عنعنہ کی تعبیر جب کہ وہ غیر مدلس ہو اس کا بھی معنی عرفی اور معنی حقیقی اتصال ہی ہوگا، اور اس کو اس کے معنی عرفی سے پھیرنا بغیر کسی مانع کے جائز نہیں، اور یہاں کوئی مانع موجود نہیں کیوں کہ بات غیر مدلس کی ہے۔ اسی لئے امام مسلم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ثبوت لقاء کو ضروری قرار دینے والے کو چاہئے کہ وہ سرے سے کوئی بھی عنعنہ قبول نہ کرے، کیوں کہ وہ عنعنہ کے اِس معنی عرفی کا قائل ہی نہیں۔

الغرض فریق مخالف یا تو یہ تسلیم کرے گا کہ عنعنہ کی دلالتِ عرفیہ اتصال ہے، تو اس نے امام مسلم کا مذہب مان لیا، یا اس بات کا انکار کرے گا؛ تو اس وقت سرے سے عنعنہ قبول کرنا اس کے لئے جائز ہی نہ ہوگا؟ اور ہر جگہ سماع کی تصریح کا محتاج ہوگا، جو اس کا مذہب نہیں ہے۔ ع: لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا۔ (مزید وضاحت کے لئے دیکھئے: إجماع المحدثین علی عدم اشتراط العلم بالسماع فی الحدیث المعنعن بین المتعاصرین، تالیف الشیخ حاتم بن عارف العوني ص: ۱۴۸ - ۱۵۰)

(ب) امام مسلم رحمہ اللہ کے موقف کا اجماعی اور متفق علیہ ہونا دو پہلوؤں سے واضح ہے، ایک تو امام مسلم رحمہ اللہ سے پہلے کے علماء کا اتفاق جسے خود حضرت امام نے پیش فرمایا ہے، دوسرا ان کے بعد کے علماء کا اتفاق جسے ہم پیش کریں گے ان شاء اللہ۔

(۱) امام مسلم رحمہ اللہ نے فریق مخالف کے موقف کا خلافِ اجماع ہونا ایسی دلیل سے مدلل فرمایا ہے جس کا اس کے پاس کوئی جواب نہیں ہے، چنانچہ انھوں نے چند ایسی سندیں ذکر فرمائی ہیں جن میں عنعنہ ہے، اور راوی اور مروی عنہ کے مابین لقاء کا ثبوت کہیں سے بھی نہیں ہے، اور کسی بھی متقدم ومتاخر محدث سے ان احادیث کی صحت کی نفی منقول نہیں ہے، سب ان کی صحت تسلیم کرتے ہیں، لیجئے امام مسلم رحمہ اللہ کے ایک اقتباس کا ترجمہ پڑھ لیجئے، فرماتے ہیں:

> ''اسی قبیل سے یہ بھی ہے کہ عبداللہ بن یزید انصاری - جن کو نبی ﷺ کی رؤیت حاصل ہے - نے حضرت حذیفہ اور ابومسعود انصاری رضی اللہ عنہما میں سے ہر ایک سے حدیث روایت کی ہے، جس میں سماع کی تصریح نہیں ہے، اور کسی بھی روایت میں ہمیں یہ یاد نہیں کہ انھوں نے ان حضرات سے آمنے سامنے ہو کر حدیث لی ہو، نہ ہی ان کی رؤیت کا ثبوت ہے اور نہ ہی علماء سابقین یا جن علماء سے ہماری ملاقات ہے ان میں سے کسی سے ان احادیث کی تضعیف کرتے ہوئے ہم نے سنا جو ابن یزید نے حضرت حذیفہؓ وابو مسعودؓ سے روایت کی ہیں، بل کہ یہ اور ان جیسی احادیث ہمارے مشائخِ حدیث کے نزدیک صحیح اسانید مانی جاتی ہیں، وہ لوگ اس طرح کی اسانید سے مروی احادیث سے استدلال کرتے ہیں؛ حالاں کہ ان لوگوں کے نظریہ کے مطابق جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے یہ احادیث واسانید ضعیف وبے کار ہیں تا آں کہ وہ راوی کے مروی عنہ سے سماع کی کہیں تصریح پائیں، اس طرح کی مثالوں کا اگر ہم استیعاب کرنا چاہیں تو اتنی زیادہ ہیں کہ ہم ان کا استیعاب واحصاء نہیں کر سکتے، لیکن چند ایک بطور نمونہ مشتے از خروارے پیش کرتے ہیں۔

پھر امام مسلم رحمہ اللہ نے تیرہ حضرات تابعین کی روایات ذکر فرمائی ہیں جو ایسے حضرات صحابہ سے ہیں جن سے ان کے سماع یا لقاء کا دور دور تک کہیں سے اَتا پتا نہیں ہے، جن کے متعلق امام مسلم کے دَور تک کسی بھی محدث وناقد نے کبھی بھی کوئی تضعیف کا تبصرہ نہیں کیا ہے، اور نہ ہی وہ ان کے آپسی سماع کی تحقیق اور ٹوہ میں پڑے جو اس مسئلہ کے اجماعی اور متفق علیہ ہونے کی صریح دلیل ہے۔

(۲) امام مسلم رحمہ اللہ کے دور کے بعد حضرات محدثین ومصنفین کی جس کثرت نے امام مسلم رحمہ اللہ کے موقف کی

تائید کی ہے، یا اس کا صحیح وراجح ہونا قولی یا عملی طور پر ظاہر فرمایا ہے، حتی کہ جن حضرات نے امام بخاری وعلی بن مدینی سے منسوب مذہب کی حمایت ونصرت فرمائی ہے ایسے متعدد حضرات سے بھی ایسی باتیں منقول ہیں جن سے امام مسلم کے موقف کا صحیح ہونا ظاہر ہوتا ہے، اسی طرح بعد کے متعدد حضرات نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے، یہ سب اس بات کی دلیل ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے جو اتفاق کا دعویٰ فرمایا ہے وہ ان کے بعد بھی جاری رہا اور اب تک جاری ہے، اختلاف اگر ہے تو وہ صرف قول وتحریر کی حد تک، اور وہ بھی غلط فہمی کی بناء پر، مندرجہ ذیل نقول وتصریحات ملاحظہ فرمائی جائیں:

(۱) حافظ ابن رجب حنبلیؒ (وفات ۷۹۵ھ) نے امام حاکم (وفات ۴۰۵ھ) کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ امام ابو الولید طیالسی (وفات ۲۲۷ھ) سے پوچھا گیا کہ کیا شعبہ "عن" اور "أخبرني" میں فرق کے قائل تھے؟ تو انھوں نے فرمایا کہ میں نے جن علماء کو پایا ہے وہ ان میں فرق کے قائل نہیں تھے، امام بیہقی نے اس بات کو ان رواۃ سے متعلق قرار دیا ہے جو تدلیس میں معروف نہ ہوں، اور یہ حق بجانب بات ہے۔ (شرح علل الترمذی ۲/ ۵۸۸)

(۲) ابن رجب ہی نے ابن حبان (وفات ۳۵۴ھ) اور دیگر متاخرین علماء کا مسلک امکانِ لقاء ہی کا نقل فرمایا ہے: "وكثير من العلماء المتاخرين على ما قاله مسلم من أن إمكان اللقي كاف في الاتصال من الثقة غير المدلس وهو ظاهر كلام ابن حبان وغيره. (شرح علل الترمذي أيضًا)

(۴) حافظ سراج الدین بُلقینی (وفات ۸۰۵ھ) نے قاضی ابوبکر باقلانی (وفات ۴۰۳ھ) وغیرہ ماہرین ائمہ کا یہی مسلک نقل فرمایا ہے۔ وإلى ما ذهب إليه مسلم ذهب القاضي أبوبكر الباقلاني وغيره من أئمة النظار. (محاسن الاصطلاح ص ۱۵۸)

(۳) امام حاکم رحمہ اللہ (وفات ۴۰۵ھ) نے بھی اس مسئلہ میں علماء کا اتفاق نقل فرمایا ہے: الأحاديث المعنعنة وليس فيها تدليس، وهي متصلة بإجماع أئمة أهل النقل على تورع رواتها عن أنواع التدليس. (معرفة علوم الحديث ۳٤) حاکم نے یہ بات مطلقاً فرمائی ہے، اور بلا کسی تفصیل کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے، اسی لئے حافظ علائی اور بلقینی نے حاکم کو امام مسلم کا ہم موقف بتایا ہے۔

(۴) امام قراءت ابوعمرو دانیؒ (وفات ۴۴۴ھ) فرماتے ہیں: "المسند من الآثار الذي لا إشكال في اتصاله هو ما يرويه المحدث عن شيخ يظهَر سماعه منه بسِنٍّ يحتملها، وكذلك شيخه عن شيخه

إلى أن يصل الإسناد إلى الصحابي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. (جزء علم الحديث للداني، كما في حاشية الفرع الأثيث ص٩٦)

اس عبارت میں بھی امکان لقاء کو اتصال پر محمول کیے جانے کا بے غبار ہونا کھلے الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔

(۵) ابن حزم ظاہری (وفات ۴۵۶ھ) نے بھی امکانِ لقاء ہی کو کافی مانا ہے، فرماتے ہیں: **اعلم أن العدل إذا روى عمن أدركه من العدول فهو على اللقاء والسماع سواء، قال: أخبرنا أوحدثنا أوعن فلان أوقال فلان فكل ذلك محمول على السماع.** انہوں نے ادراک کا لفظ فرمایا جو ثبوت لقاء و معاصرت دونوں کو عام ہے۔ (الإحكام ١/١٥٦)

(٦) امام بیہقی (وفات ۴۵۸ھ) فرماتے ہیں: "**والذي يقتضيه مذهب أهل الحفظ والفقه في قبول الأخبار أنه متى ما كان قيس بن سعد ثقة والراوي عنه ثقة، ثم يروي عن شيخ يحتمله سنه ولقيه وكان غير معروف بالتدليس كان ذلك مقبولاً، وقد روى عمن هو أكبر سنا وأقدم موتا من عمرو إلخ**" کہ حفاظ حدیث وفقہاء کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ راوی ثقہ جب کہ غیر مدلس ہو اور ایسے شیخ سے روایت کرے جس سے سماع کا احتمال اس کی عمر اور لقاء شیوخ کے اعتبار سے ہو رہا ہو تو اس کی حدیث قابل قبول ہوگی، جب کہ قیس بن سعد نے ایسے مشایخ سے روایت کی ہے جو عمرو بن دینار سے بھی زیادہ قدیم اور متقدم الوفات ہیں، اس لئے ان کی عمرو سے روایت کیوں کر نہ قبول ہوگی۔ (معرفة السنن والآثار ١٤/ ٨٧، رقم ١٩٩٦٩)

(۷) حافظ ابن عبدالبر (وفات ۴۶۳ھ) نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ راوی اگر ثقہ ہو، مدلس نہ ہو اور اس کا مروی عنہ سے سماع ولقاء ہو تو اس کے عنعنہ کو اتصال پر محمول کیا جائے گا، ان کے الفاظ یہ ہیں: "**فوجدتهم أجمعوا على قبول الإسناد المعنعن لا خلاف بينهم في ذلك إذا جمع شروطا ثلاثة، وهي: عدالة المحدثين في أحوالهم، لقاء بعضهم بعضا مجالسة ومشاهدة، وأن يكونوا برآء من التدليس**".

ابن عبدالبر رحمہ اللہ کی اس تعبیر سے بعض حضرات بل کہ بڑے بڑے حضرات کو غلط فہمی ہوئی کہ وہ بھی امام مسلم رحمہ اللہ کے مخالفین میں ہیں، اور لقاء وسماع کے ثبوت کی شرط پر اجماع کا دعویٰ فرما رہے ہیں، جب کہ راویوں کی آپس میں لقاء کی شرط سے ان کی مراد یہ ہے کہ عدم لقاء پر کوئی دلیل یا قرینہ قائم نہ ہو، کیوں کہ "**لقاء بعضهم بعضًا**" اور "**العلم**

بلقاء بعضهم بعضا“ دونوں میں بڑا فرق ہے، یہ محض تاویل نہیں ہے، بل کہ ابن عبدالبر کی مراد یہی ہے، کیوں کہ وہ بارہا امکانِ لقاء کو اتصال پر صراحتاً محمول کرتے ہوئے اسی ”التمهيد“ میں پائے جاتے ہیں، ظاہر ہے اگر ثبوتِ لقاء کے شرط ہونے پر ان کے نزدیک اجماع ہوتا تو ہرگز اس اجماع کے خلاف عمل نہ کرتے جس کے وہ خود مدعی ہیں، بطور مثال ان کی چند عبارتیں پیش ہیں:

الف: التمهيد (١٦/ ٢١٩) میں فرماتے ہیں: ”**طاوس سماعه من صفوان بن أمية ممكن لأنه أدرك زمن عثمان رضي الله عنه.**

ب :التمهيد (١٦/ ٣٢٨) میں فرماتے ہیں: ”**ولقاء عبيد الله لأبي واقد الليثي غير مدفوع، وقد سمع عبيد الله من جماعة من الصحابة رضي الله عنهم**“۔

ج : التمهيد (٣/ ٢٥١) میں فرماتے ہیں: ”**قال قوم: لم يسمع زيد بن أسلم من جابر بن عبد الله، وقال آخرون: سمع منه، وسماعه من جابر غير مدفوع عندي، وقد سمع من ابن عمررضي الله عنه، وتُوفي ابن عمر قبل جابر بنحو أربعة أعوام**“۔مزید مثالوں کے لئے دیکھئے:(التمهيد : ٢٠/١٣٦- ٩٣/٢١، ٢٠٢- ٢٢/ ٢٦٣ - ٩/٢٤، والاستذكار ١/ ٣٢٣، ٣٢٤)

معلوم ہوا کہ امام ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے امام مسلم ہی کے مذہب پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے، نہ کہ اس بات پر جو امام بخاری وعلی بن مدینی رحمہما اللہ کی جانب منسوب ہے۔

(٨) علامہ نووی (وفات ٦٧٦ھ) نے صاف طور سے امام مسلم رحمہ اللہ کے مذہب کو ہر طبقۂ علماء کی اکثریت کا مذہب قرار دیا ہے، جب کہ امام بخاری وابن مدینی سے منسوب قول، نیز دوسرے اقوال کو مختلف فیہ بتایا ہے، چنانچہ ”**التقريب والتيسير**“ جو مقدمہ ابن صلاح کی تلخیص ہے اس میں فرماتے ہیں: ”**والصحيح الذي عليه العمل وقاله الجماهير من أصحاب الحديث والفقه والأصول أنه متصل بشرط أن لايكون المعنعن مدلسا وبشرط إمكان لقاء بعضهم بعضا، وفي اشتراط ثبوت اللقاء وطول الصحبة ومعرفته بالرواية عنه خلاف**“. (تقريب مع التدريب ١/ ١١٣)

شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: علامہ نووی کا حافظ ابن صلاح کی عبارت ”**قد ثبتت ملاقاة بعضهم**

بعضا'' کو''إمكان لقاء بعضهم بعضا'' سے بدلنا یہ دلیل ہے کہ حافظ نووی نے امام مسلم ہی کے مذہب کو قبول کیا ہے اوراسی کو صحیح ومعمول بہ بتایا ہے۔(التتمة الثالثة من الشيخ على الموقظة للذهبي ص ۱۲۸)

تنبیہ : ایک طرف تو امام نووی رحمہ اللہ نے امام مسلم کے موقف کو معمول بہ اور راجح قرار دیا، اور امام بخاری وغیرہ سے منسوب قول کو مختلف فیہ شمار کیا ہے، دوسری طرف اپنی شرح مسلم میں ایسی بات فرمارہے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی دوسرا مذہب محققین کا ہے، اوراسی کو مدلل بھی فرمایا ہے، نیز شرح کے مقدمہ میں یہ وضاحت کرنے کے بعد کہ اس مختلف فیہ شرط کا تقاضا ہے کہ صحیح بخاری صحیح مسلم پر راجح ہو؛ فرماتے ہیں: ''**وإن كنا لا نحكم على مسلم بعمله فی صحيحه بهذا المذهب لكونه يجمع طرقًا كثيرة يتعذر معها وجود هذا الحكم الذي جوزه**''، کہ ہم نہیں سمجھتے کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے اس شرط کو اپنی صحیح میں عملی جامہ پہنایا ہوگا، کیوں کہ وہ حدیث کو کثیر طرق سے روایت کرتے ہیں جن کے ہوتے ہوئے یہ باور کرنا دشوار ہے کہ امام مسلم نے کوئی ایسی حدیث روایت کی ہوگی جس میں معاصر کا عنعنہ ہو اور وہ حدیث صرف اسی طریق سے مروی ہو۔

شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ اس پر اپنے تاثر کا یوں اظہار فرمارہے ہیں: ''**هذا أمر مستغرب جدًا**'' کہ یہ انتہائی تعجب خیز بات ہے، پھر علامہ نووی کی اس بات کی تردید میں شیخ تقی الدین سبکیؒ کا یہ قول پیش فرمارہے ہیں کہ انہوں نے حافظ جمال الدین مزی سے پوچھا کہ کیا وہ تمام احادیث جنھیں شیخین نے عنعنہ کے طریق پر روایت فرمائی ہیں سب کے کچھ ایسے طرق ہیں جن میں سماع کی تصریح موجود ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ بہت سی احادیث ایسی ہیں جن میں (راوی ومروی عنہ کے مابین) سماع کی تصریح موجود نہیں ہے، لیکن ہمارے لئے شیخین کے تئیں حسن ظن رکھنے کے سوا چارہ نہیں۔(النكت الوفية، وتدريب الراوي، وانظر: التتمة الثالثة من الشيخ أبو غدة على الموقظة للذهبي ص ۱۲۸)

استاذِ محترم نے فرمایا کہ حافظ نووی رحمہ اللہ کی یہ بات واقع کے خلاف ہے، بہت سے ایسے عنعنے صحیحین میں موجود ہیں جن کے راوی اور مروی عنہ کے مابین سماع ولقاء کی تصریح کہیں موجود نہیں، مثلاً ''**أبو عثمان النهدي عن أبي هريرة**''(صحیح مسلم حدیث نمبر ۲۱۷، صحیح بخاری حدیث نمبر ۱۹۸۱)، اسی طرح ''**عبد الله بن بريدة عن أبيه**'' کی سند سے صحیح مسلم میں دسیوں احادیث ہیں (مثلاً: ۹۳۰، ۹۷۷، ۱۱۴۹)، جب کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی اس سند سے دوچار احادیث لی ہیں جیسا کہ اگلے عنوان میں تفصیل آرہی ہے۔

(۹) حافظ ابن جماعہ (وفات ۷۳۳ھ) فرماتے ہیں: **الصحيح الذي عليه جماهير العلماء والمحدثين والفقهاء والأصوليين أنه متصل إذا أمكن لقاؤهما مع براء ته من التدليس.** (المنهل الروي في مختصر علوم الحديث لابن جماعة ص ٦٤)

(۱۰) علامہ طیبی (وفات ۷۴۳ھ) نے بھی امکانِ لقاء ہی کو معتبر مانا ہے۔ (ظفر الأماني ص ۲۲۱)۔

(۱۱) سیّد شریف جرجانی رحمہ اللہ (وفات ۸۱۶ھ) فرماتے ہیں: "**والصحيح أنه اتصل إذا أمكن اللقاء**".
(ظفر الأماني ص ۲۲۱).

(۱۲) مشہور فقیہ اصولی اور محدث کمال الدین ابن ہمام رحمہ اللہ (وفات ۸۶۱ھ) بھی امام مسلم ہی کے موقف کو صحیح قرار دے رہے ہیں، چنانچہ فتح القدیر (۳۷۰/۱) میں ان کے الفاظ ہیں: "**والصحيح الاكتفاء بإمكان اللقي**"۔

(۱۳) علامہ امیر صنعانی (وفات ۱۱۸۲ھ) فرماتے ہیں "**فمذهب مسلم لايخلو عن القوة لمن أنصف**".
(توضيح الأفكار ۳۰۳/۱)

(۱۴) علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ (وفات ۱۳۵۲ھ) بھی اسے جمہور کا مسلک قرار دے رہے ہیں، فرماتے ہیں: "**أما مسلم فالمعاصرة عنده كافية للحكم بالاتصال إذا كان الراوي غير مدلس، وكذا عند الجمهور**"، نیز فرماتے ہیں: "**وهذا من مذهب البخاري رحمه الله، وإلا فالأكثر يعتدون بعنعنة المعاصر**". (العرف الذكي۳/ ۱۷۹، و٤/ ۱۹٦). رہی یہ بات کہ کیا امام بخاری رحمہ اللہ کا مذہب وہی ہے جو ان کی جانب منسوب ہے؟ تو اس پر تفصیلی بحث عنقریب آرہی ہے۔

(۱۵) علامہ شبیر عثمانی رحمہ اللہ (وفات ۱۳۵۹ھ) نے بھی امکانِ لقاء ہی کو کافی سمجھا ہے، اور اسی کو مضبوط مذہب قرار دیا ہے، فرماتے ہیں: **وإذاعرفت هٰذا فمااعترض به مسلم بن الحجاج على البخاري رحمهما الله في اشتراطه اللقاء والسماع لقبول المعنعن وعدم اكتفائه بالمعاصرة مع إمكان اللقاء والسماع قوي عندي؛ فإن ثبوت اللقاء والسماع مرةً لا يستلزم سماعَ كل خبر وحديث حتى يصرح بالسماع، فيلزم على أصله أن لا يقبل الإسناد المعنعن أبدًا.** (مبادئ علم الحديث وأصوله ص۲۸٦)

جس کا مطلب یہ ہے کہ امام مسلم نے ثبوت لقاء کی شرط کو ضروری کہنے والوں پر جو تنقید کی ہے وہ بالکل صحیح ہے،

کیوں ایک بارکسی سے سماع ولقاء ہو جانے سے یہ لازم نہیں کہ ہر حدیث کو اس نے اس سے سن کر ہی بیان کیا ہے، اس لئے ان لوگوں کو تو کوئی بھی عنعنہ تا وقتیکہ سماع کی تصریح نہ ہو قبول کرنے کا حق نہیں ہے۔

(۱۶) شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ (وفات ۱۴۱۷ھ) نے ایک عجیب وغریب انداز سے امام مسلم کے مسلک کا جمہور کے نزدیک مسلّم ہونا ثابت کیا ہے، فرماتے ہیں:

''حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام بخاری رحمہ اللہ کے تعلق سے یہ جو فرمایا کہ امام بخاری کا مذہب یہی ہے کہ ان کے نزدیک معنعن کو اتصال پر محمول کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ راوی اور مروی عنہ کے مابین لقاء وسماع کا ثبوت ہو چکا ہو، اس کے بغیر حدیث غیر متصل ہونے کی وجہ سے غیر صحیح قرار پائے گی، اور یہی جمہور کا مذہب اور قولِ مختار ہے، اس پر یہ قباحت لازم آتی ہے کہ: کیا فرمائیں گے اس نظریہ کے حاملین صحیح مسلم کی اُن احادیث کے متعلق جن میں انہوں نے صرف امکان لقاء کی بناء پر عنعنہ کو قبول کرتے ہوئے ان کو داخلِ کتاب فرمالیا ہے، کیا وہ غیر صحیح ہیں؟ جب کہ صحیح مسلم کا صحیحِ مجرد ہونا ان کے نزدیک بھی تسلیم شدہ ہے، اسی طرح صحیح کی ہفت گانہ تقسیم کو تسلیم کرتے ہوئے یہ لوگ بکثرت بولتے ہیں: '' **صحيح على شرط مسلم**''، نیز یہ لوگ (خاص طور سے ابن صلاح، وابن حجر وغیرہ) تنہا مسلم کی احادیث کو تنہا بخاری کی احادیث سے کم تر اور دونوں کی شرط پر اترنے والی احادیث سے بالاتر قرار دیتے ہیں، جب کہ ان میں یقیناً وہ معنعن احادیث بھی ہیں جن میں امکان لقاء پر اکتفاء کیا گیا ہے، پھر بھی اس کو صحیح کے زمرے میں شمار کرتے ہوئے نمبر تین کی صحیح حدیث قرار دینا کیا امام مسلم کے مذہب کے حق ہونے کو تسلیم کر لینا نہیں ہے؟ اور کیا اس بات کا اعتراف نہیں ہے کہ جن لوگوں نے ثبوت لقاء کی شرط لگائی ہے وہ صرف اصحیت کے لئے لگائی ہے نہ کہ نفس صحت کے لئے؟۔

استاذِ محترم نے فرمایا کہ یہ دلیل اتنی مضبوط ہے جس کا جواب نہیں، اور ماننا پڑے گا کہ جمہور امت کا مذہب معنعن کے سلسلہ میں وہی ہے جس کو امام مسلم رحمہ اللہ نے مجمع علیہ اور متفق علیہ کہہ کر پیش فرمایا ہے۔ (التتمة الثالثة من الشيخ أبو غدة على الموقظة للذهبي ص ۱۳۷)

۲-کیا امام بخاری واقعی ثبوتِ لقاء کی شرط لگاتے ہیں؟

اس سلسلہ میں سب سے پہلے تو یہ واضح رہنا چاہئے کہ حضرت امام بخاری رحمہ اللہ نے خود کوئی تصریح نہیں فرمائی ہے، کہ معنعن کو اتصال پر محمول کرنے کے لئے راوی اور مروی عنہ کے درمیان لقاء یا سماع کا ثبوت خواہ ایک بار ہی کیوں

نہ ہو، ضروری ہے۔

علامہ ابن رُشید فرماتے ہیں کہ امام بخاری کی طرف ''ثبوتِ لقاء'' کی جس شرط کو منسوب کیا جاتا ہے یہ شرط امام سے کسی بھی معتمد حوالے اور ذریعہ سے ثابت نہیں ہے۔ (السنن الأبين ص ٥٤)

سب سے پہلے جس نے یہ بات امام بخاری وعلی بن مدینی کی جانب منسوب کی وہ قاضی عیاض ہیں، چنانچہ ''الفرع الأثيث'' کے محشی شیخ نبیل صالح عبدالمجید فرماتے ہیں کہ امام بخاری کی طرف اس شرط کو سب سے پہلے قاضی عیاض رحمہ اللہ نے منسوب کیا ہے اور قاضی عیاض نے اس پر کوئی دلیل نقل نہیں فرمائی ہے (حاشيه الفرع الاثيث ص ٩٤).

قاضی عیاض فرماتے ہیں: ''**والقول الذي رده مسلم هو الذي عليه أئمة هٰذا العلم علي ابن المديني والبخاري وغيرهما.** (اكمال المعلم ١٦٤/١)

اب رہ گئی یہ بات کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی جانب جو لوگ یہ شرط منسوب کرتے ہیں آیا وہ نفسِ صحت کے لئے اس شرط کا ضروری ہونا امام کے نزدیک مانتے ہیں، یا صرف اتنی سی بات ہے کہ حضرت امام نے اپنی صحیح میں اس کی پابندی کی ہے کہ تاوقتے کہ راوی اور مروی عنہ کے مابین لقاء یا سماع کا ثبوت یا کسی روایت میں تصریح نہ ہو کسی کی معنعن سند کو اپنی کتاب میں جگہ نہیں دیں گے، تو حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام نے اس شرط کا صرف بخاری شریف میں التزام کیا ہے، اور اصل صحت میں اس کی شرط نہیں لگائی، جب کہ علی ابن مدینی نے اصل صحت میں لقاء کی شرط لگائی ہے۔ (مختصر علوم الحديث مع الباعث الحثيث ص ٤٩)

حافظ ابن کثیر کی اِس بات کو حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے رَد فرمایا ہے، اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ حضرت امام نے نہ صرف یہ کہ صحیح میں اس شرط کا التزام فرمایا ہے، بل کہ نفس صحت کے لئے ان کے نزدیک یہ شرط درکار ہے، مگر شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ نے ابن حجر کی بات کا جواب دے کر حافظ ابن کثیر کی طرف سے مکمل دفاع کر دیا ہے، جیسا کہ گذشتہ عنوان کے تحت آخر میں وضاحت سے یہ بات آچکی۔ رہ گئی بات علی بن مدینی کی تو یہ بھی ایک غلط فہمی ہی جس پر گفتگو آگے آرہی ہے۔ (النكت على ابن الصلاح ٧٦/٦، تتمه الموقظه ص ١٣٦).

امام بخاری اور امام مسلم دونوں کا مذہب ایک ہے

استاذ محترم نے فرمایا کہ اس میں شبہہ نہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا موقف بھی وہی ہے جو امام مسلم بل کہ جمہور

امت کا ہے، اور اس دعویٰ پر شواہد و دلائل بہت ہیں، جنہیں ہم دو عناوین کے تحت پیش کر رہے ہیں:

کچھ شواہد صحیح بخاری سے

امام مسلم رحمہ اللہ نے فریق مخالف کے رد میں چند ایسی اسانید پیش فرمائی ہیں جو مخالف کے نزدیک تو ضعیف قرار پاتی ہیں کیوں کہ ان میں ہم عصر راوی سے روایت کرتے وقت عنعنہ کی تعبیر ہے، اور راوی و مروی عنہ کے درمیان بقول امام مسلم لقاء و سماع کا ثبوت نہیں ہے، مگر امام بخاری رحمہ اللہ نے ان سندوں سے اپنی صحیح میں احادیث روایت فرمائی ہیں، قطع نظر اس سے کہ ان احادیث میں بعض میں خود صحیح بخاری میں سماع کی تصریح پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے ان کو داخل صحیح کرنا فریق مخالف کے نزدیک بھی درست ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''النکت'' میں ان میں سے بعض میں سماع کی تصریح کا ہونا ثابت فرمایا ہے، تاہم اتنی بات تو ثابت ہو ہی جاتی ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ اِن احادیث کو دلیل میں پیش کر کے جن لوگوں سے نمٹ رہے ہیں ان میں امام بخاری رحمہ اللہ ہرگز نہیں ہیں کیوں کہ امام بخاری تو ان احادیث کو صحیح قرار دے رہے ہیں، اور اس کا علم امام مسلم کو نہ ہو یہ مستبعد ہے، ملاحظہ ہوں یہ احادیث جن کے ذریعہ امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنے فریق کو خاموش کرنا چاہا ہے، اور وہ خود صحیح بخاری میں موجود ہیں، اختصار کی غرض سے صرف حدیث نمبر پر اکتفار کیا جا رہا ہے، واضح رہے کہ یہ نمبر مصطفیٰ بغا کی تحقیق والے نسخے کے مطابق ہیں:

(۱) ''**أبو عثمان النهدي عن أبي هريرة رضي الله عنه**'' کو امام مسلم نے پیش کیا، حالانکہ امام بخاری نے بخاری شریف میں اس کی تخریج کی ہے۔ (حدیث نمبر ۱۱۲۴، ۲۰۹۵، ۵۱۲۵، ۵۱۲۶)

(۲) اسی طرح ''**قيس بن أبي حازم عن أبي مسعود رضي الله عنه**'' کی سند سے وارد احادیث کی امام بخاری نے تصحیح کی ہے اور بخاری شریف میں اس کی تخریج کی ہے۔ (حدیث نمبر ۹۰، ۶۷۲، ۴۱۲۶، ۵۷۵۹، ۶۷۴۰)

(۳) اسی طرح ''**النعمان بن أبي عياش عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه**'' کی امام بخاری نے تخریج و تصحیح کی ہے۔ (حدیث نمبر ۲۶۸۵)

(۴) اسی طرح ''**عبد الله بن يزيد عن أبي مسعود رضي الله عنه**'' کی امام نے تخریج و تصحیح فرمائی ہے۔ (حدیث نمبر ۵۵، ۳۷۸۴، ۵۰۳۶)

اِن کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث ہیں جن میں عنعنہ ہے اور راوی و مروی عنہ کے درمیان لقاء ثابت نہیں ہے،

پھر بھی حضرت امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں ان کا اخراج فرمایا ہے، ملاحظہ ہوں:

(۱)"**عبد الله بن بُريدة عن أبي الأسود**" کی روایت حضرت امام نے تخریج کی ہے اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ حدیث معنعن ہی ہے، ملاحظہ ہو: (صحيح البخاري ۱۳۰۲، ۲۵۰۰، وهدي الساري ص ۳۵٦، وفتح الباري ۳/ ۲۳۰)۔

(۲) اسی طرح "**عروة بن الزبير عن أم سلمة**" کی سند سے حدیث روایت فرمائی، اور یہ عنعنہ کے ساتھ ہے، ملاحظہ ہو صحیح بخاری ۱۵۴٦۔ اس پر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری (۳/ ۴۸۷) میں فرماتے ہیں: "**وسماع عروة من أم سلمة ممكن ؛ فإنه أدرك من حياتها نيفا وثلاثين سنة، وهو معها في بلد واحد إلخ**"۔

اس پر استاذ محترم نے فرمایا کہ حافظ صاحب نے امکانِ لقاء کا کافی ہونا صراحتاً تسلیم کرلیا، یہی وجہ ہے کہ شیخ عبد الفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ حافظ ابن حجر کو بھی جمہور کے ساتھ مانتے ہیں، اور امام مسلم رحمہ اللہ کے موقف پر عمل کرنے والوں میں حافظ صاحب بھی ہیں، نہ جانے کیسے انھوں نے "النُّكت" میں بڑے شد و مد سے امام بخاری کا مذہب نفسِ صحت کے لئے ثبوتِ لقاء کا ضروری ہونا قرار دیا ہے؟ **ولله في خلقه شؤون**۔

(۳) اسی طرح "**أبوعبد الرحمن السلمي عن عثمان بن عفان رضي الله عنه**" کی سند سے حدیث روایت فرمائی، جو کہ معنعن ہے اور متعاصرین میں سماع کی تصریح بالکل نہیں۔ (صحيح بخاري ۲٦۲٦، ۴۷۳۷)، ابن ابی حاتم "کتاب المراسیل" میں فرماتے ہیں کہ میرے والد فرماتے ہیں کہ ابوعبدالرحمٰن السلمی کا عثمان بن عفانؓ سے سماع ثابت نہیں ہے۔ (المراسيل ص ۱۰۷)۔ امام شعبہؒ فرماتے ہیں کہ ابوعبدالرحمٰن سلمی کا حضرت عثمان سے سماع نہیں ہے۔ (كتاب الزهد لوكيع ص ۱۵۳ ط دار الهداية)

(۴) اسی طرح "**عبدالله بن بريدة عن أبيه**" کی سند سے حدیث معنعن روایت فرمائی (بخاری ۴۰۹۳، ۴۲۰۳)، شیخ ابوالقاسم بغوی فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن بریدہ کا اپنے والد سے سماع نہیں ہے (تاریخ دمشق ۲۷/ ۱۳۳)، ابراہیم حربی فرماتے ہیں کہ عبداللہ کا اپنے والد سے سماع نہیں ہے۔ (تہذیب التہذیب ۲/ ۳۰۷)۔

(۵) اسی طرح امام بخاریؒ نے "**مجاهد عن أبي هريرة**" کی معنعن سند سے حدیث روایت فرمائی، جب کہ سماع کی تصریح کہیں نہیں (رقم ۵۸۹۲)، امام احمد فرماتے ہیں اِس بات کی کہیں صراحت نہیں ملی کہ حضرت مجاہد کا حضرت ابوہریرہؓ سے سماع ہو۔ ابوبکر بردیجی فرماتے ہیں کہ مجاہد نے ابوہریرہ اور عبداللہ بن عمرو سے روایت کیا ہے اور کہا گیا کہ

ان میں سے کسی سے ان کو سماع نہیں ہے۔(تهذيب التهذيب في ترجمة مجاهد)

یہ چند شواہد اِس بات پر بالکل واضح دلیل ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں بھی لقاء کی شرط کا التزام نہیں فرمایا ہے، اور یہ بات صاف ہوگئی کہ امام بخاری وامام مسلم دونوں کا مذہب ایک ہے، اور یہی مذہب جمہور کا ہے۔

کچھ شواہد صحیح بخاری کے باہر سے

نیز صحیح بخاری کے علاوہ کتب حدیث میں بھی متعدد ایسی احادیث پائی جاتی ہیں جن کی امام بخاری رحمہ اللہ نے تصحیح فرمائی ہے، ان میں معاصر کا عنعنہ ہے اور سماع کی صراحت کہیں بھی نہیں، امام بخاریؒ کا اُن پر صحت کا حکم لگانا، بل کہ بسا اوقات صرف امکان کی بناء پر صراحتاً اتصال کا حکم صادر فرمانا اس بات کی صریح دلیل ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اصل صحت کے لئے ثبوتِ لقاء شرط نہیں ہے، اس طرح کی احادیث ان لوگوں کے نظریہ پر رد کے لئے کافی ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ حضرت امام نے نفسِ صحت کے لئے راوی اور مروی عنہ کے درمیان ثبوتِ لقاء کو شرط قرار دیا ہے۔

(۱) امام ترمذیؒ نے حمنہ بنت جحش کی حدیثِ استحاضہ کے متعلق امام بخاری رحمہ اللہ سے سوال کیا تو امام نے فرمایا: "**هو حديث حسن ؛ إلا أن إبراهيم بن محمد بن طلحة هو قديم، لا أدري سمع منه عبد الله بن محمد بن عقيل أم لا؟ وكان أحمد بن حنبل يقول: هو حديث صحيح**"، امام بخاری رحمہ اللہ نے اس حدیث کو عبداللہ بن محمد بن عقیل جو کہ حسن درجہ کے راوی ہیں ان کی وجہ سے حسن فرمایا، اور فرمایا کہ ابراہیم بن محمد بن طلحہ کا عبداللہ بن محمد بن عقیل سے سماع ہے کہ نہیں؟ مجھے نہیں معلوم، لیکن وہ قدیم ہیں سماع ممکن ہے، اور امام احمد بن حنبل اس حدیث کو صحیح کہتے تھے، دیکھئے حضرت امام کی جانب سے امکانِ لقاء کا کافی ہونا ان ہی کی زبانی ثابت ہوگیا۔(علل الترمذي ص ۷۴)

(۲) امام ترمذی رحمہ اللہ نے ایک حدیث کے متعلق جس میں عطاء بن یسار نے ابو واقد سے عنعنہ کے ساتھ روایت کیا ہے، پوچھا: "**أترى هذا الحديث محفوظًا؟**" کیا آپ کے خیال میں یہ حدیث محفوظ ہے؟ تو آپ نے فرمایا: "**نعم**" جی ہاں، انھوں نے پھر پوچھا: کیا عطاء بن یسار نے ابو واقد کو پایا ہے؟ تو فرمایا: "**ينبغي أن يكون أدركه، عطاء بن يسار قديم**"، کہ ہوسکتا ہے پایا ہو، عطاء بن یسار قدیم ہیں، معلوم ہوا کہ امکانِ لقاء اتصال پر محمول کرنے کے لئے کافی ہے۔(أيضًا ص ۴۳۷)

(۳)امام ترمذی رحمہ اللہ نے ''جعفر بن محمد ، عن أبيه، عن أبي سعيد الخدري'' کے طریق سے مروی حدیث ''ضحی رسول اللہ ﷺ بکبش أقرن إلخ'' کے متعلق پوچھا:''محمد بن علي أدرك أبا سعيد؟ ''توامام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا:''ليس بعجب''،یعنی ان کو پانا کوئی تعجب خیز نہیں۔(أیضًا : رقم الحدیث: ٤٤٥)

استاذِ محترم نے فرمایا کہ یہ ارشاد تو ''سوسنار کی ایک لوہار کی'' کا مصداق ہے،اس میں تو صرف اور صرف عمر کے اعتبار سے حضرت امام نے امکان کو کافی مان لیا،کیوں کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی وفات سنہ ہجری ۶۳ یا ۶۴ یا ۶۵ ہے،اور حضرت علی زین العابدین کی ولادت سنہ ہجری ۵۶ ہے،اس اعتبار سے حضرت ابوسعید خدری کی وفات کے وقت حضرت علی زین العابدین کی عمر سات،یا آٹھ،یا نو سال کی ہوگی،ظاہر ہے یہ صرف اور صرف امکان لقاء ہی پر اکتفاء کرنا نہیں تو اور کیا ہے؟

۳-کیا امام مسلم نے امام بخاری پر رَد کیا ہے؟

اس سلسلہ میں کل تین قسم کی آراء سامنے آئی ہیں:

(۱)امام مسلم نے امام بخاری پر بھی رَد کیا ہے،جیسا کہ علی ابن المدینی وغیرہ پر رَد کیا ہے۔اس کے قائلین میں حافظ ذہبی،حافظ عراقی،حافظ ابن حجر،سخاوی،سیوطی،وغیرہ ہیں،اسی طرح علامہ انور شاہ کشمیری،علامہ شبیر عثمانی اور ابوالماثر مولانا حبیب الرحمٰن صاحب اعظمی رحمہم اللہ کی بھی یہی رائے ہے۔(سیرأعلام النبلاء ۱۲/ ۵۷۳،النکت علی کتاب ابن الصلاح لابن حجر ۱/ ۷٦، شرح التبصرة والتذکرة ۱/ ۱٦۳، فتح المغیث ۱/ ۱۸۱، تدریب ۱۱٤، مبادی علم الحدیث واصولہ ۲۸۳، تتمۃالموقظۃ ص ۱۳۵، توضیح الافکار ۱/ ٤۷)

(۲)امام مسلم نے صرف علی ابن المدینی پر رَد کیا ہے،امام بخاری پر رَد نہیں فرمایا ہے۔اس کے قائلین میں حافظ ابن کثیر،علامہ بقاعی،شیخ محمد بن قاسم غزی شافعی،شیخ عبداللہ بن الصدیق غماری اور شیخ عبدالفتاح ابوغدہ وغیرہ ہیں۔(النکت الوفیة ۱/ ۳۷۷، الباعث الحثیث ص ٤۹، الموقظة ص ۱۳٤ تا ۱٤۰)

(۳)امام مسلم کا روئے سخن نہ تو امام بخاری کی جانب ہے جیسا کہ یہ بات تفصیل سے آچکی اور نہ ہی امام علی ابن مدینی رحمہ اللہ کی جانب،کیوں کہ ان سے بھی ثبوتِ لقاء کی شرط صراحتاً منقول نہیں ہے جیسا کہ امام بخاریؒ سے منقول نہیں ہے،بل کہ ان سے بھی ایسی نقول وتصریحات موجود ہیں جن میں انہوں نے امکانِ لقاء کو اتصال پر محمول کرتے ہوئے

حدیث پر صحت کا حکم صادر فرمایا ہے، یہ رائے سرخیل جماعت دیوبند حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی ہے (ملاحظہ ہو: الحل المفہم)، نیز عصرِ حاضر کے چند محققین کی بھی یہی رائے ہے، جن میں شیخ حاتم بن عارف العونی مصنف کتاب "**إجماع المحدثين على عدم اشتراط العلم بالسماع في الحديث المعنعن بين المتعاصرين**"، "**الفرع الأثيث**" کے محقق شیخ ابوعبدالرحمٰن نبیل صلاح عبدالمجید سلیم، اور مشہور زمانہ حنفی محقق شیخ محمد عوامہ حفظہم اللہ کے نام زیادہ نمایاں ہیں، مؤخرالذکر کی تحقیق سے ابھی حال میں تدریب الراوی پانچ ضخیم جلدوں میں طبع ہوکر آئی ہے، اس میں انھوں نے یہ رائے مدلل طور سے تحریر فرمائی ہے، نیز استاذِ محترم حضرت مفتی سعید احمد پالن پوری صاحب دامت برکاتہم، اور استاذِ محترم صاحبِ افادات مدظلہ کی بھی یہی رائے ہے۔

امام مسلم کا روئے سخن امام بخاری کی طرف نہیں ہے

استاذ محترم نے فرمایا کہ حضرت امام بخاری کی جانب "ثبوتِ لقاء" کی شرط کا انتساب "**تقويل الرجل ما لم يقله**" کے قبیل سے ہے، چنانچہ محشی "**الفرع الأثيث**" فرماتے ہیں کہ یہ بات کہنا کہ امام مسلم نے امام بخاری پر رد کیا ہے، یا یہ کہ امام بخاری نے ثبوتِ لقاء کی شرط لگائی ہے چند وجوہ سے باطل ہے:

(۱) امام مسلمؒ امام بخاریؒ کے شاگرد ہیں اور شاگرد بھی ایسے کہ امام مسلم نے امام بخاری کی پاسداری میں "محمد بن یحییٰ ذہلی" کی مجلس چھوڑ دی، جبکہ انھوں نے "**لفظي بالقرآن حادث**" کہنے والوں کو اپنی مجلس میں آنے سے منع کر دیا تھا، سب جانتے تھے کہ یہ امام بخاریؒ کا قول ہے اور امام مسلم ان کے پاس آتے جاتے ہیں، اس پر امام اٹھے اور مجلس سے نکل گئے، بل کہ ان سے سنی ہوئی احادیث بھی انھیں واپس کر دیں، اور ایک قلی کی پشت پر لدوا کر امام ذہلی کے دروازے پر پہنچوا دیں۔ حالاں کہ امام ذہلی کی جلالت علمی کا یہ حال ہے کہ ان کے متعلق امام احمد فرماتے ہیں: "**ما قدم علينا رجل أعلم بحديث الزهري من محمد الذهلي**"۔

نہ صرف امام ذہلی اور ان کے شاگردوں سے امام مسلمؒ نے دشمنی مول لی بل کہ امام مسلم امام بخاری کے تعلق سے فرماتے ہیں: **لايبغضك إلاحاسدٌ، وأشهد أنه ليس في الدنيا مثلك.** اور ایک موقع پر فرمایا: "**دعني أقبل رجلك يا استاذ الاستاذين وياسيد المحدثين وياطبيب الحديث في علله.** اور اسی کمالِ تلمذ کی وجہ سے

امام دارقطنی فرماتے ہیں: ''**لولا البخاري لماذهب مسلم ولاجاء**''. (تاریخ بغداد ۲/ ۲۹، السنن الابین ص ۱۳۸، و حاشية الفرع الاثيث ص ۹۵)

جس شخص کے دل میں حضرت امام بخاری کی عظمت ومقام اس قدر ہو، اور وہ اس کے احسانات سے بوجھل بھی ہو اس کی جانب سے اتنا شدید جارحانہ تبصرہ عقل سے باہر ہے۔

(۲) شیخ عبدالفتاح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام مسلم نے مسلم شریف کی تالیف سنہ ۲۳۵ھ میں شروع فرمائی اور سنہ ۲۵۰ھ میں اس سے فارغ ہوگئے اور تالیف سے فارغ ہونے کے بعد ۱۱/سال حیات رہے، نیز امام مسلم نے ''مقدمۂ مسلم'' کتاب کی تالیف سے پہلے ہی لکھا ہے جیسا کہ مقدمہ کے الفاظ ''**ان لوعزم لي عليه وقضي لي تمامه إلخ**'' اس پر دلالت کرتے ہیں۔ مزید براں علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ بخاری ۲۵۰ھ میں نیشاپور تشریف لے آئے، اور مسلسل پانچ سال سنہ ۲۵۵ھ تک وہاں مقیم رہے، نیز خطیب بغدادیؒ فرماتے ہیں کہ جب امام بخاری اپنے آخری دور میں نیشاپور تشریف لائے تو امام مسلم برابر ان کے پاس آتے جاتے رہے اور ان سے مستفید ہوتے رہے۔
(سیر أعلام النبلاء ۱۲/ ٤٠٤ فی ترجمة البخاری، وتاريخ بغداد ٤/ ۱۸٦ فی ترجمة الامام مسلم)

تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے مقدمہ میں امام بخاری پر اتنا شدید وجارحانہ تبصرہ کر رکھا ہو، اور پوری بے حیائی سے ان کے پاس جا کر استفادہ کر رہے ہوں اور یا سیّد المحدثین اور یا استاذ الاستاذین جیسے القاب سے نواز رہے ہوں، ان حالات میں استفادہ تو دور کی بات نظر ملانا بھی ممکن نہیں، معلوم ہوا کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے ان پر اس طرح کا کوئی تبصرہ ہی نہیں فرمایا ہے اور استاذ وشاگرد دونوں کے ذہن اس سے خالی ہیں۔ (الموقظة ص ۱۳۹ تا ۱٤٠، وحاشية الفرع الاثيث ۹٦)

(۳) صحیح مسلم شریف امام مسلم، ان کے تلامذہ اور تلامذہ کے تلامذہ کے سامنے سیکڑوں بار پڑھی گئی، اور سب سے پہلے مقدمہ ہی پڑھا جاتا رہا، جس میں اتنی جارحانہ تحریر کسی کے متعلق موجود ہے، پھر بھی کسی شاگرد یا شاگرد کے شاگرد سے اُس شخص کی تعیین منقول نہیں ہے جس پر یہ سخت قسم کا نقد وتبصرہ کیا گیا ہے، اگر امام بخاری یا علی بن مدینی جیسے مشہور روزگار حضرات مراد ہوتے تو ضرور کسی کی زبان پر یہ بات آجاتی۔

(۴) امام مسلم رحمہ اللہ نے چیلنج کے ساتھ امکانِ لقاء کے کافی ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، ان سے کم حیثیت کا کوئی شخص اگر یہ دعویٰ کرتا تو قبول کرلیا جاتا، نیز امام کے یہ الفاظ اہلِ علم کو جھنجھوڑنے کے لئے کیا کم ہیں کہ ''**ولو ادعی**

قائل هذه المقالة خلاف ما قلنا فليأت بدليله ولن يجد إليه سبيلاً''، تو کیا امام بخاری یا ان کے ایک بھی شاگرد کو یہ توفیق نہیں ہوئی کہ وہ اس چیلنج کو قبول کرتے ہوئے سامنے آتے اور دلیل پیش کر دیتے؟ معلوم ہوا کہ ایسی کوئی بات تھی ہی نہیں جس کو کوئی معتد بہ عالم جواب دینے کے لائق سمجھے، یقیناً جس پر یہ تبصرہ ہوا ہے وہ کوئی گمنام اور بے حیثیت ہی آدمی ہے۔

(۵) یہ بات مسلَّم ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی صحیح محمد بن مسلم بن وارہ اور امام ابوزرعہ رازی کے سامنے پیش کی تھی، ان حضرات نے کچھ کچھ تبصرے بھی فرمائے تھے، اگر وہ حضرات اس میں امام مسلم کے نقل کردہ قول کو خلافِ اجماع دیکھتے، یا امام بخاری وابن مدینی جیسے حضرات ائمہ کی توہین وکسر شان دیکھتے تو ہرگز خاموش نہ رہتے اور ضرور اس پر متنبہ فرماتے یا کسی اور کے سامنے اس کا اظہار فرماتے، مگر ایسا نہی ہوا، معلوم ہوا کہ یہ کوئی قابل گرفت بات تھی ہی نہیں۔

کچھ علی بن مدینیؒ کے بارے میں

جہاں تک علی بن مدینی رحمہ اللہ کا تعلق ہے تو امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنے جارحانہ نقد میں ان کو بھی مراد نہیں لیا ہے، اگر چہ حافظ ابن کثیر وغیرہ حضرات اس کو تسلیم کرتے ہیں، استاذ محترم فرماتے ہیں کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے علاوہ اس تصریح کے جو قاضی عیاض رحمہ اللہ نے امام بخاری وابن المدینی دونوں حضرات کے تعلق سے فرمائی ہے، جب کہ امام علی بن مدینی رحمہ اللہ سے بھی امام بخاری رحمہ اللہ کی طرح اس صورتِ حال میں اسی طرح کی بات صراحتاً منقول ہے جس طرح کی امام بخاری رحمہ اللہ سے، اس لئے یہ بعید ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ ان کو اپنا مخالف گردانتے ہوئے سخت الفاظ سے ذکر کریں، ملاحظہ ہوں یہ چند نمونے:

۱-امام علی بن مدینی رحمہ اللہ اپنی ''**العلل**'' (ص ۵۳، رقم ۵۷) میں فرماتے ہیں:''**والحسن قد سمِع من سمُرة؛ لأنه كان في عهد عثمان ابنَ اربع عشرة وأشهر، ومات سمُرة في عهد زياد**''، کہ حسن بصری کا سماع حضرت سمرة بن جندب رضی اللہ عنہ سے ہے، دلیل یہ ہے کہ حسن حضرت عثمان رضی اللہ کے دور خلافت میں چودہ سال اور کچھ مہینوں کے تھے، جب کہ حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ کی وفات زیاد کی گورنری کے دنوں میں سنہ ۵۸ھ میں ہوئی ہے، معلوم ہوا کہ امام ابن مدینی نے صریح سماع کے ثبوت کے بغیر صرف امکان سماع کو کافی قرار دے دیا۔ جب کہ ابن

حبان، ابن معین، شعبہ اور ابوبکر بردیجی وغیرہ حضرات حسن بصری کے حضرت سمرہ سے سماع کا انکار کرتے ہیں۔

۲- اسی "العلل" (ص ٦٧، رقم ٩٢) میں فرماتے ہیں: "**زياد بن علاقة لقي سعد بن أبى وقاص عندى، كان كبيرًا، قد لقي عدة من أصحاب رسول الله ﷺ، لقي المغيرة بن شعبة، وجرير بن عبد الله**"۔ دیکھئے صرف اس بناء پر کہ زیاد بن علاقہ کو متعدد کبارِ صحابہ سے سماع ولقاء حاصل ہے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے بھی ملاقات کا ہونا امام ابن مدینی نے تسلیم فرمالیا، جب کہ امام احمد اور ابوزرعہ رازی نے زیاد کے حضرت سعد سے سماع کا انکار کیا ہے۔

۳- نیز اسی کتاب کے (ص ٦٨، رقم ٩٦) میں فرماتے ہیں: "**قد لقي عطاء بن يزيد أصحاب النبي ﷺ، لقي أبا أيوب، وأبا هريرة، وأبا سعيد الخدري، وتميما الداري، وأبا شريح الخزاعي، ولا ننكر أن يكون سمع من أبى أسِيد**"، یہاں بھی صرف چند بڑے بڑے صحابہ سے سماع حاصل ہونے کے قرینہ کی وجہ سے حضرت ابوأسید رضی اللہ عنہ سے سماع کے امکان کو سماع کے قائم مقام قرار دیا ہے۔

۴- ابن عساکر نے تاریخ دمشق (۲۶/۱۱۰، رقم الترجمۃ: ۲۹۷۲) میں علی بن مدینی کا یہ قول نقل فرمایا ہے: "**أبو بكر بن عبد الرحمن أحد العشرة، أحد الفقهاء، وهو قديم، لقي أصحاب النبي ﷺ ولا أنكر أن يكون سمع من صفوان بن معطل رضي الله عنه**"، چوں کہ ابوبکر بن عبدالرحمٰن قدیم ہیں، متعدد صحابہ سے ان کی ملاقات ہے اس لئے میں ان کے حضرت صفوان رضی اللہ عنہ سے سماع کا انکار نہیں کرسکتا۔

ایک اشکال وجواب

ممکن ہے بعض حضرات کو یہ اشکال ہو کہ پھر یہ جو امام علی بن مدینی رحمہ اللہ بکثرت ہم عصر راویوں کے متعلق فرماتے ہیں کہ: "**سمع من فلان، ولم يسمع من فلان**"؛ اس کا کیا مطلب ہے؟ حالاں کہ وہ دونوں فلان ایک ہی زمانے کے ہوتے ہیں اور اس راوی نے دونوں کا زمانہ پایا ہوتا ہے، اور امکانِ سماع دونوں سے ہوتا ہے، اس کے باوجود ایک سے سماع کی نفی اور دوسرے سے سماع کا اثبات فرماتے ہیں، اس کا مطلب تو یہی ہے کہ امام علی بن مدینی کے نزدیک سماع کے ثبوت کا علم ہونا ضروری ہے۔

جواب: یہ ہے کہ حضرت امام ابن مدینی بل کہ امام بخاری وغیرہ جملہ حضرات ناقدین کے یہاں راوی اگر مدلس نہیں ہے اور کسی ایسے شخص سے روایت کرتا ہے جس سے سماع ولقاء ممکن ہو تو عام حالات میں تو اس کو سماع ہی پر محمول کیا جاتا ہے، مگر جب کسی کے متعلق کوئی خاص قرینہ یا دلیل موجود ہو تو اس وقت یہ کہنا ناگزیر ہو جاتا ہے کہ فلاں کا فلاں سے سماع نہیں ہے، مثلاً حضرت حسن بصریؒ کا سماع حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے نہیں ہے، باوجودے کہ وہ ہم زمانہ ہیں، مگر چوں کہ یہ تصریح وارد ہوگئی کہ حضرت حسن جب مدینہ منورہ گئے تو وہاں سے ابوہریرہؓ نکل چکے تھے عراق کے لئے اور جب واپس عراق آئے تو یہاں سے حضرت ابوہریرہؓ حدیثیں بیان کر کے جا چکے تھے، اس لئے حسن بصری کی ملاقات ان سے کہیں بھی نہ ہوسکی، اسی طرح جہاں کہیں سماع کی نفی کی گئی ہے وہاں ضرور عدم سماع پر کوئی دلیل یا قرینہ موجود تھا جس کی وجہ سے نفی کی گئی، ورنہ امکانِ لقاء پر اکتفاء کا مسئلہ متفق علیہ اور بے غبار ہے، واللہ اعلم۔

خلاصۂ کلام:

(۱) امام مسلم رحمہ اللہ کا موقف ہی جمہور امت کا موقف ہے بہ شمول امام بخاری وعلی ابن مدینی۔

(۲) امام مسلم رحمہ اللہ کا موقف ہی دلیل سے راجح ہے۔

(۳) امام بخاری رحمہ اللہ نے نفسِ صحت کے لئے راوی اور مروی عنہ کے درمیان لقاء کے ثبوت کی نہ کہیں شرط بیان کی ہے اور نہ ہی اپنی صحیح میں اس کا التزام کیا ہے۔

(۴) امام مسلم رحمہ اللہ نے نہ تو امام بخاری رحمہ اللہ پر رد کیا ہے اور نہ ہی امام علی ابن مدینی رحمہ اللہ پر، بل کہ وہ کوئی گمنام صاحب ہیں جن کے متعلق حضرت امام نے فرمایا کہ ان کا ذکر کر کے ان کی تشہیر کرنا مناسب نہیں۔

خاتمۂ بحث: حدیث معنعن کے مسئلہ میں بہت کچھ لکھا گیا ہے، ناظرین کو اندازہ ہوا ہوگا، پیش نظر تحریر متقدمین ومتاخرین کی بیشتر تحریرات کے مطالعہ کے بعد مرتب کی گئی ہے، جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے براہِ راست مراجعت کے بعد ہی دیا گیا ہے، نیز موجودہ زمانہ میں جو تحریرات انتہائی عرق ریزی اور غور وفکر کے نتیجہ میں وجود میں آئی ہیں ان سے بھی استفادہ میں کوتاہی نہیں کی گئی ہے، اس تحریر میں دیگر کتب اصولِ حدیث سے ہٹ کر جو نیا رخ اختیار کیا گیا ہے اس سلسلہ میں خاص طور سے عصر حاضر کے ایک محقق شیخ حاتم بن عارف العونی کی کتاب ”إجماع المحدثين

على عدم اشتراط العلم بالسماع في الحديث المعنعن بين المتعاصرين" سے استفادہ کیا گیا ہے، اسی طرح "الفرع الأثيث في أصول الحديث لرضي الدين ابن الحنبلي" کے محقق شیخ ابوعبدالرحمٰن نبیل صلاح عبدالمجید سلیم نے شیخ حاتم عونی کی کتاب کا خلاصہ چند صفحات میں پیش فرمادیا ہے، وہ ہمارے اس سفر میں سنگِ میل ثابت ہوا، اللہ تعالیٰ ان دونوں حضرات کو اپنی شایانِ شان اجر عطا فرمائے، ان کی جہود و محنتوں کو شرفِ قبول بخشے، اور ہماری اس محنت کو بھی اپنی بارگاہ میں قبولیت سے سرفراز فرمائے۔

***

قُلْتُ : وَهَذَا الْحُكْمُ لَا أَرَاهُ يَسْتَمِرُّ بَعْدَ الْمُتَقَدِّمِينَ فِي مَا وُجِدَ مِنَ الْمُصَنِّفِينَ فِي تَصَانِيفِهِمْ، مِمَّا ذَكَرُوهُ عَنْ مَشَايِخِهِمْ قَائِلِينَ فِيهِ : "ذَكَرَ فُلَانٌ"، "قَالَ فُلَانٌ" وَنَحْوَ ذَلِكَ، فَافْهَمْ كُلَّ ذَلِكَ، فَإِنَّهُ مُهِمٌّ عَزِيزٌ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ (عنعنہ وغیرہ محتمل سماع الفاظ کا) یہ حکم میں نہیں سمجھتا کہ متقدمین کے بعد کے مصنفین کی ان تعبیرات میں جاری ہوگا جو وہ اپنے مشایخ سے نقل کرتے ہوئے "ذکر فلان"، "قال فلان" وغیرہ کہتے ہیں۔ تم ان سب باتوں کو سمجھ لو، یہ اہم اور کم یاب ہیں۔

تشریح: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ آخر میں اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ عنعنہ وغیرہ محتملِ سماع صیغے جن کو راوی اپنے ان شیوخ سے روایت کرتے ہوئے استعمال کرتا ہے جن سے اس کو لقاء یا معاصرت ہوتی ہے؛ ان کا اتصال پر محمول کیا جانا اسی وقت تک تھا جب تک روایت کا سلسلہ جاری تھا، اور حدیثیں دواوینِ حدیثیہ میں مدون نہیں ہوئی تھیں۔

بعد میں جب کہ کتابیں مدون ہوگئیں اور ان کتابوں سے استفادہ ونقل کا سلسلہ جاری ہوگیا تو اب کوئی کسی سے نقل کرتے ہوئے "عن فلان"، یا "قال فلان" وغیرہ کی تعبیر استعمال کرتا ہے خواہ وہ اس کا شیخ ہی کیوں نہ ہو تو اس کو سماع واتصال پر محمول نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ بعد کے مصنفین کے پیش نظر اس طرح کی تعبیرات سے روایت کو متصل کرنا نہیں، بل کہ زیرِ بحث مسئلۂ علمیہ میں اپنے پیش رو مشایخ اور مشایخ کے مشایخ وغیرہ کی بات سے تائید حاصل کرنا اور اپنی بات کو ان کے کلام سے مؤکد کرنا ہوتا ہے۔ (دیکھئے: النكت الوفية ١/ ٤١٦، فتح المغيث ١/ ١٨٨)

***

الرَّابِعُ :التَّعْلِيقُ الَّذِي يَذْكُرُهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُمَيْدِيُّ، صَاحِبُ "الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ" وَغَيْرُهُ مِنَ الْمَغَارِبَةِ، فِي أَحَادِيثَ مِنْ صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ قُطِعَ إِسْنَادُهَا - وَقَدِ اسْتَعْمَلَهُ الدَّارَقُطْنِيُّ مِنْ قَبْلُ - صُورَتُهُ صُورَةُ الِانْقِطَاعِ، وَلَيْسَ حُكْمُهُ حُكْمَهُ، وَلَا خَارِجًا مَا وُجِدَ ذَلِكَ فِيهِ مِنْهُ مِنْ قَبِيلِ الصَّحِيحِ إِلَى قَبِيلِ الضَّعِيفِ، وَذَلِكَ لِمَا عُرِفَ مِنْ شَرْطِهِ وَحُكْمِهِ، عَلَى مَا نَبَّهْنَا عَلَيْهِ فِي الْفَائِدَةِ السَّادِسَةِ مِنَ النَّوْعِ الْأَوَّلِ.

ترجمہ: چوتھی تفریع وہ تعلیق جس کا ابوعبداللہ حمیدی "الجمع بين الصحيحين" کے مؤلف اوران کے علاوہ بعض مغربی علماء ذکرکیا کرتے ہیں صحیح بخاری کی ان حدیثوں کے سلسلے میں کہ جن کی سندامام بخاری نے کاٹ دی ہے،اوراس (لفظ تعلیق) کا استعمال اس سے پہلے امام دارقطنی نے کیا ہے،اس کی صورت توانقطاع کی ہے؛مگراس کا حکم انقطاع کانہیں ہے،اورنہ ہی اس (صحیح بخاری) کی جن حدیثوں میں یہ بات (تعلیق) موجود ہووہ صحیح کے زمرہ سے خارج ہوکرضعیف کے زمرہ میں داخل ہوں گی،اوریہ ان کی اس شرط اورحکم کی وجہ سے ہے جومعلوم ہے،جیسا کہ ہم نے نوعِ اوّل کے چھٹے فائدہ کے ذیل میں تنبیہ کردی ہے۔

تمھید: حافظ سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن صلاح اور علامہ نووی نے معلق کا بیان دوجگہ میں کردیا ہے، کچھ تو یہاں جومعلق کی حقیقت سے متعلق ہے،اورکچھ صحیح کی نوع میں جومعلق کے حکم کے قبیل سے ہے،ان دونوں حضرات سے اچھا طریقہ حافظ عراقی کا ہے جنہوں نے دونوں قسم کی باتیں اکٹھی طورپرصحیح کی نوع میں بیان کردی ہیں، اوران سب حضرات سے بہتر ابن جماعۃ کا طرزعمل ہے کہ انھوں نے اِس جگہ مستقل نوع کی حیثیت سے معلق کی تمام بحثوں کوپیش فرمایاہے۔(تدريب الراوي ١/١١٧)

استاذِمحترم نے فرمایا کہ چوں کہ صحیح کے بیان میں مصنف رحمہ اللہ نے تعلیقات خصوصًا امام بخاری کی تعلیقات کے تعلق سے کافی گفتگوفرمادی ہے، اس لئے ہم نے بھی وہاں تفصیلی گفتگوکردی،اس جگہ صرف اتنی ہی بات پراکتفاء کیا جائے گا جتنی مصنف رحمہ اللہ نے فرمائی ہے۔

تشریح : حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں کہ صحیح بخاری کی کچھ احادیث کوامام ابوعبداللہ حمیدی یادیگرمغربی علماء اپنے کلاموں میں لفظ تعلیق یامعلق سے ذکرکیا کرتے ہیں، وہ تمام کی تمام اگرچہ بظاہر منقطع ہیں؛مگروہ متصل کے حکم میں

ہیں، کیوں کہ وہ یا تو خود امام بخاری رحمہ اللہ کے یہاں ہی دوسری جگہ سند متصل کے ساتھ تخریج شدہ ہوتی ہیں، یا دوسرے حضرات محدثین نے اپنی کتابوں میں سند متصل سے انھیں روایت کر رکھا ہے، اس لئے وہ ضعیف کے زمرے میں علی الاطلاق شمار نہیں ہوں گی جیسا کہ تفصیل صحیح کی نوع میں فائدہ سادسہ کے تحت گزر چکی ہے۔

وليس حكمه حكمه إلخ : پہلی ضمیر کا مرجع تعلیق اور دوسری کا مرجع انقطاع ہے، یعنی یہ تعلیقات منقطع کی طرح ضعیف نہیں ہیں، چنانچہ سیّد شریف جرجانی اس بات کو اپنے الفاظ میں یوں فرمارہے ہیں: ”**وليس بخارج من الصحيح لكون الحديث معروفًا من جهة الثقات الذين علق عنهم فاستغنت شهرته عنهم عن الاتصال، اولكونه ذكره متصلا في موضع آخر من كتابه، فلاحاجة إلى ذكره متصلا فى كل موضع**“. یعنی وہ معلق روایت صحیح اس لیے ہوتی ہے کہ یا تو اس کے رُواۃ ایسے مشہور ثقات ہوتے ہیں کہ ان کی شہرت کی بنیاد پر اس کو متصل نقل کئے بغیر ہی صحیح مانا جاسکتا ہے یا اس لیے کہ امام بخاریؒ نے اس کو دوسری جگہ سند متصل کے ساتھ ذکر کیا ہوا ہے۔(ظفر الأماني ۲۲۵)

”**وذلك لِماعرف من شرطه إلخ**“: ان تعلیقات کا حکم اتصال کا اس لیے ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب میں صحیح کا التزام فرمایا ہے اور اس کے لئے سخت شرطیں ملحوظ رکھی ہیں، البتہ تراجم ابواب میں بعض ایسی تعلیقات بھی آ گئی ہیں جو غیر صحیح ہیں، لیکن اتنی گئی گذری نہیں کہ ان سے استشہاد بھی نہ کیا جاسکتا ہو، جیسا کہ تفصیلی بحث صحیح کی نوع میں گزر چکی، اعادہ کی ضرورت نہیں۔

اور شیخ ابوشہبہ فرماتے ہیں کہ یہ اختصاص شیخین کی روایات معلقہ کا ہے کہ ان میں صحیح، حسن اور ضعیف ہیں بقیہ غیر صحیحین کی تعلیقات تو مردود ہی ہیں۔**جعل العلماء المعلق من قبيل الضعيف اما حكم المعلق فى الصحيحين فمنه ماهو صحيح ومنه ماهو حسن ومنه ماهو ضعيف.(الوسيط ص ۲۹۵)**

***

وَلَا الْتِفَاتَ إِلى أَبِي مُحَمَّدِ بْنِ حَزْمٍ الظَّاهِرِيِّ الْحَافِظِ فِي رَدِّهِ مَا أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ، مِنْ حَدِيثِ أَبِي عَامِرٍ، أَوْ أَبِي مَالِكٍ الأَشْعَرِيِّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : ”لَيَكُونَنَّ فِي أُمَّتِي أَقْوَامٌ يَسْتَحِلُّونَ الْحَرِيرَ وَالْخَمْرَ وَالْمَعَازِفَ“ الْحَدِيث. مِنْ جِهَةِ أَنَّ الْبُخَارِيَّ أَوْرَدَهُ قَائِلًا فِيهِ: قَالَ هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ وَسَاقَهُ بِإِسْنَادِهِ، فَزَعَمَ ابْنُ حَزْمٍ أَنَّهُ مُنْقَطِعٌ فِيمَا بَيْنَ الْبُخَارِيِّ

وَهِشَامٍ، وَجَعَلَهُ جَوَابًا عَنِ الِاحْتِجَاجِ بِهِ عَلَى تَحْرِيمِ الْمَعَازِفِ، وَأَخْطَأَ فِي ذَلِكَ مِنْ وُجُوهٍ، وَالْحَدِيثُ صَحِيحٌ مَعْرُوفُ الِاتِّصَالِ بِشَرْطِ الصَّحِيحِ .

ترجمہ : اور حافظ ابو محمد ابن حزم ظاہری کی طرف کوئی توجہ نہیں کی جائے گی ان کے اس حدیث کو رد کرنے کے سلسلے میں جس کی امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت ابو عامر یا ابو مالک اشعری رضی اللہ عنہما کے طریق سے تخریج فرمائی ہے، وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں کہ: میری امت میں کچھ لوگ ہوں گے جو ریشم، شراب اور بینڈ باجے کو حلال سمجھیں گے، حدیث (مکمل کرلو)؛ (یہ ردانھوں نے) بایں طور کیا ہے کہ امام بخاریؒ نے اس کو یہ کہتے ہوئے پیش کیا ہے: ''قال هشام ابن عمار'' اور پھر اس کو ان کی سند سے بیان کیا۔

تو ابن حزمؒ نے گمان کیا کہ یہ بخاری اور ہشام کے درمیان منقطع ہے اور اسی (انقطاع) کو اِس حدیث کے ذریعہ بینڈ باجے کی حرمت پر استدلال کا جواب قرار دیا ہے، اور اس میں انہوں نے کئی اعتبار سے غلطی کی ہے؛ حالاں کہ حدیث صحیح ہے صحیح کی شرط کے مطابق معروف الاتصال ہے۔

تشریح: امام بخاری رحمہ اللہ نے (كتاب الاشربة، باب من يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه رقم ٥٥٩٠) میں یہ حدیث اس طرح روایت فرمائی ہے: ''قال هشام بن عمار ثنا صدقة بن خالد قال ثنا عبد الرحمٰن بن يزيد بن جابر ثنا عطية بن قيس قال: حدثني عبد الرحمٰن بن غنم قال حدثني أبوعامر أو أبومالك الاشعري- رضي الله عنهما - أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ليكونن في أمتي أقوام يستحلون الحِرَ، والحرير، والخمر، والمعازف، ولينزلن أقوام إلى جنب عَلَم يروح عليهم بسارحةٍ لهم ياتيهيم لحاجة، فيقولون: ارجع إلينا غدًا فيبيتُهم الله ويضع العلم ويمسخ آخرين قردة وخنازير إلى يوم القيامة .

ابن حزم ظاہری نے اس حدیث کو بھی از قبیلِ معلق سمجھا اس لئے اس کی تضعیف کی ہے، چنانچہ اس پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ''هٰذا حديث منقطع لم يتصل ما بين البخاري وصدقة بن خالد وقال لايصح في هذا الباب شيء أبدا، قال: وكل مافيه فهو موضوع''. کہ یہ حدیث منقطع ہے، بخاری اور صدقہ بن دینار کے درمیان متصل نہیں ہے، نیز کہتے ہیں کہ اس باب میں کوئی بھی دلیل ثابت نہیں ہے، اور جو کچھ اس باب میں مروی ہے وہ

موضوع ہے۔(المحلی : کتاب البیوع : مسألة بیع الشطرنج والمزامیر والعیدان والمعازف والطنابیر حلال کله، رقم١٥٦٥ ج٩/٥٥-٦٣، بتحقیق أحمد شاکر)

مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ اولاً تو امام بخاری رحمہ اللہ کی تعلیقات متصل السند احادیث کے حکم میں ہیں، اس لئے ابن حزم کے بقول اگر مذکورہ حدیث معلق بھی ہو تب بھی اس سے استدلال کرنا درست ہے، جیسا کہ اس حدیث کو حافظ مزی اور حافظ ابن دقیق العید نے بھی تعلیق کی مثال میں پیش کیا ہے اور یہ ان حضرات کی رائے ہے۔ (توضیح الافکار ١/١٣٥، فتح المغیث ١/٧٠)

جب کہ واقعہ یہ ہے کہ مذکورہ حدیث قاعدہ کے اعتبار سے متصل ہے، کیوں کہ یہ بات جمہور کے نزدیک طے شدہ ہے کہ راوی اور مروی عنہ میں جب ملاقات ثابت ہو اور وہ اس سے کوئی حدیث روایت کرتے وقت محتملِ سماع صیغہ "قال، ذکر، عن" وغیرہ کا استعمال کرے تو اسے سماع پر ہی محمول کیا جاتا ہے، اور ہشام بن عمار بے شک امام بخاریؒ کے استاذ ہیں، اس لئے ابن حزم کا اس حدیث کے رد کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے، اور ابن حزم کی بات نا قابل توجہ ہے۔

علامہ امیر صنعانی فرماتے ہیں کہ ابن حزم نے شاید اس حدیث کو اس لیے ضعیف کہا ہے کہ جمہور علی سبیل الابہام تعدیل کو قبول نہیں کرتے اور امام بخاری کا تعلیقاً روایت کرنا محذوف راوی کی مبہم طور پر تعدیل کے مرادف ہے، اس لئے انہوں نے اس حدیث کی تضعیف کردی۔ (توضیح الأفکار ١/١٣٢)

لیکن استاذ محترم فرماتے ہیں کہ صنعانی کی یہ بات اس جگہ چلے گی جہاں واقعی کوئی راوی حذف ہو، اور مذکورہ مثال میں تو سرے سے کوئی راوی حذف ہی نہیں، اس لئے یہ تضعیف یقیناً غلط فہمی پر مبنی ہے جس کی تاویل نہیں ہوسکتی۔

"وجعله جوابا عن الاحتجاج به إلخ": علامہ ابن حزم ظاہری چونکہ گانے بجانے کو جائز کہتے ہیں اس لیے انہوں نے اس حدیث کو ضعیف بلکہ موضوع کہہ دیا۔(النکت الوفية ص ٢٠٩)

"وأخطأ في ذلك من وجوه" حافظ بقاعی رحمہ اللہ نے ان وجوہ کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ پہلی غلطی ابن حزم کی یہ ہوئی کہ انہوں نے امام بخاری اور ہشام کے درمیان اس کو منقطع قرار دیا، جب کہ ہشام بخاری کے شیخ ہیں اور سند متصل ہے۔

دوسری غلطی یہ کہ اگر بخاری کی سند میں انہیں اتصال نظر نہ آیا تو دوسرے محدثین کے یہاں دیکھ لیے ہوتے جنہوں

نے اس کو متصل سند سے روایت فرمایا ہے، چنانچہ ابو داود، احمد، طبرانی، برقانی اور اسماعیلی وغیرہ حضرات نے اس کو سند متصل سے روایت کیا ہے۔

تیسری غلطی یہ ہے کہ انھوں نے پوری دیدہ دلیری سے اس باب (معازف کی حرمت) میں مطلقا کسی بھی حدیث کے ثبوت کا انکار کردیا اور یہاں تک کہہ دیا کہ جو کچھ اس باب میں مروی ہے موضوع ہے، جب کہ صحیح، حسن اور ضعیف ہر طرح کی احادیث موجود ہیں۔(النکت الوفیة ۱/ ۲۱۰)

"**والحدیث صحیح معروف الاتصال بشرط الصحیح**": علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے ابن حزم کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اس حدیث کی تضعیف کرنے میں ابن حزم کو دھوکہ لگا ہے اور یہ حدیث بچند وجوہ صحیح ہے۔

(۱) بخاری کا حضرت ہشام سے سماع ہے، لہٰذا بخاری کا قول: "**قال ھشام**" ان کے قول "**عن ھشام**" کے درجہ میں ہے۔

(۲) اگر بخاری نے اس کو اپنے شیخ سے نہ سنا ہوتا تو پھر صیغۂ جزم کے ساتھ ان کی طرف نسبت نہ کرتے، اور بخاری مخلوق خدا میں تدلیس سے بعید ترین ہیں۔

(۳) بخاری نے اپنی کتاب میں صحت کی قید لگائی ہے اور اس حدیث کو محل احتجاج میں یعنی اُصول میں نقل فرمایا ہے جو اس کی صحت کی دلیل ہے۔

(۴) اگر یہ حدیث ضعیف ہوتی تو امام بخاری اس کو صیغۂ تمریض کے ساتھ نقل کرتے مگر قال جیسے صیغہ جزم کے ساتھ نقل کرنا یہ دلیل صحت ہے۔

(۵) اگر ہم ان تمام باتوں سے صرفِ نظر کرلیں تب بھی یہ حدیث دوسرے حضرات ائمہ کے نزدیک سند متصل سے ثابت ہے، چنانچہ امام ابوداود نے بھی سند متصل سے اس کو روایت فرمایا ہے۔ (توضیح الافکار ۱/ ۱۳۶)

حافظ بقاعی فرماتے ہیں کہ ابن کثیر نے فرمایا کہ: اس روایت کو امام احمد نے اپنی مسند میں، امام ابوداؤد نے اپنی سنن میں، برقانی نے اپنی صحیح میں اور ان کے علاوہ دیگر لوگوں نے ہشام بن عمار تک متصل سندوں کے ساتھ روایت فرمایا ہے، اور ابن عبدالہادی فرماتے ہیں کہ امام طبرانی نے موسیٰ بن سہل الجونی البصری کے واسطہ سے ہشام سے اس روایت کو نقل کیا ہے (معجم کبیر طبرانی ۳۴۱۷)۔

بل کہ امام اسماعیلی نے بھی اپنی مستخرج میں اس کو سند متصل کے ساتھ ہشام بن عمار سے روایت کیا ہے۔(النکت الوفیة ۱/۲۰۸)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ابن حزم پر تعجب ہے کہ وہ ''الاحکام'' میں خود فرماتے ہیں: **إعلم ان العدل إذا روى عمن أدركه من العدل فهو على اللقاء والسماع سواء قال: أخبرنا أوحدثنا أو عن فلان أوقال فلان، فكل ذلك محمول على السماع منه.** (كتاب الأحكام ۱/۱۵۱)

ایک طرف ابن حزم فرماتے ہیں کہ عادل اگر عادل سے روایت کرے بشرطے کہ لقاء اور سماع ہو تو کسی بھی لفظ سے روایت کرے وہ سماع پر ہی محمول ہوگی، تو پھر کیا وجہ ہے کہ ابن حزم حدیثِ معازف کو ضعیف کہتے ہیں؟ کیا امام بخاری ضعیف ہیں؟ یا ہشام غیر عادل ہیں؟ یا امام بخاری کا ہشام سے سماع نہیں ہے؟

(النکت علی کتاب ابن الصلاح ۲/۸۳، توضیح الافکار ۱/۳۰۳)

سوال: امام بخاری رحمہ اللہ کے پاس جب یہ حدیث متصل سند سے تھی اور شیخ سے واقعی سنی ہوئی تھی تو پھر ''قال هشام'' جیسا محتمل سماع صیغہ کیوں اختیار فرمایا جس کی وجہ سے بعض لوگوں کو تعلیقاً روایت کرنے کا شبہہ ہو گیا؟

جواب: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ کو یہاں ہشام کی روایت میں کچھ تھوڑا سا تردد ہو گیا تھا، جیسا کہ صحابی کے نام میں ابو عامر یا ابو مالک میں شک کے الفاظ سے ظاہر ہے، اسی شبہہ کی بنیاد پر اس کو ''حدثنا'' کے بجائے ''قال'' سے بیان کر دیا، جبکہ امام بخاریؒ نے اس روایت کو ہشام سے سنا ہے اور بے شک سند متصل ہے (فتح الباري ۱۰/۶۵) ۔مزید اور بھی حکمتیں ہو سکتی ہیں جیسا کہ آئندہ مصنف رحمہ اللہ کے کلام میں مذاکرہ ومناولہ وغیرہ کی کمزوری کا ذکر آ رہا ہے۔

اعتراض: مصنف رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنے شیوخ سے جو حدیثیں محتملِ سماع صیغوں سے نقل فرمائی ہیں وہ بہر حال متصل ہی ہوں گی، اس پر یہ اشکال ہے کہ ہم ایک روایت دیکھتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے ''کتاب الجنائز'' میں ''قال حجاج بن منهال'' کی تعبیر سے نقل کی ہے اور حجاج امام بخاری کے شیخ ہیں، بخاری نے ان سے روایات کا سماع کیا ہے؛ مگر یہ حدیث ان سے نہیں سنی اور دلیل یہ ہے کہ '' باب ما ذُكر عن بني إسرائيل'' میں امام بخاری نے یہی روایت عن محمد، عن حجاج کی سند سے نقل فرمائی ہے۔(صحيح البخاري رقم ۱۳۶٤، رقم ۳٤٦۲، التقیید والایضاح ۷٦).

تو دیکھئے پہلی روایت میں امام بخاری نے ”قال حجاج بن منهال“ جوفرمایا تو یہ نہ صرف تعلیق بل کہ تدلیس بھی ہوگئی، معلوم ہوا کہ امام بخاری کی ہر ایسی روایت کو اتصال پر محمول کرنا غلط ہے۔

جواب: امام نے یہ روایت محمد اور حجاج بن منہال دونوں سے سنی ہے؛ البتہ محمد سے درس میں اور حجاج بن منہال سے مذاکرہ اور مناولہ کے طور پر، اسی کمزوری کا لحاظ فرماتے ہوئے امام بخاری نے جب تنہا حجاج بن منہال والی روایت کو ذکر فرمایا تو ”قال حجاج“ کی تعبیر اختیار فرمائی، یہ امام صاحب کی طرف سے تدلیس نہیں ہے۔ (التقييد والإيضاح ص ٧٦، ونكت الحافظ ٢/٨٣)

***

وَالْبُخَارِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ قَدْ يَفْعَلُ ذٰلِكَ، لِكَوْنِ ذٰلِكَ الْحَدِيثِ مَعْرُوفًا مِنْ جِهَةِ الثِّقَاتِ عَنْ ذٰلِكَ الشَّخْصِ الَّذِي عَلَّقَهُ عَنْهُ، وَقَدْ يَفْعَلُ ذٰلِكَ لِكَوْنِهِ قَدْ ذَكَرَ ذٰلِكَ الْحَدِيثَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ مِنْ كِتَابِهِ مُسْنَدًا مُتَّصِلًا وَقَدْ يَفْعَلُ ذٰلِكَ لِغَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْأَسْبَابِ الَّتِي لَا يَصْحَبُهَا خَلَلُ الِانْقِطَاعِ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ.

ترجمه: امام بخاری رحمہ اللہ کبھی اس طرح (تعلیقاً روایت) کرتے ہیں اس وجہ سے کہ وہ حدیث اُس شخص سے بذریعہ ثقہ حضرات مشہور ہوتی ہے جس سے کہ انھوں نے اس کو معلق کیا ہے، اور کبھی ایسا اس وجہ سے کرتے ہیں کہ وہ اُس حدیث کو اپنی کتاب میں دوسری جگہ سند متصل کے ساتھ ذکر کر چکے ہوتے ہیں، اور کبھی ایسا اس کے علاوہ ایسے اسباب کی بنا پر کرتے ہیں جن کے ہوتے ہوئے انقطاع کی کمزوری نہیں رہ پاتی۔ واللہ اعلم

تشریح: مصنف رحمہ اللہ یہاں سے ان مصلحتوں کا ذکر کرنا چاہتے ہیں جن کے پیش نظر امام بخاری رحمہ اللہ سند متصل سے روایات نہ لا کر تعلیقاً ذکر کرنے پر اکتفاء کرتے ہیں، چنانچہ دو مصلحتوں کا تو صراحتاً ذکر فرما دیا اور بقیہ کی جانب صرف اشارہ فرمایا۔

(۱) پہلی مصلحت تو یہ بیان فرمائی کہ وہ حدیث دوسرے ثقہ رُوات کی سند سے مشہور ہوتی ہے اس شخص سے جس سے کہ امام صاحب نے روایت تعلیقاً نقل فرمائی ہے، اس لئے صرف ”قال فلان“ پر اکتفاء فرماتے ہیں، اور اُس شخص تک پہونچنے والی متصل سند کے ذکر کرنے کی ضرورت ہی محسوس نہیں فرماتے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ حضرتِ امام اُس حدیث کو دوسری جگہ (خواہ اس جگہ سے پہلے یا اس کے بعد کہیں اور)

سندِ متصل کے ساتھ ذکر کرچکے ہوتے ہیں، اور وہ حدیث ان کے پاس سند یا متن میں کچھ فرق کے بغیر دوسرے طریق سے موجود نہیں ہوتی اور ضرورت اس سے استدلال کی اِس جگہ ہوتی ہے تو سندِ متصل کے ساتھ اس کا اعادہ لازم نہ آئے اس لئے یہاں تعلیقاً ذکر کرکے اس سے استدلال کرنے پر اکتفاء فرماتے ہیں۔

حافظ ابن حجر نے اس کی اور بھی چند وجوہات ذکر فرمائی ہیں مثلاً:

(۳) بسا اوقات جس حدیث سے استدلال یا استشہاد مقصود ہوتا ہے؛ اس کی سند میں کوئی ایسا راوی ہوتا ہے جو امام بخاری رحمہ اللہ کی شرط پر نہیں ہوتا تو سند کا کچھ حصہ حذف کرکے اس کو تعلیقاً ذکر فرماتے ہیں تاکہ فی الجملہ اس سے استشہاد ہوجائے۔

(۴) بسا اوقات حدیث میں کوئی علت محسوس فرماتے ہیں تو سندِ متصل سے نہ لاکر تعلیقا پیش فرمادیتے ہیں تاکہ قاری فی الجملہ متنبہ ہوجائے کہ اس میں کچھ علت ہے۔

(۵) کبھی سماع یا عدمِ سماع میں شک ہوتا ہے تو اس کو تعلیقاً نقل کردیتے ہیں۔

(۶) کبھی سماع تو ہوتا ہے؛ مگر مذاکرہ کے طور پر انھوں نے وہ شیخ سے لی ہوتی ہے، اس لئے اس کو صیغۂ تحدیث سے نہیں؛ بلکہ ''قال فلان'' وغیرہ محتمل سماع الفاظ سے نقل فرمادیتے ہیں جیسا کہ یہ بات ابھی ایک سوال کے جواب کے تحت ذکر کی گئی۔ (النکت علی کتاب ابن الصلاح ۸۱/۲، تدریب ۵۷، ظفر الامانی ۱۳۸)

***

وَمَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الْحُكْمِ فِي التَّعْلِيقِ الْمَذْكُورِ فَذَلِكَ فِي مَا أَوْرَدَهُ مِنْهُ أَصْلًا وَمَقْصُودًا لَا فِيمَا أَوْرَدَهُ فِي مَعْرِضِ الِاسْتِشْهَادِ، فَإِنَّ الشَّوَاهِدَ يُحْتَمَلُ فِيهَا مَا لَيْسَ مِنْ شَرْطِ الصَّحِيحِ، مُعَلَّقًا كَانَ أَوْ مَوْصُولًا.

ثُمَّ إِنَّ لَفْظَ التَّعْلِيقِ وَجَدْتُهُ مُسْتَعْمَلًا فِيمَا حُذِفَ مِنْ مُبْتَدَإِ إِسْنَادِهِ وَاحِدٌ فَأَكْثَرُ، حَتَّى إِنَّ بَعْضَهُمُ اسْتَعْمَلَهُ فِي حَذْفِ كُلِّ الإِسْنَادِ . مِثَالُ ذَلِكَ :قَوْلُهُ "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَا وَكَذَا، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنه كَذَا وَكَذَا .رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ رضي الله عنه كَذَا وَكَذَا .قَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه كَذَا وَكَذَا، قَالَ الزُّهْرِيُّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَا وَكَذَا . وَهَكَذَا إلى شُيُوخِ شُيُوخِهِ . وَأَمَّا مَا أَوْرَدَهُ كَذَلِكَ

عَنْ شُيُوخِهِ فَهُوَ مِنْ قَبِيلِ مَا ذَكَرْنَاهُ قَرِيبًا فِي الثَّالِثِ مِنْ هَذِهِ التَّفْرِيعَاتِ .

ترجمه: اور وہ حکم جو ہم نے مذکورہ تعلیق کا ذکر کیا وہ اس تعلیق کے متعلق ہے جس کو امام بخاری نے اصل اور مقصود کے طور پر ذکر کیا ہے نہ کہ اس تعلیق کے متعلق جس کو استشہاد کی جگہ میں لائے ہیں؛ کیونکہ شواہد میں وہ چیز برداشت کرلی جاتی ہے جو صحیح کی شرط سے نہ ہو خواہ وہ معلق ہو یا موصول ہو۔

پھر میں نے لفظ تعلیق کو مستعمل پایا اس حدیث کے بارے میں جس کی ابتداءِ سند سے ایک یا اس سے زائد راوی حذف کردیئے جائیں، یہاں تک کہ بعض لوگوں نے اس کو پوری سند کے حذف کی صورت میں بھی استعمال کیا ہے، اس کی مثال راوی کا قول ہے: ''قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا''، ''قال ابن عباس رضی اللہ عنہ كذا وكذا''، ''روى أبوهريرة رضی اللہ عنہ كذا وكذا''، ''قال سعيد بن المسيب عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ كذا وكذا''، ''قال الزهري عن أبي سلمة، عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ عن النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا'' اور ایسے ہی اپنے شیوخ کے شیوخ تک۔

اور رہیں وہ احادیث جنہیں وہ اس طرح سے اپنے شیوخ سے لاتے ہیں؛ تو وہ اس قبیل سے ہیں جس کو ہم نے قریب ہی میں ان تفریعات میں سے تیسری تفریع میں بیان کیا ہے (یعنی وہ متصل ہیں)۔

تشریح: حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں کہ معلق روایات پر جو اتصال کا حکم ذکر کیا گیا ہے یہ بخاری اور مسلم کی ان روایات کے تعلق سے ہے کہ جن کو انہوں نے بطورِ احتجاج و استدلال کے ذکر کیا ہے اور ان کو اصل کتاب اور مقصدِ کتاب میں لائے ہیں، بقیہ وہ روایات جن کو متابعت یا شاہد کے طور پر پیش کیا گیا ہے ان میں ہر روایت کا متصل ہونا ضروری نہیں ہے، جیسا کہ امام بخاری کے قول ''ماأدخلت في كتابي الجامع إلا ما صح'' کو مقاصد کتاب پر محمول کیا گیا ہے، نہ کہ تراجمِ ابواب وغیرہ میں پیش کیے گئے ضمنی واستشہادی مواد پر۔

پھر حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ تعلیق اور معلق کے استعمال واطلاق کی صورتیں بیان فرما رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ میں نے اس لفظ کا اطلاق درج ذیل صورتوں پر ہوتے ہوئے دیکھا ہے اور سب میں قدر مشترک شروع سند سے راوی کا حذف ہونا ہے، خواہ:

(۱) روایت کی مکمل سند حذف کردی جائے اور صرف ''قال رسول الله صلى الله عليه وسلم'' کہا جائے۔

(۲) یا روایت کی مکمل سند حذف کردی جائے اور صحابی اور رسول اللہ ﷺ کے ذکر پر اکتفاء کیا جائے۔

(۳) یا صحابی کے ساتھ تابعی کو بھی ذکر کردیا جائے۔

(۴) یا تابعی کے ساتھ اس کے نیچے کا راوی جو اس کا شاگرد ہوا سے بھی ذکر کردیا جائے۔

چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے بالترتیب ان تمام صورتوں کی مثالیں پیش فرمادی ہیں، ہوتے ہوتے امام بخاری رحمہ اللہ کے شیوخ تک معاملہ پہونچ جائے، چنانچہ حضرت امام بخاری یا کوئی بھی مصنف کتاب صرف اپنے شیخ کو حذف کرکے بقیہ سند کو ذکر کردیں، یہ سب صورتیں تعلیق کی ہیں۔

''وأما ما أورده كذلك عن شيوخه إلخ'': اب یہاں سے اس صورت کو بیان فرمارہے ہیں جس میں امام بخاری کسی راوی کو حذف نہیں کرتے بل کہ اپنے شیخ سے نقل کرتے وقت وہی صیغے استعمال کردیتے ہیں جنہیں وہ تعلیقات میں استعمال کرتے ہیں، اس کے متعلق مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ وہ از قبیلِ معنعن ہے، لقاء اور عدمِ تدلیس کی شرط کے ساتھ اتصال پر محمول ہیں جیسا کہ تیسری تفریع میں تفصیل سے اس پر بحث ہوچکی ہے، البتہ بعض حضرات اس صورت پر بھی تعلیق کا لفظ بولتے ہیں اس کو اگلی عبارت میں ملاحظہ فرمائیں۔

***

وَبَلَغَنِی عَنْ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنْ أَهْلِ الْمَغْرِبِ أَنَّهُ جَعَلَهُ قِسْمًا مِنَ التَّعْلِيقِ ثَانِيًا، وَأَضَافَ إِلَيْهِ قَوْلَ الْبُخَارِيِّ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ مِنْ كِتَابِهِ: ''وَقَالَ لِی فُلَانٌ''، وَ''زَادَنَا فُلَانٌ''، فَوَسَمَ كُلَّ ذَلِكَ بِالتَّعْلِيقِ الْمُتَّصِلِ مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرُ، الْمُنْفَصِلِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى، وَقَالَ: مَتَى رَأَيْتَ الْبُخَارِيَّ يَقُولُ: ''وَقَالَ لِی''، ''وَقَالَ لَنَا''؛ فَاعْلَمْ أَنَّهُ إِسْنَادٌ لَمْ يَذْكُرْهُ لِلِاحْتِجَاجِ بِهِ، وَإِنَّمَا ذَكَرَهُ لِلِاسْتِشْهَادِ بِهِ . وَكَثِيرًا مَا يُعَبِّرُ الْمُحَدِّثُونَ بِهَذَا اللَّفْظِ عَمَّا جَرَى بَيْنَهُمْ فِي الْمُذَاكَرَاتِ وَالْمُنَاظَرَاتِ، وَأَحَادِيثُ الْمُذَاكَرَةِ قَلَّ مَا يَحْتَجُّونَ بِهَا.

قُلْتُ: وَمَا ادَّعَاهُ عَلَى الْبُخَارِيِّ مُخَالِفٌ لِمَا قَالَهُ مَنْ هُوَ أَقْدَمُ مِنْهُ وَأَعْرَفُ بِالْبُخَارِيِّ، وَهُوَ الْعَبْدُ الصَّالِحُ أَبُو جَعْفَرِ بْنُ حَمْدَانَ النَّيْسَابُورِيُّ، فَقَدْ رُوِّينَا عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: كُلُّ مَا قَالَ الْبُخَارِيُّ: ''قَالَ لِی فُلَانٌ'' فَهُوَ عَرْضٌ وَمُنَاوَلَةٌ .

ترجمہ: اور مجھے اہلِ مغرب میں سے بعض متاخرین کے حوالے سے خبر پہونچی ہے کہ انہوں نے اس کو تعلیق

کی ایک دوسری قسم قرار دیا ہے اور اس کے ساتھ بخاریؒ کے اس قول کو بھی ملایا ہے جو ان کی کتاب میں متعدد جگہ ہے: ”وقال لي فلان“، ”وزادنا فلان“ وغیرہ، چنانچہ اس کو انھوں نے نام دیا ہے ایسی تعلیق کا جو بظاہر متصل ہے اور معنوی اعتبار سے منقطع ہے اور کہا ہے کہ جب تم بخاری کو دیکھو کہ وہ کہتے ہیں: ”وقال لي“، ”وقال لنا“ تو تم جان لو کہ یہ ایسی اسناد ہے جس کو انھوں نے بطورِ احتجاج ذکر نہیں کیا ہے؛ بلکہ استشہاد کے لیے ذکر کیا ہے، اور زیادہ تر محدثین اِن الفاظ سے اُن احادیث کی تعبیر کرتے ہیں جو باہمی مذاکروں اور گفت وشنید میں آئی ہوئی ہوتی ہیں اور مذاکرات کی احادیث سے لوگ بہت کم استدلال کرتے ہیں۔

میں (ابن صلاح) کہتا ہوں کہ اس (مغربی عالم نے) بخاریؒ کے تعلق سے جس چیز کا دعویٰ کیا؛ وہ مخالف ہے اس بات کے جسے اس سے قدیم اور بخاری کو اس سے زیادہ جاننے والے عالم نے کہی ہے اور وہ نیک بندے ابوجعفر بن حمدان نیساپوری ہیں، چنانچہ ہمیں ان کے حوالہ سے یہ بیان کیا گیا کہ انہوں نے فرمایا: امام بخاری کی ”قال لي فلان“ وغیرہ کی ہر تعبیر عرض اور مناولہ ہے۔

تشریح: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ اُن روایات کے بارے میں ایک اختلاف نقل کر رہے ہیں جن کو امام بخاری رحمہ اللہ اپنے شیوخ سے نقل کرتے وقت ”قال، ذکر، عن“ وغیرہ محتمل سماع صیغوں کا استعمال کرتے ہیں، یہ اختلاف بعض مغربی علماء سے منقول ہے کہ اس طرح سے بیان کی ہوئی احادیث بظاہر متصل ہیں اور معنوی اعتبار سے منقطع ہیں، یعنی وہ انقطاع باطن کی شکار ہیں اور ان میں کچھ نہ کچھ کمزوری ہوتی ہے، اور وہ یہ کہ اس طرح کی احادیث کو امام صاحب نے اپنے شیخ سے مجلسِ سماع وتحدیث میں نہ سن کر نجی مجلس یا عجلت جیسے غیر سنجیدہ ماحول میں بطور مذاکرہ وسوال وجواب کے سنا ہے، اس لئے بیان کرتے وقت ”حدثنا“ اور ”أخبرنا“ کی تعبیر نہ کر کے ”قال فلان“ وغیرہ کی تعبیر اختیار فرمائی ہے۔

پھر ان مغربی عالم نے آگے بڑھ کر یہاں تک فرما دیا کہ: یہ بات صرف ”قال فلان، ذکر فلان“ جیسی محتمل سماع تعبیرات میں ہی نہیں بل کہ ”قال لي فلان“ اور ”ذکر لي فلان“ جیسی صریح سماع پر دلالت کرنے والی تعبیرات بھی اس حکم میں شریک ہیں، الغرض معہود لفظ ”حدثنا وأخبرنا“ سے گریز کر کے ”قال، ذکر“ کی تعبیر اختیار کرنا اس طرح کی کمزوری کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہوتا ہے، اور اس طرح سے پیش کی جانے والی احادیث کو حضرات امام

مقام احتجاج میں نہیں بل کہ مقام استشہاد واستیناس میں لاتے ہیں، کیوں کہ حضرات محدثین مذاکرہ ومناظرہ کے طور پر حاصل کی ہوئی احادیث میں یک گونہ ضعف محسوس کرتے ہیں اوران سے بے کھٹک استدلال نہیں کرتے۔

"**وبلغني عن بعض المتأخرين إلخ**": اس متاخر مغربی عالم سے مراد شیخ ابوالحسن ابن القطان فاسی (متوفی ۶۲۸ھ) ہیں، جنہوں نے امام بخاری کی اپنے شیوخ سے محتمل سماع صیغوں سے کی ہوئی روایات کو تعلیق کی ایک نئی قسم قراردیاہے، بل کہ انھوں نے تو مزید آگے بڑھ کر "**قال لي فلان وزادني فلان**"، وغیرہ تعبیرات کو بھی اس نئی قسم تعلیق میں شامل ماناہے، جو بہ ظاہر متصل ہے اور بہ باطن منقطع ہے جس کی تشریح اوپر ہوچکی۔

تنبیہ: حافظ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "**قال لنا**" جیسے الفاظ "**حدثنا**" کے قائم مقام ہیں۔ یعنی جس طرح سماع من لفظ الشیخ میں "**حدثنا، أخبرنا**" استعمال ہوتا ہے اسی طرح "**قال لنا**" اور "**ذكر لنا**" بھی، اگرچہ اس کا غالب استعمال مذاکرہ وغیرہ کے طور پر سنی گئی احادیث کی تعبیر میں ہے۔

ابن القطان کی تردید

"**قلتُ: وما ادعاه على البخاري إلخ**": اس عبارت میں حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے مذکورہ مغربی عالم، ابن القطان فاسی کی تردید فرمائی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر آپ کو امام بخاری رحمہ اللہ کی اس طرح کی تعبیرات میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حضرت امام نے ان تعبیرات سے ان کے اندر پائے جانے والے ضعفِ سماع کی طرف اشارہ فرمایاہے اور اس طرح کی احادیث کو بطور استشہاد واعتضاد پیش کیا ہے نہ کہ بطور استدلال؛ تو اس کو کیا کریں کہ آپ سے بھی قدیم ترین عالم اور امام بخاری کی کتاب پر بصیرت کی نظر رکھنے والے بزرگ نے ایک ایسی بات فرمائی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کی روایات میں کوئی کسر نہیں اور حضرتِ امام کی "**حدثنا وأخبرنا**" کے طور پر پیش کی جانی والی روایات اور "**قال لي فلان**"، یا "**قال فلان**"، جیسی تعبیرات والی احادیث قوت میں برابر ہیں، چنانچہ عبد صالح ابو جعفر احمد بن حمدان نیساپوری (متوفی ۳۱۱ھ) نے فرمایا کہ جو کچھ امام بخاری رحمہ اللہ نے "**قال لي فلان**"، کے قبیل سے فرمایاہے وہ عرض اور مناولہ ہوتا ہے۔

عرض اور مناولہ سے مراد یہاں عرض القراءۃ ہے، اور اسی کو عرض المناولۃ بھی کہتے ہیں، ظاہر ہے اس میں معہود

سماع وتحدیث سے کم درجہ کی کوئی چیز نہیں ہے، بل کہ ایک اعتبار سے یہ اس سے بھی مضبوط طریقۂ تحمل ہے، خاص طور سے جب کہ "لي" اور "لنا" کا اضافہ بھی پایا جائے، کیوں کہ اس میں شیخ کی جانب سے شاگرد کے ساتھ یک گونہ خصوصیت وتوجہ برتنا پایا جاتا ہے۔

مگر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابوجعفر بن حمدان کی اس بات میں نظر ہے، کیوں کہ میں نے صحیح بخاری میں متعدد ایسی احادیث پائی ہیں جن میں انھوں نے "قال لنا فلان" کی تعبیر اختیار فرمائی ہے، اور اپنی دیگر تصانیف میں اسی حدیث کو "حدثنا فلان" کہہ کر روایت فرمایا ہے، نیز صحیح میں اس کے برعکس بھی مجھے ملا ہے، یہ علامت ہے اس بات کی کہ دونوں تعبیریں حضرت امام کے نزدیک مترادف ہیں ان میں کوئی فرق نہیں۔ (النکت ۲/ ۸۲)

استاذِ محترم نے فرمایا کہ مصنف رحمہ اللہ ابن حمدان کی اس بات سے یہی تو نتیجہ نکال رہے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک بقول ابن حمدان دونوں تعبیروں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور "قال لنا فلان" وغیرہ کی تعبیر بالیقین ضعفِ سماع کو مستلزم نہیں ہے۔

پھر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "**والذي تبين لي بالاستقراء من صنيعه أنه لا يعبر في الصحيح بذلك إلا فى الأحاديث الموقوفة ، أوالمستشهد بها فيخرج ذلك حيث يحتاج إليه عن أصل مساق الكتاب.** کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے طرزِ عمل کے استقرار وتتبع سے مجھ پر یہ بات آشکارا ہوئی ہے کہ وہ یہ تعبیرات اپنی صحیح میں اسی وقت استعمال فرماتے ہیں جب کہ انھیں کوئی موقوف روایت پیش کرنی ہوتی ہے، یا اس حدیث سے صرف استشہاد مقصود ہوتا ہے نہ کہ احتجاج واستدلال، چنانچہ معہود ومتداول طریقہ "حدثنا أخبرنا" کو چھوڑ کر یہ طریقہ اختیار فرماتے ہیں۔

استاذِ محترم نے فرمایا کہ یہ تو بلاشبہ ابن القطان فاسی ہی کی بات کی تائید اور اسی کی دوسری تعبیر ہے، واللہ اعلم۔

فائدہ: حافظ ابن مندہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری اپنے مشایخ کی طرف نسبت کرتے ہوئے اگر "قال فلان" کہیں تو یہ تدلیس ہے، اور اگر "قال لنا فلان" کہیں تو یہ اجازت ہے، اسی طرح امام مسلم بھی اس طرح تعبیر کرتے ہیں۔

حافظ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حافظ ابن مندہ کے اس قول کو محققین نے رَد کیا ہے، یہ بات غلط ہے، اس کے غلط

ہونے کی دلیل یہ ہے کہ انھوں نے امام بخاری کے ساتھ امام مسلم کے متعلق بھی یہی بات کہہ دی حالاں کہ امام مسلم نے مقدمہ کے بعد پوری کتاب میں کہیں بھی اپنے کسی شیخ کی طرف نسبت کرتے ہوئے "قال فلان" کی تعبیر نہیں استعمال کی ہے۔(التقیید والإیضاح ص: ۳۲)

❋❋❋

قُلْتُ: وَلَمْ أَجِدْ لَفْظَ التَّعْلِيقِ مُسْتَعْمَلًا فِيمَا سَقَطَ فِيهِ بَعْضُ رِجَالِ الإِسْنَادِ مِنْ وَسَطِهِ أَوْ مِنْ آخِرِهِ، وَلَا فِي مِثْلِ قَوْلِهِ: "يُرْوَى عَنْ فُلَانٍ"، وَ"يُذْكَرُ عَنْ فُلَانٍ"، وَمَا أَشْبَهَهُ مِمَّا لَيْسَ فِيهِ جَزْمٌ عَلَى مَنْ ذَكَرَ ذَلِكَ بِأَنَّهُ قَالَهُ وَذَكَرَهُ.

وَكَأَنَّ هَذَا التَّعْلِيقَ مَأْخُوذٌ مِنْ تَعْلِيقِ الْجِدَارِ، وَتَعْلِيقِ الطَّلَاقِ وَنَحْوِهِ، لِمَا يَشْتَرِكُ الْجَمِيعُ فِيهِ مِنْ قَطْعِ الِاتِّصَالِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ میں نے لفظ تعلیق کو اس صورت میں مستعمل نہیں پایا ہے جس میں اسناد کے بعض رجال اس کے درمیان یا اس کے اخیر سے ساقط ہو جائیں، اور نہ ہی "یُروی عن فلان" اور "یُذکر عن فلان"، وغیرہ جیسی ان تعبیرات میں جن میں جزم کے ساتھ اس شخص کی طرف نسبت نہیں ہوتی جس کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ اس نے اس کو کہا ہے یا ذکر کیا ہے۔ اور گویا یہ تعلیق مشتق ہے تعلیقِ جدار اور تعلیقِ طلاق وغیرہ سے؛ کیونکہ سب میں اتصال کے کاٹنے کا معنیٰ مشترک ہے۔

تشریح: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مجھے اُن سندوں پر کہ جن کے درمیان میں سے یا اخیر سے کسی راوی کا سقوط ہو لفظ تعلیق کا استعمال نہیں ملا، یعنی حضرات محدثین ایسی منقطع یا مرسل سند پر معلق کا لفظ نہیں بولتے۔

اسی طرح وہ اسانید جن کے شروع سے تو کوئی نہ کوئی راوی حذف ہوتا ہے مگر جس کی جانب تعلیق کی جاتی ہے صیغۂ مجہول کے ساتھ اگر کی جاتی ہے، مثلاً "یُروی عن فلان، ویذکر عن فلان" کہا جاتا ہے تو اس پر بھی محدثین کے یہاں تعلیق کا استعمال مجھے نہیں ملا۔

اس جگہ حافظ ابن صلاح پر یہ نقد کیا گیا ہے کہ ان کی آدھی بات تو صحیح ہے اور آدھی بات نا قابل قبول ہے، چنانچہ یہ بات کہ آخرِ سند یا وسطِ سند سے اگر سقوط ہو تو اس کو تو مرسل و منقطع کہا جاتا ہے، محدثین اس کو تعلیق نہیں کہتے یہ بات تو صحیح ہے؛ لیکن دوسری بات کے متعلق حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ یہ کہنا کہ صیغۂ مجہول کے ساتھ مروی روایات کو بھی محدثین

معلق نہیں کہتے، صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ حافظ مزی نے بہت سی ایسی روایات جو کہ صیغۂ تمریض کے ساتھ منقول ہیں ان پر معلق ہونے کا رمز لگایا ہے، چنانچہ صحیح بخاری(**كتاب اللباس/باب مس الحرير من غير لبس**) میں ہے: ''**ويُروى فيه عن الزبيدي، عن الزهري، عن أنس** رضی اللہ عنہ **عن النبي** صلی اللہ علیہ وسلم '' ہے، اوراس کو حافظ مزی نے تحفۃ الاشراف (رقم ۱۵۳۳) میں ذکرفرما کرتعلیق کا رمز لگایا ہے۔(التقييد والإيضاح ص ٧٨، ظفرالأماني ص ١٣٤)

حافظ سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علامہ نوویؒ نے ''**رياض الصالحين**'' میں ''**اُمِرنا أن ننزل الناسَ منازلهم**'' کونقل کرنے کے بعدفرمایا: **ذكره مسلم في صحيحيه تعليقًا**. چنانچہ علامہ نوویؒ نے بھی اس پرتعلیق کا اطلاق فرمایا ہے، الغرض محدثین حضرات اس غیر مجزوم صورت کوبھی تعلیق سے تعبیر کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ تعلیقات بخاری کا حکم بیان کرتے وقت پہلی تقسیم تعلیق بصیغۂ جزم اورتعلیق بصیغۂ تمریض یعنی تعلیق غیر مجزوم کی جانب کی جاتی ہے اور دونوں کاحکم الگ الگ بیان کیا جاتا ہے، جیسا کہ یہ تفصیل گزرچکی۔(تدريب ١/ ١١٦، النكت الوفية ١/ ٢٠٢)

''**كأن هذا التعليق مأخوذ من تعليق الجدار إلخ**'': یہاں سے تعلیق کی وجہ تسمیہ بیان فرمارہے ہیں، تعلیق میں جب مصنف راوی کوحذف کردیتا ہے تو وہ مانع اتصال ہوجاتا ہے۔اب یہ تعلیق یا تو تعلیق جدار سے مشتق ہے یا تعلیق طلاق سے۔

تعلیقِ طلاق سے مناسبت یوں ہے کہ اگر کوئی شخص وقوع طلاق کوکسی کے فعل پر معلق کرتا ہے مثلاً کہتا ہے: ''اگر تو گھرمیں داخل ہوئی تو تجھے طلاق'' ، تو گویا اس نے عصمتِ زوجیت کوقطع کردیا اور یہ قطع معلق علیہ کے وقوع پرموقوف ہو جاتا ہے، تعلیقِ طلاق اورتعلیق اسناد میں مناسبت مکمل نہیں پائی جاتی، کیوں کہ تعلیق طلاق میں ازالۂ عصمت فی الحال نہیں ہوتا بل کہ معلق علیہ پرموقوف رہتا ہے، جب کہ تعلیق اسناد میں انقطاع کسی امر پرموقوف نہیں رہتا، تاہم اس تھوڑی مناسبت کی وجہ سے ایک کالفظ دوسرے کو دیا جاسکتا ہے، کیوں کہ بابِ مجاز میں ہراعتبار سے مناسبت کا پایا جانا ضروری نہیں۔(النكت الوفية ١/ ٢٠٠)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تعلیق اسناد کی مکمل مناسبت تعلیقِ جدار سے ہے، اورتعلیق جدار کا مطلب یہ ہے کہ پوری دیوار کوزمین پرقائم کرنے کے بجائے صرف دو یا چند پیلروں پرکھڑی کی جاتی ہے، توصرف ستونوں کے سہارے دیوار قائم رہتی ہے اوربقیہ دیواران پرلٹکی رہتی ہے، اسی طرح جب بنیادی راوی نیچے سے حذف کردیا جاتا ہے تو

سند کی عمارت لٹکی رہتی ہے، الغرض فی الجملہ دونوں صورتوں میں نیچے سے اتصال مفقود رہتا ہے، بہر حال تعلیقِ اسناد کو تعلیقِ طلاق کی بہ نسبت تعلیقِ جدار سے مناسبت زیادہ ہے، اگر چہ مکمل نہ ہو، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اسی کو اظہر فرمار ہے ہیں۔ (النكت على ابن الصلاح ٢/ ٨٤، النكت الوفية ٢/ ٣١)

***

الْخَامِسُ : الْحَدِيثُ الَّذِي رَوَاهُ بَعْضُ الثِّقَاتِ مُرْسَلًا وَبَعْضُهُمْ مُتَّصِلًا اخْتَلَفَ أَهْلُ الْحَدِيثِ فِي أَنَّهُ مُلْحَقٌ بِقَبِيلِ الْمَوْصُولِ أَوْ بِقَبِيلِ الْمُرْسَلِ .

مِثَالُهُ: حَدِيثُ "لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ"، رَوَاهُ إِسْرَائِيلُ بْنُ يُونُسَ فِي آخَرِينَ عَنْ جَدِّهِ أَبِي إِسْحَاقَ السَّبِيعِيِّ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ رضي الله عنه، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسْنَدًا هَكَذَا مُتَّصِلًا . وَرَوَاهُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، وَشُعْبَةُ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُرْسَلًا هَكَذَا .

فَحَكَى الْخَطِيبُ الْحَافِظُ أَنَّ أَكْثَرَ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ يَرَوْنَ الْحُكْمَ فِي هَذَا وَأَشْبَاهِهِ لِلْمُرْسَلِ . وَعَنْ بَعْضِهِمْ : أَنَّ الْحُكْمَ لِلْأَكْثَرِ . وَعَنْ بَعْضِهِمْ : أَنَّ الْحُكْمَ لِلْأَحْفَظِ، فَإِذَا كَانَ مَنْ أَرْسَلَهُ أَحْفَظَ مِمَّنْ وَصَلَهُ فَالْحُكْمُ لِمَنْ أَرْسَلَهُ، ثُمَّ لَا يَقْدَحُ ذَلِكَ فِي عَدَالَةِ مَنْ وَصَلَهُ وَأَهْلِيَّتِهِ . وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ : مَنْ أَسْنَدَ حَدِيثًا قَدْ أَرْسَلَهُ الْحُفَّاظُ فَإِرْسَالُهُمْ لَهُ يَقْدَحُ فِي مُسْنَدِهِ وَفِي عَدَالَتِهِ وَأَهْلِيَّتِهِ . وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ : الْحُكْمُ لِمَنْ أَسْنَدَهُ إِذَا كَانَ عَدْلًا ضَابِطًا، فَيُقْبَلُ خَبَرُهُ وَإِنْ خَالَفَهُ غَيْرُهُ، سَوَاءٌ كَانَ الْمُخَالِفُ لَهُ وَاحِدًا أَوْ جَمَاعَةً . قَالَ الْخَطِيبُ : هَذَا الْقَوْلُ هُوَ الصَّحِيحُ . قُلْتُ : وَمَا صَحَّحَهُ هُوَ الصَّحِيحُ فِي الْفِقْهِ وَأُصُولِهِ، وَسُئِلَ الْبُخَارِيُّ عَنْ حَدِيثِ : "لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ" الْمَذْكُورِ، فَحَكَمَ لِمَنْ وَصَلَهُ، وَقَالَ : الزِّيَادَةُ مِنَ الثِّقَةِ مَقْبُولَةٌ ، فَقَالَ الْبُخَارِيُّ هَذَا ؛ مَعَ أَنَّ مَنْ أَرْسَلَهُ شُعْبَةُ وَسُفْيَانُ ، وَهُمَا جَبَلَانِ لَهُمَا مِنَ الْحِفْظِ وَالْإِتْقَانِ الدَّرَجَةُ الْعَالِيَةُ .

ترجمہ : پانچویں تفریع: وہ حدیث کہ جس کو بعض ثقات نے مرسلاً روایات کیا ہو اور بعض نے متصلاً تو محدثین نے اس سلسلے میں اختلاف کیا ہے کہ وہ موصول کے زمرہ میں شامل ہے یا مرسل کے قبیل سے ہے، اس کی مثال حدیث "لانكاح إلابولي" ہے اس کو اسرائیل بن یونس نے چند لوگوں کے ساتھ اپنے دادا ابو اسحاق سبیعی سے روایت کیا اور انہوں نے ابو بردہ سے، انہوں نے اپنے والد ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے،

اسی طرح مرفوعاً سند متصل سے روایت کیا ہے۔

اوراس حدیث کوسفیان ثوری اورامام شعبہ نے ابواسحاق سبیعی سے، انہوں نے حضرت ابو بردہ سے، اورانہوں نے نبی پاک ﷺ سے مرسلاً اسی طرح روایت کیا ہے۔ چنانچہ حافظ ابوبکر خطیب رحمہ اللہ نقل فرماتے ہیں کہ:

(۱) اکثر محدثین اس میں اوراس جیسی صورتوں میں مرسِل (مرسلاً روایت کرنے والے) کے حق میں فیصلہ کے قائل ہیں۔ (۲) اور بعض محدثین سے نقل ہے کہ فیصلہ اکثریت کے موافق ہوگا۔ (۳) اور بعض محدثین سے نقل فرماتے ہیں کہ فیصلہ "أحفظ" (یعنی سب سے بڑے حافظ) کے حق میں ہوگا، لہٰذا جب ارسال کرنے والا موصولاً روایت کرنے والے سے زیادہ حافظ ہوتو حکم ارسال کرنے والے ہی کے موافق ہوگا۔

پھر یہ چیز (مرسِل کی روایت کوراجح قرار دیا جانا) موصولاً روایت کرنے والے کی عدالت اوراہلیت میں قادح نہ ہوگی، جب کہ بعض محدثین کہتے ہیں کہ جس نے کسی ایسی حدیث کوموصول کردیا جس کوحفاظ نے مرسلاً روایت کیا ہے؛ تو اُن حفاظ کا مرسلاً روایت کرنا اس کے موصولاً روایت کرنے والے میں اوراس کی عدالت واہلیت میں قادح ہوگا۔

(۴) اور بعض محدثین کہتے ہیں کہ فیصلہ اس شخص کے حق میں ہوگا جس نے اس کوموصولاً روایت کیا ہے، جب کہ وہ عادل ہواور ضابط ہو، لہٰذا اس کی حدیث قبول کی جائے گی؛ اگرچہ اس کے علاوہ لوگوں نے اس کی مخالفت کی ہو، خواہ اس کی مخالفت کرنے والا ایک ہو، یا جماعت ہو، خطیب بغدادی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: یہی قول صحیح ہے۔

میں (ابن صلاح) کہتا ہوں کہ خطیب نے جس رائے کوصحیح قرار دیا ہے وہی فقہ اوراُصول فقہ میں (طبقۂ فقہاء واصولیین میں) بھی صحیح ہے، اورامام بخاری رحمہ اللہ سے مذکورہ حدیث "لا نکاح إلا بولي" کے بارے میں پوچھا گیا تو امام صاحب نے موصولاً بیان کرنے والے کے حق میں فیصلہ دیا، اور فرمایا کہ: ثقہ کی جانب سے زیادتی مقبول ہوتی ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے یہ بات فرمائی باوجودے کہ اس کو جومرسلاً روایت کرنے والے ہیں وہ شعبہ اورسفیان ہیں، اوروہ دونوں علم کے پہاڑ ہیں، حفظ واتقان میں بلند مرتبہ پر فائز ہیں۔

تمہید: جب مصنف رحمہ اللہ اس نوع میں مرسل ومنقطع اوران کی جملہ انواع کے احکام بوضاحت بیان فرماچکے توان کے سامنے لازمی طور سے یہ سوال ابھر کرآیا کہ کیا حکم ہوگا اس حدیث کا جونہ تومتصل ہے اورنہ منقطع، بل کہ اتصال وانقطاع دونوں صفات کی حامل ہے، بایں طور کہ بعض ثقات تو موصولاً روایت کرتے ہیں اور بعض مرسلاً ؟ تو اس

سوال کے جواب کے لئے یہ آخری تفریع ذکر فرمائی ہے جو بالکل برمحل اور مناسب ہے۔

حافظ سخاوی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس تفریع کو اگر مستقلًا ذکر نہ فرما کر آگے آنے والی بحث ''معرفة زیادات الثقات'' میں ذکر فرما دیتے تو زیادہ مناسب ہوتا جیسا کہ خود حافظ ابن صلاح نے اس تفریع کا آنے والی اُس بحث سے ربط بیان فرمایا ہے۔

استاذِ محترم فرماتے ہیں کہ مناسب جگہ اِس مسئلہ کی یہی ہے، اس لئے مصنفؒ نے یہاں بیان فرمایا ہے، رہا ثقات کا الفاظِ متن میں کمی بیشی کا اختلاف تو وہ مستقل مضمون ہے، چوں کہ وہ اختلافِ روایات کی صورتوں میں سے ایک صورت ہے؛ اس لئے مصنفؒ نے اس کی جانب اس تفریع کے آخر میں اشارہ فرما دیا ہے۔

تشریح: اس تفریع میں مصنف رحمہ اللہ سند کی کمی بیشی میں اختلاف رواۃ کا حکم تفصیل سے بیان فرما رہے ہیں، سند میں زیادتی وکمی کا اختلاف دو طریقوں سے ہوتا ہے:

(۱) وصل وارسال کا اختلاف۔ (۲) رفع ووقف کا اختلاف۔

ان دونوں کے سلسلے میں علماء کے درمیان اختلاف بالکل یکساں ہے، اور تقریباً چار اقوال اس سلسلے میں محدثین نے ذکر فرمائے ہیں، اور مصنف رحمہ اللہ نے ان سب کو بیان فرما دیا ہے، اگر چہ رفع ووقف کے سلسلہ میں اس سے زیادہ اقوال ہیں؛ مگر انھیں یہاں ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

''**الحديث الذي رواه بعض الثقات مرسلاً إلخ**'': حافظ ابن صلاحؒ نے ''**بعض الثقات مرسلا وبعضهم متصلًا**'' سے اس بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ وصل وارسال یا رفع ووقف کا یہ اختلاف متعدد رُواۃ میں آپس میں ہے اور اسی سلسلے میں محدثین کی چار قسم کی آراء ہیں؛ لیکن اگر اختلاف ایک ہی راوی کے وصل وارسال کا ہو تو اس کا حکم ''ویلتحق بهٰذا'' کے عنوان سے بیان فرما رہے ہیں، جو اس تفریع کے بالکل آخری جزء کی تشریح میں آئے گا۔

وصل وارسال میں ثقات کے باہمی اختلاف کی مثال حافظ ابن صلاحؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ ایک طرف اسرائیل بن یونس وغیرہ ہیں اور دوسری طرف ثوری اور شعبہ ہیں اوّل الذکر جماعت نے متصلًا جب کہ ثانی الذکر نے مرسلًا نقل کیا ہے، سوال یہ ہے کہ کس کو ترجیح دی جائے؟ اس سلسلہ میں مصنفؒ نے چار آراء نقل فرمائی ہیں۔

پہلا قول: خطیب بغدادیؒ نے اکثر محدثین کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ حکم مرسَل کے لیے ہوگا یعنی وصل و

ارسال یا رفع ووقف میں ارسال اور وقف کو بہر صورت راجح قرار دیا جائے گا۔(الكفاية ص ٥٨٠)

علامہ سخاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ارسال ووقف کو ترجیح دینا اس وجہ سے ہے کہ ارسال درحقیقت ایک قسم کی جرح ہے؛ کیونکہ حدیث کے مرسل ہونے کی صورت میں اس سے احتجاج واستدلال متاثر ہوتا ہے، اسی طرح موقوف ہونے کی صورت میں بھی وہ غیر نبی کا کلام ٹھہرتا ہے، جس طرح کہ راوی مجروح ہوتا ہے تو اس کی روایت کی مقبولیت متاثر ہوتی ہے، اور قاعدہ مسلم ہے کہ جب جرح وتعدیل میں اختلاف ہو تو جرح مقدم کی جاتی ہے، اسی طرح یہاں بھی وصل کے بالمقابل ارسال اور رفع کے بالمقابل وقف کو ترجیح حاصل ہوگی۔ (فتح المغيث ١/ ١٩٠، منحة المغيث ٢٦٢)

دوسرا قول: ''الحكم للأكثر'': فرماتے ہیں کہ حکم اکثریت کے مطابق ہوگا، اگر اکثر رُوات ارسال کریں تو روایت مرسل اور اگر اکثر متصلاً نقل کریں تو روایت متصل قرار پائے گی، حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں: **العدد الكثير أولى بالحفظ من الواحد**. یعنی حفظ ویادداشت میں عدد کثیر اکیلے شخص کے بالمقابل زیادہ بہتر ہے (الرسالة ص ٣٨٥)۔ امام حاکم فرماتے ہیں کہ حکم اکثریت کے مطابق اس لیے ہوگا کہ اکثریت سے خطا نسیان کا صدور نسبتاً بعید ہوتا ہے۔(المدخل إلى كتاب الإكليل ص ٤٧)

تیسرا قول: الحكم للاحفظ: بعض محدثین فرماتے ہیں کہ فیصلہ اس راوی کے حق میں ہوگا جو حفظ واتقان میں سب سے بڑھا ہوا ہو، لہٰذا اگر ایک جماعت حدیث کو متصلاً نقل کرے اور احفظ واضبط راوی اس کو مرسلاً نقل کرے تو روایت مرسل ہی قرار پائے گی۔ احفظ کے موافق حکم لگانے کی مثال یہ ہے کہ یحییٰ بن سعید القطان سے کہا گیا کہ حضرت سفیان ثوری اگرچہ حافظ وضابط اور امام ہیں؛ مگر چار محدثین ان کی مخالفت کرتے ہیں، تو حضرت یحییٰ قطان نے معلوم کیا کہ وہ چار لوگ کون ہیں، بتایا گیا کہ زائدہ، ابوالاحوص، اسرائیل اور شریک، تو یحییٰ بن سعید نے فرمایا کہ اگر ان جیسے چار ہزار بھی سفیان کی مخالفت کریں تو ان پر کوئی فرق نہیں پڑتا، سفیان ان سب سے اثبت ہیں اور اثبت ہی رہیں گے۔ (المحدث الفاصل ص ٣٢٤، النكت ٢/ ٢٤٩، ودراسة تطبيق الأمثلة ص٥٣)

چوتھا قول: الحكم لمن أسنده : فرماتے ہیں کہ فیصلہ موصولاً روایت کرنے والے کے مطابق ہوگا جب کہ وہ حافظ وعادل ہو، خواہ اس کی مخالفت کرنے والا حفظ واتقان میں اس کے مثل ہو یا اس سے ادنیٰ یا اعلیٰ۔

اور واصل کے حق میں فیصلہ اس لیے ہوگا کہ:

(الف) یہ ثقہ کی زیادتی ہے اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔

(ب) چوں کہ یہ شخص ثقہ ہے، اگر یہ اکیلا کوئی حدیث روایت کرتا تو بلا شبہہ قبول کی جاتی، اسی طرح اگر حدیث کی سند یا متن میں کوئی زیادتی بیان کرے تو وہ بھی مقبول ہونی چاہئے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے وہ بات اِس پر ظاہر ہوئی ہو اور دوسروں سے مخفی رہ گئی ہو۔ (دراسة تطبيق الأمثلة ص ٤٥)

نیز جیسا کہ حافظ ابن صلاحؒ اس تفریع کے آخر میں فرمارہے ہیں کہ واصل ورافع ایک زیادتی کا اثبات کررہے ہیں ،اوران کے مخالفین اس کی نفی نہیں کررہے ہیں، اگر بالفرض ان کی روایت نفی کے مرادف ہوتب بھی نافی پر مثبِت کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں کہ یہ مسلک فقہاء اوراُصولیین کا ہے، بلکہ علامہ نوویؒ نے تواس کو اکثر محققین ومحدثین اورفقہاء واصولیین سب کا مسلک قرار دیا ہے۔ (مقدمة النووى لشرح مسلم ٣٢، النكت الوفية ١/ ٤٢٩)

لیکن جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے حوالے سے یہ بات آئے گی کہ حضرات محدثین کا مذہب اس طرح مطلقًا ثقہ کی زیادتی قبول کیے جانے کا نہیں ہے، بل کہ اس میں تفصیل ہے۔

"وسُئل البخاري عن حديث "لا نكاح إلا بولي" المذكور إلخ" : حافظ ابن صلاحؒ نے اس مثال کو پیش کرکے امام بخاری رحمہ اللہ کا جواب نقل فرمایا اور یہ ظاہر فرمانے کی کوشش کی کہ حضرات محدثین کا مذہب بھی ثقہ کی زیادتی کا مطلقا قبول کرنا ہے، بایں طور کہ امام بخاری نے اسرائیل بن یونس عن ابی اسحاق کی سند سے مروی متصل روایت کوراجح قرار دیا ہے، جبکہ شعبہ اور سفیان ثوری کی سند سے آئی ہوئی مرسل روایت کو مرجوح قرار دیا ہے، تو گویا امام بخاری رحمہ اللہ کا مذہب: وصل وارسال اور رفع ووقف میں تعارض کے وقت وصل اور رفع کوراجح قرار دینا ہے۔

مذاہب کی تنقیح

حافظ ابن حجر اور حافظ بقاعی رحمہما اللہ کا کہنا یہ ہے کہ اس جگہ خطیب اور مصنف سے محدثین اور فقہاء کے مذاہب کے بیان کرنے میں تخلیط ہوگئی ہے، فقہاء واصولیین کے یہاں بھی علی الاطلاق وصل ورفع کو ترجیح حاصل نہیں، اسی طرح محدثین کے نزدیک بھی علی الاطلاق ارسال ووقف کو رجحان حاصل نہیں، بل کہ ہر ایک کے نزدیک تفصیل ہے، دراصل جو اختلاف چار اقوال کی صورتوں میں بیان ہوا ہے، وہ اس صورت میں ہے جب کہ ترجیح ظاہر نہ ہو؛ لیکن اگر ترجیح موجود

ہوتو قرائن کی بنیاد پر جوصورت بھی صحیح ہوگی اسی کوقبول کیا جائے گا،لہٰذا کبھی مرسل راجح ہوگی اور کبھی متصل،کبھی اکثر کی روایت اور کبھی احفظ کی روایت راجح ہوگی۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ متقدمین محدثین عبدالرحمٰن بن مہدی، یحییٰ القطان، امام احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، علی ابن المدینی، امام بخاری، امام ابوزرعہ رازی، امام نسائی، ابوحاتم اورامام دارقطنی وغیرہ کا مسلک قرائن کی بنیاد پر ہی روایت کوترجیح دینے کا ہے۔

اسی طرح فقہاء واصولیین میں سے امام فخر الدین رازی، ابن الابیاری شارح ''البرہان'' ہیں،جنھوں نے اس بات کی صراحت فرمائی ہے، بل کہ فقیہ ابن السمعانی تو فرماتے ہیں کہ جب ناقصا (مرسلًا یا موقوفا) روایت کرنے والا مغفل نہ ہو، یا قرائن اس کی صحت کے متقاضی ہوں، یا کثیر لوگ اسی طرح روایت کررہے ہوں جب کہ سب کے سماع کی مجلس ایک ہی ہوتو سچی بات یہ ہے کہ زیادتی کے ساتھ روایت کرنے والے کی حدیث قبول نہ کی جائے۔(النکت علی ابن الصلاح ٢/٨٥، نزهةالنظر٨٣، فتح المغيث١٩٣، النكت الوفية ١/ ٤٢٦)

اس سلسلے میں علامہ صنعانی نے توضیح الافکار میں بہت تفصیلی بحث فرمائی ہے،اختصار کے پیش نظر تنقیح الانظار متن توضیح الافکار کی عبارت ذکر کی جاتی ہے۔

" قلت: وعندي أن الحكم فى هٰذا لايستمر بل يختلف باختلاف قرائن الاحوال، وهو موضع اجتهاد، فإن غلب على الظن وهَم الثقة في الرفع والوصل بمخالفة الأكثرين من الحفاظ الذين سمعوا لحديث معه من شيخه فى موقفٍ واحدٍ ونحو ذلك من القرائن، فان الرفع والوصل حينئذ مرجوحان، والحكم بهما حكم بالمرجوح وهو خلاف المعقول والمنقول .... وأما إذا رواه ثقتان على سواء أوقريب من السواء فالحكم لمن زاد وكذلك إذا كان أحدهما مثبتا والآخر نافيا مع تساويها اوتقاربهما فالحكم للمثبت وبين ذلك مراتب فى القوة والضعف لايمكن حصرها، بل ينظر الناظر فى كل ماوقع فيه هٰذا التعارض ويعمل بحسب قوة ظنه. (توضيح الأفكار ١/ ٣١٤)

مذکورہ مثال میں وصل کوترجیح کیوں؟

مذکورہ مثال میں حضرات فقہاء کی طرح حضرات محدثین نے بھی وصل کوراجح قرار دیا ہے،جس کی وجہ سے مصنف

رحمہ اللہ نے یہ تاثر دینے کی کوشش فرمائی ہے کہ فقہاء، واصولیین اور حضرات محدثین سبھی کے نزدیک ثقہ راوی کی زیادتی مطلقاً قبول ہوتی ہے، اور ثقات کے درمیان وصل وارسال میں اختلاف کے وقت وصل کو راجح قرار دیا جائے گا، تو اس سلسلہ میں حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے تفصیل سے یہ واضح فرمایا کہ اصل مذہب تو ان حضرات کا یہی ہے کہ قرائن ومرجحات کی پابندی کی جائے گی، موقع پر دلائل وقرائن کا جیسا تقاضا ہوگا ویسا کیا جائے گا، زیر نظر مثال میں امام بخاری رحمہ اللہ نے بیشک وصل کو راجح قرار دیا ہے، اس وجہ سے نہیں کہ ان کے نزدیک علی الاطلاق وصل کو رجحان حاصل ہے، بل کہ اس لئے کہ یہاں قرائن کا تقاضا ہی وصل کی ترجیح تھا، اسی لئے وصل کو راجح قرار دیا، قرائن حسب ذیل ہیں:

پہلا قرینہ: یہ ہے کہ یونس بن ابی اسحاق، اور ان کے دونوں بیٹے اسرائیل اور عیسیٰ یہ لوگ ابو اسحاق کے گھر والے ہیں، اور یہ تمام لوگ ابو اسحاق سے اس روایت کو متصلاً نقل کرتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ گھر والے گھر کی بات دیگر لوگوں کے مقابل زیادہ جانتے ہیں نیز اسرائیل اپنے دادا کی روایتوں کے متعلق ان کے تلامذہ میں سب سے اثبت مانے گئے ہیں۔

دوسرا قرینہ: اس روایت کو، ابو عوانہ، شریک، زہیر بن معاویہ اور پورے دس شاگردانِ ابو اسحاق نے ان سے متصلاً ہی روایت کیا ہے، جب کہ ان کے سماع کی مجلسیں بھی الگ الگ ہیں۔

تیسرا قرینہ: امام شعبہ اور سفیان ثوری اگر چہ حفظ وضبط کے پہاڑ ہیں، وہ اس روایت کو ابو اسحاق سے مرسلاً نقل کرتے ہیں؛ مگر دونوں نے ایک ساتھ اس روایت کو ایک مجلس میں سنا ہے، جیسا کہ ترمذی کی روایت (رقم ۱۱۰۲) اس پر صریح دلیل ہے۔

چوتھا قرینہ: امام شعبہ اور سفیان ثوری کے مقابل متعدد رُواۃ ہیں اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں ''**العدد الكثير أولى بالحفظ من الواحد**'' اس لئے ہوسکتا ہے کہ ان دونوں بڑوں کو کوئی وہم ہوگیا ہو۔

معلوم ہوا کہ امام بخاری کا اس روایت میں وصل کو ترجیح دینا یہ صرف قرائن کی بنیاد پر ہے ایسا نہیں ہے کہ انہوں نے ارسال کے مقابل اتصال کو بہر صورت ترجیح دینا بطور مذہب کے اختیار فرمالیا ہے؛ کیونکہ ایسی بھی مثالیں ہیں کہ امام بخاری نے ارسال کو ترجیح دی اور اتصال والی روایت کو چھوڑ دیا ہے؛ کیونکہ وہاں قرائن ارسال کے ساتھ ہیں، اس کی

تفصیل دیکھنی ہوتو ملاحظہ فرمائیں حافظ ابن حجر کی ''النکت علی کتاب ابن الصلاح''۸۶/۲ تا ۹۰۔

تنبیہ: اس ضمن میں مصنف رحمہ اللہ نے ایک اہم بات پر تنبیہ فرمائی ہے جس کی وضاحت ضروری ہے، وہ یہ کہ جب اکثر یا احفظ یا کسی بھی وجہ سے وصل وارسال میں سے کسی ایک پہلو کو رجحان حاصل ہوگیا؛ تو اس کا یہ مطلب ہر گز نہیں کہ دوسرے پہلو کو روایت کرنے والا شخص ساقط الاعتبار ہوگیا، بل کہ اس کا فی الجملہ بھرم باقی رہے گا، چنانچہ فرماتے ہیں:

''**ثم لايقدح ذلك في عدالة من وصله إلخ**'': جب یہ معلوم ہوگیا کہ حکم اکثر یا احفظ کے مطابق ہوگا تو سوال یہ ہے کہ کیا راوی کے حق میں اکثر اور احفظ کی مخالفت نقصان دہ ثابت ہوگی یا نہیں، تو فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں دو قول ہیں بعض کہتے ہیں کہ روایت کو رد کئے جانے کی طرح اس کی عدالت پر بھی نشان آئے گا۔

جبکہ محدثین کی ایک جماعت کا کہنا ہے کہ اس کی عدالت پر اس مخالفت سے کوئی فرق نہیں پڑے گا؛ کیونکہ یہ ثقہ ہے۔ اور ممکن ہے کہ وہم اس کے مقابل احفظ سے ہوا ہو، لہٰذا مطلقاً اس کی عدالت پر اس مخالفت سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔(النكت الوفية ص ۴۳۰)

اور خطیب بغدادی نے اسی کو صحیح اور راجح مذہب قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں: **ارسال الراوی للحديث ليس بجرح لمن وصله ولاتكذيب له.** (الكفاية ص ۵۸۱، توضيح الافكار ۳۱۱/۱)

سوال: یہ کیسے ممکن ہے کہ راوی کی حدیث جب مردود ہوگئی اور اس کی غلطی آشکارا ہوگئی، پھر بھی اس کی اہلیت سالم وباقی رہے؛ کیونکہ جب راوی کی حدیث رد کردی گئی تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہماً اس نے غلطی کی ہے، یا دانستہ طور پر، پہلی صورت میں اس کا ضبط مختل ہے، اور دوسری صورت میں اس کی عدالت پر حرف آتا ہے۔

جواب: علّامہ سخاوی فرماتے ہیں کہ حدیث کو رد کرنا تو احتیاط کی بنیاد پر تھا، اور اس کی اہلیت کا سالم رہنا اس بنیاد پر ہے کہ یہاں اس ثقہ کی روایت کے صواب ہونے اور احفظ سے وہم ونسیان کے صدور کا امکان موجود ہے، بالفرض اس سے غلطی ہوئی بھی ہو تب بھی وہ مجروح نہ ہوگا، ورنہ تو کوئی بھی راوی قابل قبول نہ رہے گا، کیوں کہ اس طرح کی غلطی سے کوئی انسان محفوظ نہیں، الا یہ کہ اس طرح کی اخطاء بکثرت ہوں اور خطا ونسیان وصف لازمی بن جائے تو اور بات ہے۔(فتح المغيث ص ۱۹۴)

وَيَلْتَحِقُ بِهٰذَا مَا إِذَا كَانَ الَّذِي وَصَلَهُ هُوَ الَّذِى أَرْسَلَهُ، وَصَلَهُ فِي وَقْتٍ وَأَرْسَلَهُ فِي وَقْتٍ. وَهٰكَذَا إِذَا رَفَعَ بَعْضُهُمُ الْحَدِيثَ إلى النَّبِيِّ – صلى اللهُ عليه وسَلَّمَ – وَوَقَفَهُ بَعْضُهُمْ عَلَى الصَّحَابِيِّ، أَوْ رَفَعَهُ وَاحِدٌ فِي وَقْتٍ وَوَقَفَهُ هُوَ أَيْضًا فِي وَقْتٍ آخَرَ، فَالْحُكْمُ عَلَى الأَصَحِّ فِي كُلِّ ذٰلِكَ لِمَا زَادَهُ الثِّقَةُ مِنَ الْوَصْلِ وَالرَّفْعِ؛ لِأَنَّهُ مُثْبِتٌ وَغَيْرُهُ سَاكِتٌ، وَلَوْ كَانَ نَافِيًا فَالْمُثْبِتُ مُقَدَّمٌ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ عَلِمَ مَا خَفِيَ عَلَيْهِ.

وَلِهٰذَا الْفَصْلِ تَعَلُّقٌ بِفَصْلِ زِيَادَةِ الثِّقَةِ فِي الْحَدِيثِ، وَسَيَأْتِي إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالَى، وَهُوَ أَعْلَمُ.

ترجمہ: اوراسی بحث سے ملحق ہے وہ صورت جب کہ مرسلاً بیان کرنے والا شخص ہی موصولاً بیان کرنے والا بھی ہو، جس نے ایک وقت تو موصولاً بیان کیا ہواور دوسرے وقت مرسلاً، اسی طرح جب کہ بعض رُوات حدیث کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً بیان کریں اور بعض رُوات اس کو صحابی پر موقوف کردیں، یا ایک وقت میں کوئی شخص مرفوعاً بیان کرے اور دوسرے وقت وہی اس کو موقوفاً بیان کرے، تو صحیح قول کے مطابق ان سب صورتوں میں حکم اس وصل ورفع کے حق میں ہوگا جس کو ثقہ نے اضافہ کیا ہے؛ اس لیے کہ واصل اور رافع مثبت ہیں، اوراس کا غیر اس زیادتی سے ساکت ہے، اوراگر وہ نافی ہوتا تب بھی مُثبت اس پر مقدم ہوتا؛ اس لیے کہ اس نے وہ بات جان لی ہے جو اس کے غیر پر پوشیدہ رہ گئی ہے۔

اوراس فصل کا ایک رشتہ متنِ حدیث میں ثقہ کی زیادتی کی فصل سے بھی ہے، اوراس کا بیان عنقریب آئے گا اِن شاء اللہ تعالیٰ اوراللہ ہی زیادہ جاننے والے ہیں۔

تشریح: حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں کہ ماسبق میں جس طرح واصل ومرسل میں واصل کی روایت راجح قرار پائی تھی جب کہ یہ اختلاف ایک جماعت کا دوسری جماعت کے ساتھ تھا، اسی طرح اگر یہ اختلاف ایک ہی راوی کی طرف سے ہو بایں طور کہ کبھی وہ مرسلاً نقل کرتا ہے اور کبھی موصولاً تو فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی ترجیح موصولاً ذکر کردہ روایت ہی کو ہوگی، اسی طرح رفع ووقف کے اختلاف میں ترجیح رفع ہی کو ہوگی، کیونکہ ان تمام صورتوں میں یعنی وصل اور رفع میں زیادتی ثقات کا تحقق ہے اور مرسل یا موقوف بیان کرنے والا اس زیادتی کے تعلق سے خاموش ہے، لہٰذا یہ زیادتی مقبول ہوگی۔

اوراگر وہ ساکت وخاموش نہ مانا جائے؛ بلکہ اس مرسل کو نافی مان لیا جائے تب بھی وہ مقدم نہ ہوگی؛ بلکہ موصول ہی کو مقدم کیا جائے گا؛ کیوں کہ موصولاً نقل کرنے والا علم کی زیادتی کے ساتھ نقل کررہا ہے جو قبولیت کی دلیل ہے۔

البتہ حافظ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں شخص واحد کی جانب سے پائے جانے والے اختلاف کی صورت میں حضرات اصولیین کا موقف یہ ہے کہ اعتبار اس پہلو کا ہوگا جو اس کی جانب سے بکثرت وقوع پذیر ہوتا ہو، پس اگر اس کا مرفوعًا بیان کرنا یا موصولاً بیان زیادہ ہو تو اس کو مرفوع اور موصول مانا جائے گا، اور اگر مرسلا یا موقوفا روایت کرنا زیادہ ہو تو اسے مرسل یا موقوف مانا جائے گا۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بعض اصولین مثلا امام رازی کا قول ہے، جب کہ دیگر بعض حضرات مطلقًا قبول کرنے کا رجحان رکھتے ہیں، جب کہ رفع ووقف میں اختلاف کی صورت میں بعض حضرات نے یہ تطبیق دی ہے کہ وقف کو راوی کا فتویٰ مانا جائے گا اور رفع کو اس کی روایت قرار دیا جائے گا، بشرطے کہ یہ اختلاف ایسی حدیث میں ہو جو باب احکام سے ہو۔ (التقييد والايضاح ۷۹، النكت للحافظ ۲/ ۹۰، دراسة تطبيق الأمثلة ص ٦٢)

ابن عبدالہادی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ تمام تر اختلافات اس وقت ہیں کہ جب کہ سند ایک ہو؛ لیکن اگر سندیں ایک سے زائد ہوں تو پھر ایک سند کے رُوات کا اس کو موقوفاً یا مرسلاً نقل کرنا دوسری سند میں مؤثر نہ ہوگا۔

(فتح المغيث ۱/ ۱۹۵، مبادئ علم الحديث وأصوله ص ۱۲۱)

❁❁❁❁❁❁

النوع الثاني عشر:

معرفة التدليس وحكم المدلس

بارہویں نوع تدلیس کی معرفت اور مدلِّس کے حکم کی معرفت کے بیان میں

التَّدْلِيسُ قِسْمَان: أَحَدُهُمَا : تَدْلِيسُ الإِسْنَادِ، وَهُوَ أَنْ يَرْوِيَ عَمَّنْ لَقِيَهُ مَا لَمْ يَسْمَعْ مِنْهُ، مُوهِمًا أَنَّهُ سَمِعَهُ مِنْهُ، أَوْ عَمَّنْ عَاصَرَهُ وَلَمْ يَلْقَهُ مُوهِمًا أَنَّهُ قَدْ لَقِيَهُ وَسَمِعَهُ مِنْهُ، ثُمَّ قَدْ يَكُونُ بَيْنَهُمَا وَاحِدٌ وَقَدْ يَكُونُ أَكْثَرُ . وَمِنْ شَأْنِهِ أَنْ لَا يَقُولَ فِي ذَلِكَ ''أَخْبَرَنَا فُلَانٌ''، وَلَا ''حَدَّثَنَا'' وَمَا أَشْبَهَهُمَا، وَإِنَّمَا يَقُولُ : ''قَالَ فُلَانٌ'' أَوْ ''عَنْ فُلَانٍ''، وَنَحْوَ ذَلِكَ .

مِثَالُ ذَلِكَ: مَا رُوِّينَا عَنْ عَلِيِّ بْنِ خَشْرَمٍ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ ابْنِ عُيَيْنَةَ، فَقَالَ: الزُّهْرِيُّ، فَقِيلَ لَهُ: حَدَّثَكُمُ الزُّهْرِيُّ؟ فَسَكَتَ، ثُمَّ قَالَ: الزُّهْرِيُّ ، فَقِيلَ لَهُ: سَمِعْتَهُ مِنَ الزُّهْرِيِّ؟ فَقَالَ: لَا، لَمْ أَسْمَعْهُ مِنَ الزُّهْرِيِّ ، وَلَا مِمَّنْ سَمِعَهُ مِنَ الزُّهْرِيِّ، حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ.

ترجمہ: تدلیس کی دو قسمیں ہیں، ان میں سے ایک تدلیس الاسناد ہے اور وہ یہ ہے کہ (راوی) روایت کرے اس شخص سے جس سے اس کو ملاقات حاصل ہو ایسی حدیث جو اس نے اس سے نہیں سنی ہے، یہ وہم پیدا کرتے ہوئے (روایت کرے) کہ اس نے اس کو اس سے سنا ہے، یا (روایت کرے) اس شخص سے جو اس کا معاصر ہے مگر اس سے ملاقات نہیں ہوئی ہے؛ اس بات کا وہم پیدا کرتے ہوئے کہ اس کی اس سے ملاقات ہے اور اس نے اس حدیث کو اس سے سنا ہے۔ پھر کبھی تو دونوں کے درمیان ایک ہی راوی (ساقط) ہوتا ہے اور کبھی ایک سے زیادہ۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ وہ بیان کرتے ہوئے ''أخبرنا فلان'' نہ کہے، اور نہ ہی ''حدثنا'' اور ان جیسے صریح الفاظِ سماع نہ کہے، بل کہ صرف ''قال فلان'' یا ''عن فلان''، جیسے محتملِ سماع الفاظ کہے۔

اس کی مثال وہ حدیث ہے جو ہم سے روایت کی گئی ہے علی بن خشرم کے حوالے سے کہ وہ کہتے ہیں کہ ہم ابن عیینہ کے پاس تھے، تو انہوں نے کہا: ''الزهري'' تو ان سے پوچھا گیا کہ کیا زہری نے آپ سے بیان کیا ہے؟ تو وہ خاموش

رہے، پھر کہا: ”الزهري“ توان سے پوچھا گیا کہ کیا آپ نے اس کو زہری سے سنا ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ نہیں، نہ تو میں نے اس کو زہری سے سنا ہے اور نہ ہی اس شخص سے کہ جس نے اس کو زہری سے سنا ہے، مجھ سے تو بیان کیا ہے عبدالرزاق نے، انھوں نے معمر سے سنا، اور انھوں نے زہری سے۔

تشریح: تدلیس ”دَلَسٌ“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں اندھیرے اجالے کا آمیزہ اور دھندلا پن، لغت کے اعتبار سے تدلیس کہتے ہیں **كتمان عيب السلعة عن المشترى**، کو، یعنی خریدار سے سامان کے عیب کو چھپانا، اور اصطلاحی تدلیس جس کا بیان آگے آرہا ہے اس کی حقیقت میں بھی عیب کو چھپانا پایا جاتا ہے، اس لئے اس کو بھی تدلیس سے موسوم کیا گیا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے پہلے تدلیس کی قسمیں بیان فرمائیں، پھر ہر قسم کی الگ الگ تعریف کی، اگر چہ یہ تقسیم بھی ادھوری ہے، تدلیس کی جملہ اقسام کو ذکر نہیں فرمایا، مناسب ہوتا اگر کوئی جامع تعریف کر دیتے جو تدلیس کی جملہ اقسام کو شامل ہوتی۔

تدلیس کی جامع تعریف: مولانا ابواللیث خیر آبادی نے ایک جامع تعریف ان الفاظ میں بیان کی ہے: ”**هو إخفاء الراوي عيبًا في السند، وتحسينه لظاهره**“، اسی کے قریب دکتور طحان نے بھی بایں الفاظ تعریف کی ہے: ”**هو إخفاء عيب في الإسناد وتحسين لظاهره**“. یعنی سند میں پائے جانے والے کسی عیب کو چھپاتے ہوئے اس کو خوبصورت بنا کر پیش کرنا تدلیس کہلاتا ہے۔

یہ تعریفات تدلیس کی جملہ صورتوں کو شامل ہیں خواہ ان میں واقعتاً کوئی راوی محذوف کیا جائے یا نہ کیا جائے (علوم الحديث أصيلها ومعاصرها ص ۱۸۳، و تيسير مصطلح الحديث ۹۶)

”**التدليس قسمان: أحدهما تدليس الإسناد إلخ**“ تدلیس کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں:

(۱) تدلیس الاسناد جس میں کوئی راوی حذف کر دیا جاتا ہے۔

(۲) تدلیس الشیوخ جس میں راوی کو حذف تو نہیں کیا جاتا مگر اس کو چھپانے کی کوشش ہوتی ہے۔

پھر تدلیس الاسناد کی چار صورتیں ہوتی ہیں: (۱) تدلیس الإسقاط یا تدلیس عادی۔ (۲) تدلیس القطع۔ (۳) تدلیس التسویہ۔ (۴) تدلیس العطف۔

حافظ ابن صلاح علیہ الرحمہ نے تدلیس کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں، ایک تدلیس الاسناد اور دوسری تدلیس الشیوخ، اس عبارت میں تدلیس الاسناد کا بیان ہے۔

۱ - تدليس الإسقاط يا تدليس عادي: مصنفؒ نے تدلیس الاسناد کی جس صورت کی تعریف ذکر فرمائی ہے، وہ تدلیس کی عام صورت ہے، جس کو استاذِ محترم نے ”تدلیس عادی“ سے تعبیر کیا ہے، اور بعض حضرات جیسے ابن الأبیاری وغیرہ نے اس کو ” **تدليس الإسقاط** “ کا نام دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ راوی ایسے شخص سے جس سے کہ اس کو سماع ولقاء حاصل ہو ایسی حدیث روایت کرے جو اس نے اس سے براہ راست نہ سنی ہو بل کہ کسی واسطہ سے سنی ہو، اور واسطہ کو حذف کر کے روایت کی تعبیر ایسی اختیار کرے جو سماع وغیر سماع دونوں معنوں کا احتمال رکھے۔

مثال: ابوعوانہ نے ”**الأعمش عن ابراهيم التيمى عن أبيه عن أبي ذر رضي الله عنه**“ کی سند سے نقل فرمایا کہ آں حضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”**قال فلان فى النار يا حنان يا منان!**“ ابوعوانہ کہتے ہیں کہ میں نے امام اعمش سے معلوم کیا کہ آپ نے یہ روایت ابراہیم تیمی سے سنی ہے؟ تو فرمانے لگے کہ نہیں، پھر فرمایا، ”**حدثني به حكيم بن جبير عنه**“. تو دیکھئے کہ امام اعمش نے حکم بن جبیر کو حذف کر کے ان کے شیخ (جو اعمش کے بھی شیخ ہیں) سے براہِ راست محتمل سماع لفظ سے روایت کر دیا جو تدلیس کی عادی شکل ہے۔ (دراسة تطبيق الأمثله ٦٨ ،منهج النقد للدكتور نور الدين عتر ص ٣٨١)

تدلیس کی کچھ خاص انواع ہیں جو الگ الگ ناموں سے جانی جاتی ہیں، بغرض افادہ پیش خدمت ہیں:

۲ - تدليس القطع: مصنف رحمہ اللہ نے تدلیس کی جو مثال پیش کی ہے اس کو حافظ ابن حجر اور حافظ سیوطی وغیرہ نے ایک مستقل نام سے موسوم کیا ہے، اور وہ ہے تدلیس القطع، جس میں راوی اپنے شیخ یا بسا اوقات شیخ الشیخ (جو بھی واسطہ ہو) کو حذف کرنے کے ساتھ صیغۂ روایت کو بھی حذف کر دیتا ہے، نہ تو صریح سماع کا لفظ بولتا ہے اور نہ ہی محتمل سماع لفظ، چنانچہ تدلیس القطع کی تعریف بایں الفاظ کی جا سکتی ہے: ”**هو أن يقطع اتصال أداة الرواية بالراوي**“ کہ مدلس ذریعۂ روایت (صیغۂ سماع یا محتمل سماع) کے اتصال کو اصل راوی سے کاٹ دے۔

چنانچہ مذکورہ مثال میں ابن عیینہ نے چھوٹتے ہی ”الزہري“ کا لفظ فرمایا، سب کو معلوم ہے کہ ابن عیینہ زہری کے

جلیل القدر اور حاضر باش شاگرد ہیں، اس لئے کسی کو حذف کا شبہہ بھی نہ ہونا چاہئے، لیکن جب بعض لوگوں کو یہ بات کھٹکی کہ آخر ابن عیینہ نے متداول تعبیرات چھوڑ کر براہ راست شیخ کا نام کیوں لیا؟ کوئی تو وجہ ہوگی؟ چنانچہ بار بار کے استفسار پر فرمایا کہ میں نے یہ حدیث نہ تو زہری سے سنی ہے اور نہ ہی اس شخص سے جس نے کہ زہری سے اسے سنی ہے، بل کہ مجھ کو تو بیان کیا عبدالرزاق نے، انھوں نے نقل کیا معمر سے، اور انھوں نے زہری سے روایت کیا ہے، گویا یہ عادی تدلیس کے ساتھ ساتھ تدلیس قطع بھی ہے۔(تدريب الراوي)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تدلیس القطع کی ایک اور صورت اور مثال یوں پیش فرمائی ہے: "أخرج ابن عدي في الكامل بإسناده عن عمر بن عبيد الطنافسي أنه كان يقول: حدثنا، ثم يسكت ينوي القطع، ثم يقول: هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها" کہ عمر بن عبید طنافسی "حدثنا" کہہ کر خاموش ہو جاتے، پھر وقفہ کے بعد ہشام بن عروۃ عن أبیہ کی سند سے حدیث بیان کرتے تھے، اور اس وقفہ میں اس شخص کی نیت کر لیتے تھے جس سے براہ راست انہوں نے یہ حدیث سنی ہوتی تھی۔(النكت ۲/ ۹۸، وطبقات المدلسين في ترجمة عطية بن سعد)

۳ - **تدليس العطف**: هو أن يروي المحدث عن شيخين من شيوخه ما سمعاه من شيخ اشتركا فيه، ويكون قد سمع من أحدهما دون الآخر فيصرح عن الأول بالسماع، ويعطف الثاني عليه، فيوهم أنه حدث عنه بالسماع أيضًا.

تدلیس عطف یہ ہے کہ راوی دو ایسے شیوخ سے کوئی حدیث روایت کرے جنھوں نے وہ حدیث ایک ہی شیخ سے سن کر روایت کی ہے، مگر اِس راوی نے اُن دونوں شیوخ میں سے ایک سے تو بلا واسطہ سنی ہے اور دوسرے سے بالواسطہ، چنانچہ حدثنا اور سمعتُ کی تعبیر استعمال کر کے اس شیخ کا نام لے جس سے براہ راست سنی ہے اور دوسرا شیخ کہ جس سے بالواسطہ لیا ہے اس کو پہلے شیخ پر عطف کر دے، جس سے یہ وہم پیدا ہو کہ اس نے دونوں سے براہ راست حدیث سنی ہے، حالاں کہ صرف پہلے شیخ سے اس نے سنی تھی دوسرے سے نہیں۔

مثال: امام حاکم نے "معرفة علوم الحديث" میں یہ قصہ تعلیقاً ذکر کیا ہے کہ ایک مرتبہ ہشیم کے شاگردوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ آج استاذِ محترم سے کوئی بھی ایسی روایت نہیں لیں گے جس میں وہ تدلیس کریں، انھوں نے اس کو محسوس کر لیا، چنانچہ فرمانے لگے: "حدثنا حُصين ومغيرة عن إبراهيم"، اور اس طرح متعدد احادیث بیان کر

ڈالیں، پھر جب فارغ ہوئے تو شاگردوں سے پوچھا؟ کیا میں نے آج تمہارے سامنے کسی حدیث میں تدلیس کی ہے؟ شاگردوں نے کہا: نہیں حضرت، تو ہشیم نے کہا کہ میں نے مغیرہ سے ان احادیث سے ایک بھی حدیث نہیں سنی ہے جو میں بیان کی، بل کہ سنی تو صرف حصین سے اور مغیرہ سے بالواسطہ سنی تھی جس کو حصین پر عطف کر کے تدلیس کر دیا اور تم نے سمجھا کہ میں نے مغیرہ سے بھی یہ حدیثیں سنی ہیں۔ (نكت الحافظ ۲/۹۸، علوم الحديث للحاكم ۱۰۵، تدريب ۱/۱۱۸)

٤ - تدليس التسوية : ''هو أن يروي المدلس حديثًا عن ضعيف بين ثقتين لقي أحدهما الآخر، فيُسقِط الضعيف، ويجعل بين الثقتين عبارة موهمةً للسماع ''.

یعنی مدلس خود اپنے شیخ سے تو تدلیس نہ کرے، بل کہ اوپر کی سند میں دو ایسے ثقہ راویوں کے درمیان سے کسی ضعیف راوی کو حذف کر دے جن کے آپس میں لقاء وسماع حاصل ہو، اور موہم سماع لفظ ذکر کر دے جس سے یہ واہمہ پیدا ہو کہ اس ثقہ نے اپنے اوپر والے ثقہ سے سن کر ہی روایت کیا ہے، اور سند ثقہ عن ثقہ ہو کر درست اور برابر معلوم ہونے لگے۔

اس کو تدلیس التسویہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں مکمل سند برابر ہو جاتی ہے، تمام رُوات ثقہ ہی نظر آتے ہیں، جب کہ واقع میں ثقات کے درمیان ضعفاء بھی پوشیدہ ہوتے ہیں۔ اور اس کو'' تدليس التجويد'' بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ تدلیس کے بعد سند میں اجواد یعنی جید روات ہی نظر آتے ہیں۔ (ظفر الأماني ص ۳۸۰)

تدلیس کی یہ قسم سب سے بدترین اور پیچیدہ قسم ہے، کیوں کہ جہاں تدلیس کا شبہہ ہوسکتا تھا وہاں سماع کی تصریح ہے، اور جہاں واقعی تدلیس ہے وہاں تدلیس کا گمان نہیں ہوتا کیوں کہ جس ثقہ کے بعد راوی حذف کیا گیا ہے وہ ثقہ تدلیس کے عیب سے متہم نہیں ہے، تدلیس التسویہ کرنے میں جو لوگ مشہور تھے ان میں بقیۃ ابن الولید اور ولید بن مسلم نمایاں ہیں۔

مثال نمبر ۱ : ماروا ه ابن أبي حاتم في ''العلل'' قال سمعت أبي، وذكر الحديث الذى رواه إسحاق بن راهويه عن بقية قال: حدثني أبو وهب الأسدي ، عن نافع ، عن ابن عمر رضي الله عنهما حديث : ''لا تحمدوا إسلام المرء حتى تعرفوا عقدة رأيه''. فقال أبي: هٰذا الحديث له أمر قل من يفهمه، روى هٰذا الحديث عبيد الله بن عمرو عن إسحاق بن أبي فروة ، عن نافع ، عن ابن عمر رضي الله عنه، وعبيد الله بن عمرو ثقة، كنيته أبو وهب وهو أسدي. فكناه بقية ، ونسبه إلى بني أسد

كي لايفطن له، حتى إذا ترك إسحاق ؛ لايهتدى له. (تدريب ۱۱۹، تیسیر مصطلح الحدیث ۱۰۰، النکت الوفیة ۴۵۳)

اس مثال میں تدلیس تسویہ کے ساتھ تدلیس شیوخ بھی پائی جاتی ہے، جیسا کہ تدلیس شیوخ کا بیان آگے آرہا ہے، تدلیس شیخ یوں ہے کہ بقیہ نے اپنے شیخ عبیداللہ بن عمرو کو ان کی کنیت ابووہب سے ذکر کیا اور ان کی نسبت الاسدی ذکر کی وہ ان دونوں سے معروف نہیں ہیں، بل کہ نام اور نسب سے معروف ہیں، خیر اس میں تو کوئی قباحت بایں معنی نہیں کہ ابو وہب عبیداللہ بن عمرو ثقہ ہیں، اور ان سے پہلے کسی ضعیف راوی کے حذف ہونے کا احتمال یوں نہیں ہے کہ بقیہ نے سماع کی تصریح کی ہے۔

نیز بقیہ نے تدلیس تسویہ سے کام لیا ہے جس کی طرف ذہن جلدی نہیں جاتا، وہ یہ کہ انھوں نے ابووہب اور نافع کے درمیان سے اسحاق بن ابی فروہ کو حذف کر دیا اور اسحاق ضعیف ہیں چنانچہ سند "**ثقة عن ثقة**" ہوکر برابر ہوگئی، یہ ایسی علت ہے جس کو شاید و باید ہی لوگ پکڑ سکتے ہیں، اسی لئے تو امام ابوحاتم رحمہ اللہ نے فرمایا: "**هذا الحديث له أمر قل من يفهمه**" کہ اس حدیث میں ایسی علت ہے جس کو کم ہی لوگ تاڑ سکتے ہیں۔

مثال نمبر ۲: امام صالح جزرہ نے ہیثم بن خارجہ سے روایت کیا، وہ کہتے ہیں کہ میں نے ولید بن مسلم سے کہا کہ: آپ نے امام اوزاعی کی احادیث خراب کر دیں، انہوں نے پوچھا: وہ کیسے؟ میں نے کہا: آپ "**الأوزاعي عن نافع**" کے طریق سے، "**الأوزاعي عن الزهري**" کے طریق سے نیز "**الأوزاعي عن يحيى بن سعيد**" کے طریق سے حدیثیں سے روایت کرتے ہیں؛ جب کہ آپ کے علاوہ حضرات امام اوزاعی اور نافع کے درمیان **عبد الله بن عامر الأسلمي** کو داخل کرتے ہیں، اسی طرح اوزاعی اور زہری کے درمیان ابراہیم بن مرة کا یا قرة بن عبدالرحمٰن معافری کا واسطہ ذکر کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ، تو انھوں نے جواب دیا کہ میں امام اوزاعی کی شان اس سے بالاتر سمجھتا ہوں کہ وہ اِن جیسے گئے گذرے لوگوں سے روایت کریں، میں نے عرض کیا کہ جب اوزاعی نے اِن جیسے ضعفاء سے کچھ منکر حدیثیں روایت کیں، اور آپ نے ان کو ساقط کر کے "**الأوزاعي عن ثقة**" کر دیا کہ ایک منکر حدیث کو اوزاعی روایت کر رہے ہیں وہ بھی ثقہ راویوں سے تو اس کی وجہ سے تو اوزاعی کی مٹی پلید ہو جائے گی اور وہ ضعیف قرار دیئے جائیں گے؟ تو انھوں نے میری بات پر دھیان نہیں دیا۔ (تدريب ص ۱۲۰، تاريخ ابن عساكر، وتهذيب الكمال فى ترجمة الوليد)

کیا تدلیس کے لئے سماع کا ثبوت ضروری ہے؟

"أو عمن عاصره ولم يلقه": حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے تدلیس کے تحقق کے لئے راوی اور مروی عنہ میں ثبوت لقاء کی شرط کو لازم نہیں قرار دیا، بل کہ جس طرح راوی کا اس شیخ سے جس سے کہ سماع ولقاء ہو چکا ہو کوئی ایسی حدیث جو اس نے اس سے بالواسطہ لی ہو واسطہ کے حذف کے ساتھ موہِم سماع لفظ سے روایت کرنا تدلیس کہلاتا ہے؛ اسی طرح معاصر شخص جس سے لقاء وسماع کا ثبوت نہ ہو اس سے بھی موہم سماع صیغہ سے روایت کرنا جب کہ درحقیقت دونوں میں کوئی واسطہ ہو تو یہ بھی ابن صلاح رحمہ اللہ کے بقول تدلیس ہے۔

نیز حافظ ابن کثیر اور علامہ نووی وغیرہ حضرات نے بغیر کسی استدراک کے اسی قول کے مطابق تدلیس کی تعریف کی ہے، بل کہ امام نووی رحمہ اللہ نے تو تدلیس کی تعریف میں صرف لفظ معاصرت پر ہی اکتفاء کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"بأن يروي عمن عاصره ما لم يسمعه منه موهماً سماعه"

اور حافظ عراقی رحمہ اللہ نے بھی اسی قول کو محدثین کے درمیان مشہور قول قرار دیا ہے، واضح رہے کہ یہ بات عنعنہ کے مسئلہ میں امام مسلم رحمہ اللہ کے موقف کے موافق اور ان کے دعوئ اجماع کی مؤید ہے، جیسا کہ تفصیل سے یہ بحث گزر چکی ہے۔

لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تدلیس کو لقاء وسماع کی صورت کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور معاصرت والی صورت کو مرسل خفی کا نام دیتے ہیں، یعنی جس شیخ سے لقاء وسماع ہو چکا ہو اس سے بالواسطہ حاصل شدہ کوئی حدیث موہم سماع لفظ سے روایت کرنا تدلیس کہلاتا ہے اور ایسے شخص سے جو صرف معاصر ہو اور لقاء وسماع اس سے نہ ہو اس کی جانب بالواسطہ سنی ہوئی حدیث کو موہم سماع لفظ سے منسوب کرنا ارسال خفی کہلائے گا نہ کہ تدلیس کیوں کہ تدلیس کی حقیقت میں عیب کا چھپانا ہے، اور یہ بات صرف اول الذکر صورت میں متحقق ہوتی ہے، دوسری صورت میں نہیں۔

نیز حافظ ابن حجرؒ نے اس فرق پر یہ دلیل نقل فرمائی ہے کہ اگر ارسالِ خفی کو تدلیس مانیں تو پھر مخضرمین کو مدلس کہا جائے گا؛ کیوں کہ مخضرمین میں معاصرت ہے، حالانکہ مخضرمین کو کوئی بھی مدلس نہیں کہتا، لہٰذا ارسالِ خفی کو تدلیس نہیں کہا جائیگا۔ (نزهة النظر ص ١٠٤، نكت ابن حجر ٢/١٠٤، تدريب ص ١١٨)

اور یہی فرق ابوبکر بزار اور ابوالحسن ابن القطان فاسی وغیرہ نے بھی فرمایا ہے، چنانچہ امام بزار رحمہ اللہ نے اپنے ایک رسالہ میں تدلیس کی تعریف یوں کی ہے: ''التدليس أن يروي عمن قد سمع منه ما لم يسمع منه من غير أن يذكر أنه سمعه منه''. اور ابن القطان فاسی نے ''بيان الوهم والايهام'' میں تدلیس اور ارسال خفی میں فرق یوں بیان کیا ہے: ''والفرق بينه وبين الإرسال هو أن الإرسال روايته عمن لم يسمع منه'' (التقييد والإيضاح ص ۸۱، وفتح المغيث ۱/۱۹۸، شرح التبصرة والتذكرة ۱/۱۸۰)

استاذِ محترم فرماتے ہیں کہ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ کی بات ہی زیادہ مناسب اور راجح معلوم ہوتی ہے، کیوں کہ معاصر کے عنعنہ یا محتملِ سماع الفاظ کو سماع پر محمول کرنے کے لئے یہ شرط مسلّم ہے کہ راوی مدلس نہ ہو، اور اس کے عنعنہ کو سماع پر محمول کرنا متفق علیہ مسئلہ ہے جیسا کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے اور ہم تفصیل سے اس کا برحق ہونا واضح کر آئے ہیں، معلوم ہوا کہ معاصر کی معاصر سے روایت میں بھی تدلیس کا امکان ہے ورنہ اس شرط کی قید نہ لگائی جاتی، رہی بات مخضرمین اور کبار تابعین کے مراسیل پر تدلیس کے لازم آنے کی تو اس میں کیا حرج ہے؟، کیوں کہ یہ طے ہے کہ ہر تدلیس مضر نہیں ہوتی، اسی لئے تو حافظ علائی اور حافظ ابن حجر وغیرہ حضرات نے مدلسین کی قسمیں اور طبقات بیان فرمائے ہیں جن میں طبقۂ اولیٰ وثانیہ ان حضرات مدلسین کا ہے جن کی تدلیس کو بالکل مضر نہیں مانا گیا ہے۔

***

الْقِسْمُ الثَّانِي : تَدْلِيسُ الشُّيُوخِ، وَهُوَ أَنْ يَرْوِيَ عَنْ شَيْخٍ حَدِيثًا سَمِعَهُ مِنْهُ، فَيُسَمِّيَهُ أَوْ يُكَنِّيَهُ، أَوْ يَنْسُبَهُ، أَوْ يَصِفَهُ بِمَا لَا يُعْرَفُ بِهِ، كَيْ لَا يُعْرَفَ. مِثَالُهُ: مَا رُوِيَ لَنَا عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ مُجَاهِدٍ الْإِمَامِ الْمُقْرِئِ : أَنَّهُ رَوَى عَنْ أَبِي بَكْرٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي دَاوُدَ السِّجِسْتَانِيِّ فَقَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، وَرَوَى عَنْ أَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ النَّقَّاشِ الْمُفَسِّرِ الْمُقْرِئِ، فَقَالَ : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَنَدٍ ، نَسَبَهُ إِلَى جَدٍّ لَهُ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: دوسری قسم تدلیس الشیوخ ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی شیخ سے ایسی حدیث بیان کرے جس کو اس سے سنا ہو؛ مگر اس کو ایسے نام سے موسوم کرے، یا ایسی کنیت سے مکنّی کرے، یا اس کا ایسا نسب ذکر کرے، یا ایسا لقب ذکر کرے جس سے کہ وہ معروف نہیں ہے؛ تاکہ وہ پہچانا نہ جائے۔

اس کی مثال وہ حدیث ہے جو ہم سے امام مقری ابوبکر بن مجاہد کے حوالے سے بیان کی گئی ہے، کہ انہوں نے ابوبکر

عبداللہ بن ابوداوٗد سجستانی سے روایت کیا تو کہا: ''**حدثنا عبد الله بن أبي عبد الله**''اورانھوں نے ہی مفسر ومقری ابوبکر محمد بن حسن نقاش سے روایت کیا تو کہا: ''**حدثنا محمد بن سند**''، چنانچہ اُن کو اُن کے ایک دادا کی طرف منسوب کیا، واللہ اعلم۔

تشریح: اِس عبارت میں تدلیس کی دوسری قسم تدلیس الشیوخ کا بیان ہے، تدلیس الشیوخ میں حذف واسقاط کا تحقق تو نہیں ہوتا کہ جس کی وجہ سے انقطاع لازم آئے؛ البتہ اس میں شیخ کے نام کو غیر مشہور نام، کنیت اور نسب یا نسبت کے ذریعہ ذکر کرنے کی وجہ سے راوی کو چھپانا یا گمنام بنانا لازم آتا ہے، ظاہر ہے اگر وہ راوی ضعیف ہوا تو اس صورت میں اس کے ضعف پر پردہ ڈالنا ہوگا، اور اگر ثقہ ہوا تو غیر معروف ہونے کی وجہ سے اس کے طریق سے آئی ہوئی حدیث پر ضعف کا حکم لگانے کا موقع دینا ہوگا جو حدیث نبوی کے ساتھ خیانت ہے۔

چنانچہ مذکورہ مثال میں امام ابوداوٗد کے بیٹے اپنے نام عبداللہ اور اپنی کنیت ابوبکر دونوں سے جانے جاتے ہیں، مگر ان کے والد امام ابوداوٗدؒ یا تو اپنے نام سے جانے جاتے ہیں، یا اپنی کنیت ابوداود سے، بل کہ اسی کنیت سے زیادہ معروف ہیں، مگر ابوبکر بن مجاہد نے عبداللہ کو ان کے والد کی جانب منسوب کرتے ہوئے ان کی معروف کنیت نہ ذکر کر کے غیر معروف کنیت سے ذکر کر دیا جس کی وجہ سے ذہن امام ابوداود کے بیٹے عبداللہ کی طرف نہیں جاتا، اور امام ابوبکر عبداللہ بن ابوداود ثقہ حافظ تھے بل کہ اپنے والد سے بھی زیادہ مضبوط حافظہ رکھتے تھے، ابوبکر بن مجاہد نے انھیں اس طرح غیر معروف نسب سے کیوں ذکر کیا؟ واللہ اعلم، ہاں اتنی بات مشہور ہے کہ خود امام ابوداود رحمہ اللہ نے اپنے بیٹے عبداللہ کو کذاب کہا ہے۔(تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۲۳۸)۔

اسی طرح دوسری مثال میں سَند نام کی شخصیت مقری ابوبکر محمد بن حسن النقاش کی چھٹیں پشت میں پائی جاتی ہے جن کی طرف ابوبکر بن مجاہد نے ان کو منسوب کیا ہے، ظاہر ہے کون ان سے واقف ہوگا جو ان کو پہچان سکے؟ اگر چہ متعدد حضرات اپنے اجداد میں بہت اوپر کی شخصیات سے منسوب ہوتے ہیں مگر ابوبکر نقاش کا معاملہ ایسا نہیں ہے، ان کا نسب نامہ یوں ہے: ابوبکر محمد بن حسن بن محمد بن زیاد بن ہارون بن جعفر بن سَند، خطیب بغدادی ان کے بارے میں لکھتے ہیں: **وفي أحاديثه مناكير بأسانيد مشهورة** . کہ ان کی احادیث میں منکر احادیث بھی ہیں جو مشہور سندوں سے ہیں۔

***

أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: فَمَكْرُوهٌ جِدًّا، ذَمَّهُ أَكْثَرُ الْعُلَمَاءِ ، وَكَانَ شُعْبَةُ مِنْ أَشَدِّهِمْ ذَمًّا لَهُ. فَرُوِّينَا عَنِ الشَّافِعِيِّ الْإِمَامِ (رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ) ، عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ : التَّدْلِيسُ أَخُو الْكَذِبِ . وَرُوِّينَا عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ : لَأَنْ أَزْنِيَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُدَلِّسَ .

وَهَذَا مِنْ شُعْبَةَ إِفْرَاطٌ ، مَحْمُولٌ عَلَى الْمُبَالَغَةِ فِي الزَّجْرِ عَنْهُ وَالتَّنْفِيرِ .

ترجمہ: بہرحال پہلی قسم (تدلیس الاسناد) تو یہ بہت زیادہ ناپسندیدہ ہے، اکثر علماء نے اس کی مذمت کی ہے اور امام شعبہ اس کی سب سے زیادہ مذمت کرنے والوں میں سے ہیں، چنانچہ ہم سے امام شافعی کے واسطے سے امام شعبہ سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ تدلیس جھوٹ کا بھائی (یعنی اس کے مشابہ) ہے اور حضرت امام شعبہ ہی کے متعلق ہم سے روایت کیا گیا کہ انھوں فرمایا کہ میں زنا کروں یہ مجھے زیادہ پسندیدہ ہے اس بات سے کہ میں تدلیس کروں ،اور یہ شعبہ کی طرف سے افراط ہے جو تدلیس سے روکنے اور نفرت دلانے کے سلسلے میں مبالغہ پر محمول ہے۔

تشریح: اِس عبارت میں تدلیس الاسناد کا حکم بیان کیا گیا ہے کہ علماء نے اس کو بہت ہی ناپسندیدہ قرار دیا ہے، امام شعبہؒ سے جو کچھ مصنف رحمہ اللہ نے نقل فرمایا ہے وہ تو اپنی جگہ ہے ہی مزید کچھ حضرات محدثین سے بھی اس قسم کے سخت اقوال منقول ہیں، حضرت عبداللہ بن المبارک رحمہ اللہ فرماتے ہیں: إن اللّٰه لا يقبل التدليس . حضرت سلیمان بن داوٗد مِنقریؒ فرماتے ہیں: ''التدليس والغش والغرور والخداع والكذب تحشر يوم القيامة فى نفاذ واحد''. کہ تدلیس، دھوکہ بازی ،فریب کاری اور جھوٹ سب کے سب قیامت کے دن ایک ہی طرز میں اٹھائے جائیں گے ،یعنی سب پر ایک ہی طرح کی سزا دی جائے گی۔

علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ مدلس آں حضرت ﷺ کے فرمان ''من غشنا فليس منا'' میں داخل ہے؛ کیونکہ روایت میں انقطاع کے باوجود سامع کو اتصال کا دھوکہ دے رہا ہے، واضح رہے کہ یہ اس صورت میں ہے جب کہ محذوف راوی ثقہ ہو اور اگر ضعیف ہو تو پھر بلاشبہہ یہ خیانت ہے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے ساتھ۔ (ظفر الامانی ۳۹۳، فتح المغیث ۲۰۹)

''وهٰذا عن شعبة إفراط'' : مصنف رحمہ اللہ کا امام شعبہ پر رَد کرنا بالکل درست ہے؛ مگر امام شعبہ کی طرف سے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ زنا میں ظلم اپنے اوپر ہے جب کہ تدلیس میں امت پر؛ بلکہ اللہ اور اس کے رسول پر ہے، لہٰذا امام شعبہ کا یہ فرمانا کوئی غلط نہیں ہے، تاہم امام شعبہ نے یہ بات مطلقاً فرمائی ہے، جب کہ ہر تدلیس یکساں نہیں ہوتی جیسا کہ اس کی تفصیل عنقریب آ رہی ہے، بعض تدلیسات یقیناً دائرہ شرع میں ہوتی ہیں ان پر تدلیس کا اطلاق مجازاً ہی ہوتا ہے،

یہی وجہ ہے کہ جمہور نے تدلیس اور مدلسین کے درجات وطبقات متعین فرما کر الگ الگ حکم صادر فرمائے ہیں، اس لئے مطلقاً اس طرح کے سخت حکم کو جمہور نے قبول نہیں فرمایا؛ الا یہ کہ شعبہ کی یہ بات تدلیس محرم پر محمول کی جائے جو بالاتفاق ناجائز ہے اور بسا اوقات موجبِ فسق وگناہ ہوتی ہے۔

تدلیس اسناد کے محرکات

تدلیس الاسناد پر اُبھارنے والے عوامل واسباب مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) **توهيم علو الاسناد:** لوگوں کو سند کے عالی ہونے کا وہم دلانا۔

(۲) **فوات شیء من الحديث عن شيخ سمع منه الكثير:** جس شیخ سے بکثرت روایات نقل کرتا ہے اس سے بعض روایات نہیں لی ہیں تو ان کو بھی موہم سماع الفاظ سے نقل کر دیتا ہے۔

(۳) **ضعف الشيخ:** شیخ کا ضعیف یا غیر ثقہ ہونا۔

(۴) **تأخر وفاة الشيخ:** شیخ کی وفات اتنے زمانے بعد ہوئی کہ اس کے بعد بے شمار افراد نے اس سے روایت لی ہے، تو چوں کہ یہ ابتدائی زمانے کا طالب علم ہے اور کبیر ہے اس لئے شرم محسوس کرتا ہے ان طلبہ کے اعتبار سے جو اس کے بہت بعد کے ہیں کہ وہ بھی اسی شیخ سے روایت کرے جس سے کہ وہ لوگ کرتے ہیں، چنانچہ اصل شیخ کو نظر انداز کر کے راوی اعلیٰ سے روایت کر دیتا ہے موہم سماع صیغہ سے۔

(۵) **صِغر سن الشيخ:** شیخ کا راوی سے کم عمر ہونا۔ (تیسیر مصطلح الحدیث ۱۰۲)

***

ثُمَّ اخْتَلَفُوا فِي قَبُولِ رِوَايَةِ مَنْ عُرِفَ بِهَذَا التَّدْلِيسِ فَجَعَلَهُ فَرِيقٌ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ وَالْفُقَهَاءِ مَجْرُوحًا بِذَلِكَ، وَقَالُوا: لَا تُقْبَلُ رِوَايَتُهُ بِحَالٍ بَيَّنَ السَّمَاعَ أَوْ لَمْ يُبَيِّنْ. وَالصَّحِيحُ: التَّفْصِيلُ، وَأَنَّ مَا رَوَاهُ الْمُدَلِّسُ بِلَفْظٍ مُحْتَمَلٍ لَمْ يُبَيِّنْ فِيهِ السَّمَاعَ وَالِاتِّصَالَ حُكْمُهُ حُكْمُ الْمُرْسَلِ وَأَنْوَاعِهِ، وَمَا رَوَاهُ بِلَفْظٍ مُبَيِّنٍ لِلِاتِّصَالِ نَحْوَ "سَمِعْتُ، وَحَدَّثَنَا، وَأَخْبَرَنَا" وَأَشْبَاهِهَا فَهُوَ مَقْبُولٌ مُحْتَجٌّ بِهِ. وَفِي الصَّحِيحَيْنِ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الْكُتُبِ الْمُعْتَمَدَةِ مِنْ حَدِيثِ هَذَا الضَّرْبِ كَثِيرٌ جِدًّا: كَقَتَادَةَ، وَالْأَعْمَشِ، وَالسُّفْيَانَيْنِ، وَهُشَيْمِ بْنِ بَشِيرٍ، وَغَيْرِهِمْ. وَهَذَا لِأَنَّ التَّدْلِيسَ لَيْسَ كَذِبًا، وَإِنَّمَا هُوَ ضَرْبٌ مِنَ الْإِيهَامِ بِلَفْظٍ مُحْتَمَلٍ.

وَالْحُكْمُ بِأَنَّهُ لَا يُقْبَلُ مِنَ الْمُدَلِّسِ حَتَّى يُبَيِّنَ قَدْ أَجْرَاهُ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِيمَنْ عَرَفْنَاهُ دَلَّسَ مَرَّةً ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: پھر اس مدلس کی روایت کے قبول کرنے کے سلسلے میں علماء نے اختلاف کیا ہے، جو اس تدلیس کے ساتھ جانا جائے، چنانچہ محدثین اور فقہاء کی ایک جماعت نے اس کو اس کی وجہ سے مجروح قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی روایت کسی بھی حال میں قبول نہیں کی جائے گی، خواہ سماع کی وضاحت کرے یا نہ کرے اور صحیح بات تفصیل ہے، اور یہ کہ جس حدیث کو مدلس نے لفظ محتمل سماع کے ساتھ روایت کیا ہے اور اس میں سماع اور اتصال کی وضاحت نہیں کی ہے اس کا حکم مرسل اور اس کی اقسام کا حکم ہے، اور جس کو اس نے ایسے لفظ سے روایت کیا ہے جو اتصال کو بتانے والا ہو، جیسے: **سمعت، حدثنا** اور **أخبرنا** اور اس جیسے الفاظ؛ تو وہ مقبول ہوگی اور اس سے استدلال کیا جائے گا۔

اور صحیحین وغیرہ قابل اعتماد کتب میں اس قسم کے لوگوں کی بہت سی احادیث ہیں جیسے قتادہ، اعمش، دونوں سفیان (ثوری وابن عیینہ) اور ہشیم بن بشر وغیرہ، اور یہ اس لیے کہ تدلیس کذب نہیں ہے؛ بلکہ محتملِ سماع لفظ کے ذریعہ ایک طرح کا ایہامِ سماع ہے۔

اور یہ حکم کہ مدلس کی حدیث قبول نہیں کی جائے گی یہاں تک کہ وہ سماع کی صراحت کرے اس کو امام شافعی رحمہ اللہ نے اس شخص کے بارے میں جاری کیا ہے جس کے متعلق ہمیں یہ معلوم ہو جائے کہ اس نے ایک مرتبہ تدلیس کی ہے، واللہ اعلم۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے مدلسین کی روایات قبول کرنے اور نہ کرنے کے سلسلہ میں اجمالی طور سے دو نظریے پیش فرمائے ہیں: ایک تو مطلقاً رد وعدم قبول کا نظریہ ہے؛ خواہ مدلس سماع کی تصریح کرے یا نہ کرے، اس نظریہ کا مدار اس بات پر ہے کہ مدلس تدلیس کر کے فریب دہی کر رہا ہے جس کی وجہ سے وہ فاقد العدالۃ ہو گیا، اس لئے مطلقاً قابل رد ہے۔

دوسرا نظریہ تفصیل کا ہے کہ جس روایت میں مدلس سماع کی تصریح کرے وہ تو مقبول ہے، اور جس میں تصریح نہ کرے وہ غیر مقبول، مگر مصنف رحمہ اللہ نے یہ تفصیل علی الاطلاق تمام مدلسین کے تعلق سے فرما دی ہے، حالاں کہ یہ تفصیل سب کے حق میں نہیں ہے، بعض وہ ہیں جن کی روایت مطلقاً مقبول ہوتی ہے خواہ سماع کی تصریح نہ کریں، جب

کہ اس کے برعکس کچھ ایسے بھی ہیں جن کی روایت مطلقاً مردود ہوتی ہے خواہ وہ سماع کی تصریح کریں، اس لئے مسئلہ کی تنقیح کے لئے پہلے ہم وہ تفصیل پیش کریں گے جو خطیب بغدادی اور حافظ سیوطی رحمہما اللہ نے پیش فرمائی ہے، پھر اس تفصیل کو ذکر کریں گے جو حافظ علائی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ نے پیش فرمائی ہے، کیوں کہ وہ اس سے بھی واضح اور تسلی بخش ہے۔

خطیب بغدادی، حافظ سیوطی اور مولانا لکھنوی رحمہم اللہ نے مذاہب کی جو تفصیل ذکر کی ہے اس کے مطابق مسئلہ میں کل پانچ آراء ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

پہلی رائے: جس کو ابن صلاح رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ فقہاء اور محدثین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ جس شخص میں تدلیس کا عیب پکڑا گیا اس کی کوئی بھی روایت قبول نہیں کی جائے گی، خواہ سماع کی تصریح کرے یا نہ کرے، اور اس کی وجہ اوپر بیان ہو چکی۔

دوسری رائے: جو لوگ مرسل حدیث کو قبول کرتے ہیں ان کی اکثریت کہتی ہے کہ مدلس کی روایت مطلقاً قبول کی جائے گی، وہ لوگ تدلیس کو ارسال کے درجہ میں رکھتے ہیں اور تدلیس کو منافی عدالت نہیں قرار دیتے، یہ بات خطیب بغدادی نے اہلِ علم کی ایک بڑی جماعت سے نقل فرمائی ہے۔ (الكفاية ص ٥١٥، ظفر الأماني ص ٣٩٣)

تیسری رائے: مدلس اگر صیغۂ سماع یا صیغۂ تحدیث سے روایت کرے تو مقبول اور قابلِ احتجاج ہے اور اگر محتمل سماع لفظ سے روایت کرے جیسے عن، قال وغیرہ تو غیر مقبول ہے، اس پر علامہ نووی نے **"المجموع"** میں علماء کا اتفاق نقل فرمایا ہے جیسا کہ اس اتفاق کا دعویٰ امام بیہقی اور ابن البر نے بھی کیا ہے، تو اس کی توجیہ حافظ سیوطی کے بقول یہ ہے کہ اس اتفاق سے ان حضرات کا اتفاق مراد ہے جو مرسل کی حجیت کے قائل نہیں ہیں۔ (تدريب ١/١٢١، ظفر الأماني ص ٣٩٣)

چوتھی رائے: اگر مدلس کے تعلق سے یہ مشہور ہے کہ وہ صرف ثقات ہی سے تدلیس کرتا ہے تو اس کی تدلیس مقبول ہے چاہے تدلیس میں جس صیغہ سے بھی روایت نقل کرے، صیغۂ سماع ہو یا محتمل سماع ہو، اور اگر ثقات اور غیر ثقات دونوں سے تدلیس کرتا ہے تو صرف وہ روایات مقبول ہوں گی کہ جن میں تحدیث کی صراحت کی ہو ورنہ نہیں، مثلاً سفیان بن عیینہ کہ مدلس ہونے کے باوجود ان کو حضرات محدثین سماع کی تصریح کے ضابطہ سے مستثنیٰ قرار دیتے

ہیں اور کہتے ہیں کہ ابن عیینہ کی تدلیس (یعنی عنعنہ) بے کھٹک مقبول ہے، کیوں کہ وہ ثقہ متقن شخص سے ہی تدلیس کرتے ہیں، چنانچہ ان کی تدلیس مراسیل تابعین کے مانند ہے، ابن عیینہ کی تدلیس کے مطلقا مقبول ہونے کی بات امام بزار اور ابوالفتح ازدی نے بھی کہی ہے۔

پانچویں رائے: اگر مدلس سے تدلیس کا وقوع شاذ ونادر ہوتا ہو تو اس کے عنعنہ یعنی محتمل سماع لفظ کو قبول کرلیا جائے گا، ورنہ نہیں، چنانچہ علی بن مدینی رحمہ اللہ سے یعقوب بن شیبہ نے پوچھا کہ ایک شخص تدلیس کرتا ہے تو کیا سماع کی تصریح کے بغیر اس سے احتجاج کیا جاسکتا ہے؟ تو فرمایا کہ اگر تدلیس اس پر غالب ہو تو نہیں، یعنی نادر الوقوع ہو تو وہ حجت ہے۔(الكفاية ص ٥١٦، ظفر الأماني ٣٩٣)

اس سلسلہ میں سب سے عمدہ تفصیل وہ ہے جو حافظ صلاح الدین علائی نے کی ہے جس کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے مزید منقح کرکے طبقات المدلسین میں پیش فرمادیا ہے، فرماتے ہیں کہ مدلسین کے کل پانچ طبقات ہیں۔

(۱) جو حضرات کبھی کبھی تدلیس کرتے ہیں جیسے یحییٰ بن سعید انصاری۔

(۲) جو حضرات درجۂ امامت کو پہنچے ہوئے ہیں اور تدلیس کم کرتے ہیں جیسے سفیان ثوری، یا تدلیس تو کرتے ہیں مگر ثقہ ہی سے کرتے ہیں جیسے ابن عیینہ، حضرات شیخین اور دیگر حضرات محدثین نے ان کی تدلیسات کو گوارا کیا ہے۔

(۳) جو حضرات ثقہ ہیں، مگر بکثرت تدلیس کرتے ہیں جیسے ابوالزبیر المکی اور قتادہ وغیرہ، یہ مدلسین مختلف فیہ ہیں، بہت سے محدثین سماع کی تصریح کے بغیر ان کی احادیث سے احتجاج نہیں کرتے جب کہ دوسرے بہت سے حضرات ان کا عنعنہ قبول کرلیتے ہیں، گویا ان کا عنعنہ حسن کے درجہ کا ہے۔

(۴) جو حضرات ہیں تو ثقہ مگر کثرت سے ضعفاء ومجہولین سے تدلیس کرتے ہیں، اس لئے حضرات علماء اس بات پر متفق ہیں کہ ان کا عنعنہ قبول نہ کیا جائے، اور ان کی احادیث سے حجت نہ پکڑی جائے تاوقتے کہ وہ سماع کی تصریح نہ کردیں، جیسے بقیہ بن ولید، محمد بن اسحاق وغیرہ۔

(۵) وہ حضرات جن میں تدلیس کے عیب کے علاوہ تضعیف کی دوسری بھی کوئی وجہ پائی جاتی ہو، ظاہر ہے وہ اگر سماع کی تصریح بھی کریں تب بھی ان کی احادیث حجت نہیں ہوں گی۔(طبقات المدلسين ص ١٤، والنكت ٢/ ١١٦ - ١٣٠)

"حكمه حكم المرسل وأنواعه إلخ": یعنی مدلس اگر صیغۂ محتمل سماع سے روایت کرے تو فرماتے ہیں کہ

اس کا حکم مرسل اور اس کے انواع کے حکم کی طرح ہے اور مرسل کی انواع سے مراد منقطع، معضل اور معلق وغیرہ ہے کہ اس کو رَد کر دیا جائے گا، مطلب یہ ہے کہ اگر تابعی تدلیس کرے تو بحکمِ مرسل اور تبع تابعی کرے تو بحکم منقطع، چنانچہ جو لوگ مرسل کی حجیت کے قائل ہیں یا قرون ثلاثہ میں واقع شدہ انقطاع کو برداشت کرنے کے قائل ہیں وہ قبول کریں گے، اور جو اس کے قائل نہیں وہ قبول نہیں کریں گے، لیکن جیسا کہ تفصیل گزر چکی کہ یہ حکم عام نہیں ہے بل کہ اس میں تفصیل ہے۔

"**وفي الصحيحين وغيرهما إلخ**" : فرماتے ہیں کہ صحیحین اور ان جیسی کتابوں میں کہ جن کے مصنفین نے صحت کا التزام کیا ہے مدلسین کی ایسی بہت سی احادیث موجود ہیں جو انھوں نے عنعنہ یا محتمل سماع صیغوں سے روایت کی ہیں، اور جمہور امت ان کو صحیح قرار دیتے ہیں، معلوم ہوا کہ محض تدلیس کوئی ایسا سبب نہیں جس کی وجہ سے مدلس کی روایت رد کر دی جائے، کیوں کہ تدلیس کوئی کذب کے مرادف چیز نہیں ہے بل کہ غیر مسموع حدیث کے مسموع ہونے کا ایک طرح سے وہم پیدا کرنا ہے اور بس اور اتنی سی بات راوی کو عدالت سے خارج نہیں کرتی۔

اعتراض : حافظ ابن حجر رحمہ اللہ مصنف رحمہ اللہ پر اس جگہ یہ اعتراض کیا ہے کہ انھوں نے مدلسین کی ان روایات کے حجت ہونے پر جن میں وہ سماع کی تصریح کریں صحیحین وغیرہ میں تخریج شدہ احادیثِ مدلسین سے استدلال کیا ہے، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ صحیحین میں مدلسین کی تخریج شدہ احادیث مصرح بالسماع ہیں، حالاں کہ ایسا نہیں ہے، بل کہ صحیحین وغیرہ میں ان کی ایسی بہت سی احادیث ہیں جو عنعنہ کے ساتھ مروی ہیں۔

جواب : پھر حافظ صاحب ہی نے یہ جواب دیا کہ صحیحین کی اس طرح کی احادیث کے متعلق خود حافظ ابن صلاح اور حافظ نووی وغیرہ حضرات کا کہنا ہے کہ وہ احادیث جو ان کتابوں میں مدلسین کے طریق سے عنعنہ جیسے محتمل سماع الفاظ سے مروی ہیں؛ انھیں اس بات پر محمول کر لیا گیا ہے کہ دوسری کسی سند میں راوی اور مروی عنہ میں سماع کی تصریح مصنف کو مل گئی ہے، اور مصنف کی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے اس سند کو مصنف نے نظر انداز کر کے ایسی سند سے اس حدیث کا اخراج کیا جس میں مدلس کا عنعنہ ہے اور سماع کی تصریح نہیں ہے۔ (النکت ۲/ ۱۱۵)

اسی طرح شیخ عبدالکریم حلبی "القدح المعلی" میں فرماتے ہیں کہ صحیحین میں جو روایات مدلسین کی عنعنہ کے ساتھ آئی ہوئی ہیں وہ سماع پر محمول ہیں (فتح المغیث ۱/ ۲۰۶)

صحیحین میں مدلسین کی روایات اوران کا حکم

جو جواب ابن صلاح اور علامہ نووی وغیرہ نے دیا ہے وہ ان کتبِ صحاح خاص طور سے صحیحین کے ساتھ حسن ظن پر مبنی ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام صدر الدین ابن مرحّل کو اس میں توقف ہے، چنانچہ وہ ’’کتاب الإنصاف‘‘ میں فرماتے ہیں کہ صحیحین کی مدلسین کے طریق سے مروی معنعن احادیث کے استثناء سے دل میں ایک کھٹک ہے، کیوں کہ یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جس پر کوئی دلیل قائم نہیں، خاص طور سے جب کہ ہم نے بہت سے حفاظ کو صحیحین کی متعدد احادیث میں ان کے رواۃ کی تدلیس کی وجہ سے معلل قرار دیتے ہوئے دیکھا ہے۔

حافظ فرماتے ہیں کہ ابن مرحل سے پہلے ابن دقیق العید کو بھی یہ اشکال ہوا، چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ: کسی ایک پلیٹ فارم پر رہنا ضروری ہے، یا تو ہر کتاب میں مدلس کی حدیث مطلقاً قبول کر لی جائے، یا مطلقاً قبول نہ کی جائے، رہا صحیحین وغیر صحیحین میں فرق کرنا تو زیادہ سے زیادہ اس کی دو میں سے کوئی ایک توجیہ کی جاسکتی ہے: یا تو یہ دعویٰ کیا جائے کہ مدلسین کی معنعن احادیث کی بابت صاحبِ صحیح کو یہ علم ہو چکا تھا کہ مدلس کا اپنے مروی عنہ سے اس حدیث کا سماع ثابت ہے، فرماتے ہیں: یہ اندھیرے میں تیر چلانے اور محض احتمال کو یقین کا درجہ دینے کے مرادف ہے۔

یا پھر یہ دعویٰ کیا جائے کہ صحیحین کی احادیث کے تئیں صحت پر اجماع اس بات کی دلیل ہے کہ اس طرح کی احادیث میں بھی سماع کا ثبوت ہو چکا ہے، ورنہ اس اجماع کا خطأ پر منعقد ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔ اس پر ابن دقیق العید کا یہ کہنا (بجا) ہے کہ یہ دعویٰ اسی وقت درست ہو سکے گا جب کہ یہ ثابت کر لیا جائے کہ احادیث صحیحین کی بابت اُسی درجہ کا اجماع منعقد ہوا ہے جس کے تقاضے کے خلاف نفس الامر میں واقع ہونا محال ہو، اور یہ دشوار ہے۔

نیز امام تقی الدین سبکی نے حافظ مزی سے کچھ سوالات کیے ہیں، ان میں یہ سوال بھی ہے کہ کیا صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات کی بابت یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حضرات شیخین ان میں ثبوتِ سماع پر واقف ہو گئے تھے؟ تو حافظ مزی نے فرمایا کہ: لوگ تو ایسا ہی کہتے ہیں، اور اس میں ان حضرات کے ساتھ خوش گمانی کے سوا کچھ نہیں، ورنہ تو صحیحین میں مدلسین کی کچھ ایسی احادیث موجود ہیں جو اس سند کے علاوہ سے نہیں پائی جاتیں جس سند سے وہ صحیح میں مخرج ہیں۔

حافظ ابن حجر کی تنقیح

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: اولاً تو مدلسین کی اس طرح کی معنعن احادیث صحیحین میں سب کی سب مقام احتجاج واستدلال میں نہیں لائی گئی ہیں کہ ان حضرات کی تنقیدات کا نشانہ بنیں، بل کہ تنقید ان احادیث پر کی جائے گی جو مقام احتجاج میں تخریج کی گئی ہیں، چنانچہ مدلسین کی معنعن احادیث متابعات وشواہد میں بھی ہوسکتی ہیں، اوران میں کافی حدتک حضرات شیخین نے تسامح سے کام لیا ہے۔

ثانیاً: اگر مان بھی لیا جائے کہ مقام احتجاج میں لائی گئی احادیث میں اس طرح کی معنعن روایاتِ مدلسین موجود ہیں تو سارے مدلسین ایک حیثیت کے نہیں ہیں، بل کہ ان میں فرق مراتب ہے۔

پھرانھوں نے مذکورہ بالا مراتب کو ذکر کرتے ہوئے مرتبۂ اولیٰ سے لے کر مرتبۂ ثالثہ تک کے سرسٹھ (۶۷) ایسے مدلسین کا ذکر فرمایا جن کی احادیث صحیحین یا ان میں سے کسی ایک میں وارد ہوئی ہیں، جن میں سے مرتبہ اولیٰ کے چودہ (۱۴) راوی، مرتبۂ ثانیہ کے اٹھارہ (۱۸) راوی، اور مرتبۂ ثالثہ کے پینتیس (۳۵) راوی ہیں، اگر چہ تحقیق ومراجعت کے بعد ان میں سے بعض کو جس مرتبہ میں ہونا چاہئے تھا سہو یا تسامح کی وجہ سے اس سے نیچے یا اوپر کے مرتبہ میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

تاہم یہ بات واضح طور پر ثابت ہوجاتی ہے کہ مرتبہ اولیٰ وثانیہ کے رواۃ تو بلاشبہ صحیح کے مستحق ہیں ان پر کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے، مرتبہ ثالثہ والے درحقیقت حسن لذاتہ کے رجال ہیں اگران کی احادیث میں سماع کی تصریح نہیں بھی ہوگی تب بھی متابعت کی وجہ سے ان کی احادیث صحیح لغیرہ سے کم درجہ کی نہیں ہوگی۔

البتہ ان میں سے آٹھ راوی ایسے ہیں جنہیں خود حافظ صاحب ہی نے طبقات المدلسین میں مرتبۂ رابعہ میں رکھا ہے جن کے اسماء یہ ہیں:

۱-بقیۃ بن الولید۔	۲-حجاج بن أرطاۃ۔
۳-سوید بن سعید۔	۴-عیسیٰ بن موسیٰ غنجار۔
۵-عباد بن منصور۔	۶-محمد بن اسحاق۔
۷-عمر بن علی المقدمی۔	۸-الولید بن مسلم۔

ان سب سرسٹھ(٦٧) مدلسین کے اسماء ذکر کرنے کے بعد حافظ صاحب لکھتے ہیں کہ: ''**فهذه أسماء من ذكر بالتدليس من رجال الصحيحين ممن أخرجا أو أحدهما له أصلا أو استشهاداً أو تعليقًا على مراتبهم في ذلك**'' کہ یہ صحیحین کے ان راویوں کے اسماء ہیں جو تدلیس سے متصف کیے گئے ہیں، جن کی احادیث یا تو شیخین یا ان میں سے کسی ایک نے اصالۃً، یا استشہاداً، یا تعلیقاً ان کے مراتب کے اعتبار سے تخریج فرمائی ہیں۔ (دیکھئے: النکت ۲/ ۱۱٤ - ۱۲۳)

ایک تحقیقی جائزہ

مذکورہ بالا تفصیل سے اتنا تو واضح ہو گیا کہ مدلسین کی معنعن روایات صحیحین میں جو مخرج ہیں ان میں یا تو سماع کی تصریح موجود ہے، یا تصریحِ سماع کے حکم میں ہیں بایں طور کہ وہ مدلسین مرتبہ اولیٰ یا ثانیہ کے ہیں، یا اگر ثالثہ ورابعہ کے بھی ہیں اور سماع کی کہیں تصریح نہیں تو وہ مقام استشہاد میں مخرج ہیں، جس طرح کہ استشہاداً بعض ضعفاء کی روایات شیخین نے تخریج فرمائی ہیں اسی طرح ان مدلسین کی معنعن روایات کا بھی استشہاداً اخراج فرمالیا ہے۔

تاہم یہ تفصیل اجمالی حیثیت رکھتی ہے اور اب بھی معاملہ تحسینِ ظن سے اوپر نہیں اٹھ پا رہا ہے تا وقتے کہ کوئی بندۂ خدا کمربستہ ہو کر ایک ایک مدلس کی روایات کی تحقیق کر کے یہ ثابت نہ کر دے کہ واقع اور نفس الامر میں بھی ایسا ہی ہے۔

الحمد للہ موجودہ دور کے محققین میں شیخ دکتور عواد حسین خلف کو اللہ تعالیٰ نے یہ توفیق عطا فرمائی کہ انھوں نے صحیحین میں سے ہر ایک کے مدلس رواۃ پر الگ الگ تحقیق وتفتیش کا کام انجام دیا، اسی طرح شیخ دکتور فہمی احمد قزاز نے صرف صحیح بخاری کے تعلق سے ایسی کوشش فرمائی، نیز شیخ محمد عوامہ حفظہ اللہ نے ان کتابوں کا بغور مطالعہ فرما کر اور ذاتی کدوکاوش کے بعد ایک نتیجہ نکالا ہے جسے ہم ان حضرات کے شکریہ کے ساتھ ذیل میں بطور خلاصہ پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہے ہیں، شیخ محمد عوامہ دکتور عواد کی دونوں کتابوں کے متعلق فرماتے ہیں کہ:

> میں نے ان دونوں کا بغور اور مکمل مطالعہ کیا، مرتبۂ اولی وثانیہ کے مدلسین کو نظر انداز کرتے ہوئے بقیہ مدلسین کے متعلق میں نے مصنف محترم کو پایا کہ انھوں نے تشفی بخش اور سنجیدہ جواب دے دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ صحیحین میں کوئی ایک بھی ایسی حدیث نہیں ہے جس کے رجال میں مرتبۂ ثالثہ، یا رابعہ یا خامسہ کا راوی ہو مگر وہاں ضرور کوئی ایسی صورت موجود ہے جو اس علت کا مداوا کر دیتی ہے، فالحمد للہ، صحیح بخاری کے مدلسین کی تعداد اڑسٹھ (٦٨) ہے، اور صحیح مسلم کے مدلسین کی تعداد چھیاسی (٨٦) ہے، اللہ

تعالیٰ مصنف کو حدیث نبوی کی طرف سے عموماً اور حضرات شیخین کی طرف سے خصوصاً جزاء خیر مرحمت فرمائے۔

پھر مجھے ایک کتاب ''**المدلسون ومروياتهم في صحيح البخاري**'' نامی مؤلفہ دکتور فہمی احمد قزاز موصول ہوئی جس میں مؤلف نے صحیح بخاری کے صرف ان مدلسین کا جائزہ لیا ہے جو طبقۂ ثالثہ ورابعہ کے ہیں، جب کہ طبقۂ خامسہ کا کوئی راوی نہیں جس کی حدیث صحیح بخاری میں لی گئی ہو، مؤلف نے ہر ہر حدیث کا دراسہ کیا جس کا نتیجہ انہوں نے اسی کتاب (۴۰۹/۲، ۴۱۰) میں یوں درج فرمایا ہے:

''صحیح بخاری کی کل مجموعی تعداد (۴۲۳۳) میں سے مدلسین کی معنعن ایسی روایات کی تعداد جو دوسری سند سے متصلاً مروی نہیں ہیں کل سات ہیں، جو یا تو فضائل ومناقب کے باب سے تعلق رکھتی ہیں، یا موقوفات کے قبیل سے ہیں، یا جن مدلسین سے وہ مروی ہیں وہ اپنی امامت اور وثاقت میں معروف ومشہور ہیں، یا وہ ایسے ہیں کہ صرف ثقات ہی سے روایت کرتے ہیں''۔

شیخ محمد عوامہ فرماتے ہیں کہ میں ان کے حق میں بھی اسی طرح کے کلمات شکر ودعاء پیش کرتا ہوں جو اول الذکر کے حق میں کہے تھے، اوران حضرات کی ٹھوس محنت کے نتیجہ میں جو بات اب تک محض حسن ظن پر مبنی تھی وہ یقین میں بدل گئی کہ صحیحین کی ہر معنعن حدیث یا تو مسموع ہے یا مسموع کے حکم میں ہے، والحمد للہ۔ (ملاحظہ ہو حاشیہ شیخ محمد عوامہ بر تدریب الراوي ۲۵۶/۳ تا ۲۶۰)

''**والحكم بأن لا يقبل من المدلس إلخ**'': اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ امام شافعی کے حوالے سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ہر وہ شخص کہ جس نے ایک مرتبہ بھی تدلیس کردی اس کو مدلس کہا جائے گا، پھر اس کی روایت کے قبول کرنے اور نہ کرنے کے سلسلہ میں گزشتہ تفصیل پر عمل ہوگا کہ سماع کی تصریح ہو تو مقبول ورنہ غیر مقبول، حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

''**ومن عرفناه دلس مرة فقد أبان لنا عورته في روايته وليست تلك العورة بالكذب، فنرد بها حديثه، ولاالنصيحة في الصدق فنقبل منه ماقبلناه من أهل النصيحة في الصدق، فقلنا: لانقبل من مدلس حديثًا حتى يقول فيه: حدثني أوسمعت**. (الرسالة للشافعي ص ۳۹۸)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مدلس خواہ کوئی بھی ہو جب اس کی ایک مرتبہ تدلیس پکڑ لی گئی تو وہ ہمیشہ کے لئے متہم ہو جاتا ہے، اب اس کی کوئی ایسی روایت جسے وہ محتمل سماع لفظ سے روایت کرے مقبول نہیں

ہوگی، اسی کو مصنف رحمہ اللہ نے اختیار فرمایا ہے۔

لیکن جیسا کہ مکمل تفصیل اور وضاحت سے یہ بات آچکی کہ حکم اس طرح اپنے اطلاق پر نہیں ہے، علماء کے متعدد اقوال کے ساتھ قول فیصل اور راجح مدلل طور پر بیان ہو چکا اس لئے یہاں کسی استدراک کی ضرورت نہیں ہے۔

***

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي : فَأَمْرُهُ أَخفُّ، وَفِيهِ تَضْيِيعٌ لِلْمَرْوِيِّ عَنْهُ، وَتَوْعِيرٌ لِطَرِيقِ مَعْرِفَتِهِ عَلَى مَنْ يَطْلُبُ الْوُقُوفَ عَلَى حَالِهِ وَأَهْلِيَّتِهِ . وَيَخْتَلِفُ الْحَالُ فِي كَرَاهَةِ ذَلِكَ بِحَسَبِ الْغَرَضِ الْحَامِلِ عَلَيْهِ، فَقَدْ يَحمِلُهُ عَلَى ذَلِكَ كَوْنُ شَيْخِهِ الَّذِى غَيَّرَ سَمْتَهُ غَيْرَ ثِقَةٍ، أَوْ كَوْنُهُ مُتَأَخِّرَ الْوَفَاةِ قَدْ شَارَكَهُ فِي السَّمَاعِ مِنْهُ جَمَاعَةٌ دُونَهُ، أَوْ كَوْنُهُ أَصْغَرَ سِنًّا مِنَ الرَّاوِى عَنْهُ، أَوْ كَوْنُهُ كَثِيرَ الرِّوَايَةِ عَنْهُ فَلَا يُحِبُّ الْإِكْثَارَ مِنْ ذِكْرِ شَخْصٍ وَاحِدٍ عَلَى صُورَةٍ وَاحِدَةٍ .

وَتَسَمَّحَ بِذَلِكَ جَمَاعَةٌ مِنَ الرُّوَاةِ الْمُصَنِّفِينَ ، مِنْهُمُ الْخَطِيبُ أَبُو بَكْرٍ، فَقَدْ كَانَ لَهِجًا بِهِ فِي تَصَانِيفِهِ ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ : رہی دوسری قسم تو اس کا معاملہ نسبتاً ہلکا ہے اور اس میں مروی عنہ کو ضائع کرنا اور اس کی معرفت کے راستے کو دشوار بنانا ہے اس شخص پر جو اس کے حال اور اہلیت پر مطلع ہونا چاہتا ہو۔ اور اس کی ناپسندیدگی کے سلسلہ میں صورتِ حال مختلف ہوتی ہے جو تابع ہوتی ہے اس پر برانگیختہ کرنے والے مقاصد کے، چنانچہ کبھی تو اس پر برانگیختہ کرتا ہے اس کے اس شیخ کا غیر ثقہ ہونا جس کی پہچان اس نے بدلی ہے، یا اس کا متاخرالوفاۃ ہونا جس سے سننے میں اس کے ساتھ شریک ہوگئی ہے ایک ایسی جماعت جو اس سے کم عمر ہے، یا شیخ کا راوی سے کمسن ہونا، یا راوی کا شیخ سے کثیرالروایۃ ہونا، چنانچہ وہ ایک ہی طرح ایک ہی شخص کا بار بار ذکر کرنا پسند نہیں کرتا ہے۔ اور اس بات کو روا رکھا ہے ان راویوں کی ایک جماعت نے جو تصنیف کرنے والے ہیں، ان ہی میں سے ابوبکر خطیب ہیں، چنانچہ وہ اپنی تصنیفات میں اس کے بہت دلدادہ تھے۔

تشریح: اِس عبارت میں تدلیس الشیوخ کا حکم بیان فرمارہے ہیں، تدلیس الشیوخ میں راوی حذف نہیں ہوتا، البتہ اس کی شناخت مشکل ہو جاتی ہے، چنانچہ تدلیس الشیوخ سے مبتدی کو تو دھوکہ لگ سکتا ہے؛ لیکن ماہرفن شخص قرائن وعلامات سے بہ دقت ہی سہی شناخت تو کر لیتا ہے، اسی لئے اس کی کراہت تدلیس الاسناد اور تدلیس التسویہ کی بہ

نسبت کم ہے؛ بلکہ بعض صورتوں میں تو کراہت بھی نہیں ہے جوایسا کرنے والے کی نیت پر موقوف ہے۔

”ويختلف الحال في كراهة ذلك إلخ“: اس عبارت میں یہی بتانا چاہتے ہیں کہ نیت سے احکام میں فرق پیدا ہوجاتا ہے، لہٰذا دیکھا جائے گا کہ تدلیس الشیوخ سے مدلس کی نیت کیا ہے، اگر نیت صحیح ہے تو کوئی حرج نہیں اور اگر نیت فاسد ہے تو پھر کراہت ہوگی، اور فساد نیت واضافۂ ضرر کے اعتبار سے اس کی کراہت میں اضافہ ہوتا رہے گا۔

تدلیس الشیوخ کے محرکات

”فقد يحمله على ذلك“: تدلیس الشیوخ پر ابھارنے والے اسباب حافظ ابن صلاحؒ نے چار بیان فرمائے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(۱) شیخ کا غیر ثقہ ہونا، یعنی شیخ ضعیف ہے اس لیے تدلیس کررہا ہے، اور غیر معروف نام یا نسب سے ذکر کردیتا ہے تاکہ لوگ اس ضعیف کا نام سن کر ایک دم اس روایت سے متنفر نہ ہوجائیں، ظاہر ہے یہ بات تو بڑی سنگین ہے اور کراہت کے باب میں ضعفاء ومجاہیل سے تدلیس اسناد سے کم نہیں ہے، حافظ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نیت سے تدلیس کرتا ہے کہ اس کے شیخ کا ضعف لوگوں کو معلوم نہ ہو یا اس کی مرویات کا ضعیف لوگوں سے منقول ہونا معلوم نہ ہو تو یہ تدلیس الشیوخ کی سب سے خراب صورت ہے۔(ظفر الأماني ص ۳۹۶، وتدريب: ص ۱۲۲)

مثال: اس کی مثال وہ ہے جو ابن عدی نے الکامل میں ”ابراہیم بن فہد“ کے ترجمہ میں ذکر کی ہے، ابن عدی کے بقول ابراہیم بن فہد کی تمام روایات منکر ہیں، اور وہ مظلم الامر یعنی مجہول الحال ہے، ابن عدی کہتے ہیں کہ ابن صاعد جب ہم سے اس ابراہیم کی سند سے کوئی حدیث روایت کرتے تو اس کو ”ابراہیم بن حکیم“ سے تعبیر کرتے تھے، گویا ان کو ان کے دادا کی طرف منسوب کرتے تھے۔(التقييد والإيضاح ۸٦، والكامل في الضعفاء ۱/ ۳۹۸)

(۲) شیخ کا متاخر الوفات ہونا یعنی جب شیخ عمر دراز ہوتا ہے تو اس شیخ سے بعد کے طبقہ کے لوگ بھی سماع حاصل کرلیتے ہیں، تو جو لوگ شیخ کے دور شباب میں اس سے احادیث سنے ہوتے ہیں ان کو کراہت محسوس ہوتی ہے کہ وہ اسی شیخ سے روایت کریں جس سے کہ اس کے شاگرد یا شاگردوں کے شاگرد بھی روایت کرتے ہیں، چنانچہ بعض ایسے روات اس طرح کے موقع پر اپنے شیخ کا معروف نام ونسب نہ ذکر کرکے غیر معروف نسب ولقب سے ذکر کردیتے ہیں تاکہ

دوسروں کو پتہ نہ چل سکے۔ تلاش کے باوجود اس کی کوئی مثال ہمیں نہیں ملی، واللہ اعلم۔

(۳) شیخ کا صغیر السن ہونا، بسا اوقات جب شیخ شاگرد سے عمر میں کم ہوتا ہے تو شاگرد کو اس کی سند سے حدیث روایت کرنے میں حجاب ہوتا ہے، چنانچہ وہ اس کا معروف نام ونسب نہ ذکر کر کے غیر معروف نسب ونسبت سے ذکر کر دیتا ہے، جیسے حارث بن ابی اسامہ، ابوبکر عبداللہ بن محمد بن عبید بن سفیان ابن ابی الدنیا سے روایت کرتے ہیں، مگر حارث ابن ابی الدنیا سے بڑے ہیں چنانچہ ان سے روایت کرتے وقت کبھی تو ان کو عبداللہ بن عبید کہتے ہیں ان کو جد کی طرف منسوب کر کے، کبھی عبداللہ بن سفیان کہتے ہیں پردادا کی طرف نسبت کرتے ہوئے، کبھی ابوبکر بن سفیان کہتے ہیں انھیں کنیت سے ذکر کر کے اور پردادا کی طرف منسوب کر کے، اور کبھی ابوبکر اموی کہتے ہیں۔

خطیب بغدادی فرماتے ہیں کہ یہ صورتیں مقتضائے عدالت کے خلاف ہیں، دیانت کا تقاضہ تو یہ ہے کہ آدمی طلبِ علم میں تواضع اختیار کرے اور ایسی چیزوں میں شرم وحیا، کو بالائے طاق رکھ کر جس سے علم لیا ہے اسی کے حوالے سے بیان کرے۔ (فتح المغيث ١/ ٢١٠، الكفاية ٥١١، ظفر الأماني ص ٣٩٧)

(۴) بسا اوقات راوی کسی ایک شیخ سے بکثرت روایات لیے ہوئے ہوتا ہے، اور بار بار اس کا نام لیتے ہوئے اسے حجاب محسوس ہوتا ہے، چنانچہ اس کو مختلف نام ونسب سے ذکر کرتا رہتا ہے تا کہ بظاہر الگ الگ شخصیات معلوم ہوں۔

حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ خطیب بغدادی اپنے شیوخ کے ساتھ ایسا بکثرت کرتے ہیں۔ کبھی کہتے ہیں کہ أخبرنا **الحسن بن محمد الخلال**، کبھی کہتے ہیں: **الحسن بن أبي طالب**، کبھی کہتے ہیں: **أبو محمد الخلال**، کبھی کہتے ہیں: **أبو القاسم الأزهري**، کبھی کہتے ہیں: **عبيد الله بن أبي القاسم الفارسی**، اور کبھی کہتے ہیں: **عبيد الله بن أحمد بن عثمان الصيرفي**، جب کہ یہ سب ایک ہی شیخ کی مختلف تعبیرات ہیں، جو شخص اس سے ناآشنا ہوگا وہ سب کو الگ الگ شیوخ سمجھ بیٹھے گا۔

یہ انداز اگر عبارت میں محض تنوع کے لیے ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر یہ شیوخ کی کثرت ظاہر کرنا ہو تو مکروہ ہے خاص طور سے جب کہ سامع اس سے انجان ہو۔ (ظفر الأماني ص ٣٩٧، وفتح المغيث ١/ ٢١١)

(۵) حافظ بدرالدین زرکشیؒ نے ایک اور غرض تدلیسِ شیوخ کی ذکر فرمائی ہے، فرماتے ہیں کہ بعض دفعہ راوی ایسا کام کسی نیک اور اچھی مصلحت کی بنا پر بھی کرتا ہے، مثلاً امام بخاری اور محمد بن یحییٰ ذہلی رحمہما اللہ کے مابین مسئلہ خلق قرآن

کو لے کر منافرت ہوگئی، یہاں تک کہ ذہلی نے اعلان کر دیا کہ جو محمد بن اسماعیل کے پاس آتا جاتا ہو وہ ہمارے پاس نہ آئے، امام بخاری رحمہ اللہ نے ان سے حدیثیں بھی لی ہیں اور اس میں شبہہ نہیں کہ ذہلی ثقہ راوی ہیں، دیانتِ علمی کی بنیاد پر حضرتِ امام کو ان کی بعض احادیث داخل صحیح کرنی ضروری تھیں، مگر چوں کہ ایک اہم مسئلہ میں ان سے اختلاف تھا انھوں نے ان کو باطل کی جانب منسوب کیا تھا، اب اگر حضرت امام ان کی حدیث ان کے مشہور نام ونسب کے ساتھ تخریج کریں تو لوگوں کو شور وشغب کا موقع ملے گا کہ لگتا ہے امام صاحب ناحق پر تھے اور ذہلی حق پر، اسی لئے تو امام صاحب نے ان کی حدیثیں لی ہیں، اس مصلحت سے حضرت امام متعدد جگہ ذہلی کی حدیث تخریج کرتے ہوئے متعدد نسب یا نسبتوں سے ذکر فرماتے ہیں، کبھی کہتے ہیں: "**حدثنا محمد**" بغیر کسی نسب ونسبت کے، کبھی کہتے ہیں: "**محمد بن عبد الله**" دادا کی طرف منسوب کر کے، اور کبھی کہتے ہیں: "**محمد بن خالد**" ان کے پردادا کی طرف نسبت کر کے، اور ایک جگہ بھی انھیں محمد بن یحییٰ سے تعبیر نہیں فرمایا، بھلا کس کی ہمت ہے جو کہہ دے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے تدلیس قبیح انجام دی ہے؟ ایسا حضرت امام نے صرف اس لئے کیا ہے کہ ان کی حدیث سے استفادہ بھی ہو جائے اور لوگوں میں بدظنی بھی نہ پھیلے۔(النكت للزركشي ۲/ ۷۹، ظفر الأماني ص ۳۹۶)

******

النوع الثالث عشر: معرفة الشاذ

تیرہویں نوع: شاذ کی معرفت کے بیان میں

رُوِّينا عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: قَالَ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : لَيْسَ الشَّاذُّ مِنَ الْحَدِيثِ أَنْ يَرْوِيَ الثِّقَةُ مَا لَا يَرْوِي غَيْرُهُ ، إِنَّمَا الشَّاذُّ أَنْ يَرْوِيَ الثِّقَةُ حَدِيثًا يُخَالِفُ مَا رَوَى النَّاسُ . وَحَكَى الْحَافِظُ أَبُو يَعْلَى الْخَلِيلِيُّ الْقَزْوِينِيُّ نَحْوَ هَذَا عَنِ الشَّافِعِيِّ وَجَمَاعَةٍ مِنْ أَهْلِ الْحِجَازِ . ثُمَّ قَالَ : الَّذِي عَلَيْهِ حُفَّاظُ الْحَدِيثِ أَنَّ الشَّاذَّ مَا لَيْسَ لَهُ إِلَّا إِسْنَادٌ وَاحِدٌ، يَشِذُّ بِذَلِكَ شَيْخٌ ثِقَةً كَانَ أَوْ غَيْرَ ثِقَةٍ . فَمَا كَانَ عَنْ غَيْرِ ثِقَةٍ فَمَتْرُوكٌ لَا يُقْبَلُ ، وَمَا كَانَ عَنْ ثِقَةٍ يُتَوَقَّفُ فِيهِ وَلَا يُحْتَجُّ بِهِ . وَذَكَرَ الْحَاكِمُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ أَنَّ الشَّاذَّ هُوَ الْحَدِيثُ الَّذِي يَتَفَرَّدُ بِهِ ثِقَةٌ مِنَ الثِّقَاتِ ، وَلَيْسَ لَهُ أَصْلٌ بِمُتَابِعٍ لِذَلِكَ الثِّقَةِ ، وَذَكَرَ أَنَّهُ يُغَايِرُ الْمُعَلَّلَ مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْمُعَلَّلَ وُقِفَ عَلَى عِلَّتِهِ الدَّالَّةِ عَلَى جِهَةِ الْوَهْمِ فِيهِ، وَالشَّاذَّ لَمْ يُوقَفْ فِيهِ عَلَى عِلَّتِهِ كَذَلِكَ.

ترجمہ: یونس بن عبدالاعلیٰ سے ہمیں روایت کیا گیا کہ انہوں نے کہا کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شاذ حدیث یہ نہیں ہے کہ ثقہ وہ حدیث بیان کرے جو اس کا غیر نہ بیان کرے؛ بلکہ شاذ یہ ہے کہ ثقہ شخص کوئی ایسی حدیث بیان کرے جو مخالف ہو اس کے جس کو ''الناس '' (لوگ) بیان کرتے ہوں۔

اور حافظ ابو یعلی خلیلی قزوینیؒ نے اسی کے مثل امام شافعی اور اہلِ حجاز کی ایک جماعت سے نقل فرمایا ہے، پھر فرمایا کہ حفاظِ حدیث جس مسلک پر ہیں وہ یہ ہے کہ شاذ وہ حدیث ہے جس کی صرف ایک سند ہو، جس (کی روایت) میں کوئی شیخ منفرد ہو، خواہ وہ ثقہ ہو یا غیر ثقہ، چنانچہ جو حدیث غیر ثقہ سے ہوگی وہ تو متروک ہوگی، اس کو قبول نہیں کیا جائے گا، اور جو ثقہ سے ہوگی تو اس میں توقف کیا جائے گا اور اس سے استدلال نہیں کیا جائے گا۔

اور حاکم ابو عبداللہ حافظ نے بیان فرمایا کہ: شاذ وہ حدیث ہے کہ جس (کی روایت) میں ثقات میں سے کوئی ایک ثقہ منفرد ہو اور اس ثقہ کے کسی متابع کے ذریعہ اس حدیث کی کوئی اصل نہ ہو۔ اور انھوں نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ وہ (شاذ) معلل سے مغایر (مختلف) ہوتی ہے؛ بایں طور کہ معلل کی اُس علت پر مطلع ہو جایا گیا ہے جو اس میں وہم کی وجہ

پر دلالت کرتی ہے؛ جب کہ شاذ میں اِس طرح کی اُس کی کسی علت پر واقفیت نہیں ہو پاتی۔

تشریح: شاذ لغت کے اعتبار سے ''شَذَّ یشِذُّ'' (شین پر ضمہ وکسرہ دونوں کے ساتھ) سے اسم فاعل کا صیغہ ہے، معنی ہیں **المنفرد عن الجمهور**. الگ تھلگ رہ جانے والا، اور اصطلاحی تعریف کے سلسلہ میں حضرات علماء ومحدثین کی تعبیرات مختلف ہیں، بل کہ بعض دفعہ اس اختلاف تعبیر سے معنی میں بھی خاصا فرق پڑ گیا ہے۔

حضرت مصنف رحمہ اللہ نے اس جگہ امام شافعی، امام حاکم اور حافظ ابو یعلی خلیلی رحمہم اللہ سے الگ الگ تین تعریفات نقل کی ہیں، پھر حضرت امام شافعی کی تعریف کو اشکال سے محفوظ قرار دیتے ہوئے بقیہ دونوں حضرات کی تعریفات پر نقد بھی فرمایا ہے، پہلے مصنف رحمہ اللہ کی منشا کے مطابق عبارت کی تشریح کی جاتی ہے، پھر اس پر استاذِ محترم کی جانب سے جو ملاحظات ہیں پیش کیے جائیں گے۔

شاذ کی تعریف امام شافعیؒ کے الفاظ میں

''**ليس الشاذ من الحديث أن يروي الثقة إلخ**''امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ شاذ یہ نہیں ہے کہ ثقہ ایسی حدیث نقل کرے کہ جس کو اس کے علاوہ کوئی دوسرا شخص نقل ہی نہ کرتا ہو، بل کہ شاذ تو یہ ہے کہ ثقہ کوئی ایسی حدیث روایت کرے جو عام ثقات کی روایات کے خلاف ہو۔

امام شافعیؒ کی اس عبارت سے بعض حضرات کو یہ وہم ہوا ہے کہ حضرت امام راوی کی اس حدیث کو جس میں وہ منفرد ہو، اور اس کی مخالفت نہ کی گئی ہو سرے سے اس کو شاذ ہی نہیں مانتے، بل کہ شاذ قرار دیئے جانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ثقہ ایسی بات میں منفرد ہو جس میں وہ ثقہ رواۃ کی مخالفت کرتا ہو، حالاں کہ ایسا نہیں ہے، بل کہ حضرت امام کا مقصد بقول استاذ محترم یہ ہے کہ ثقہ کا ہر تفرد شاذ نہیں ہوتا، بل کہ صرف وہی تفرد شاذ کہا جاتا ہے جس میں کسی وہم وخطا کا کوئی نہ کوئی قرینہ موجود ہو، اگر چہ وہم وخطا کی نوعیت وعلت مشخص نہ ہو سکے، چنانچہ اس کی حدیث کا ''الناس'' اور جملہ ثقات کی بیان کردہ احادیث کے خلاف ہونا قرینہ ہے کہ راوی کو اس میں کچھ نہ کچھ وہم ومغالطہ لاحق ہوا ہے۔

''**ما روى الناس**'' میں ''**الناس**'' سے مراد ثقات وحفاظ ہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ ابن عدی نے ''الکامل'' میں یونس بن عبد الاعلی سے نقل فرمایا، فرماتے ہیں کہ مجھ سے امام شافعیؒ نے فرمایا: ''**إنما الشاذ أن يروي الثقات حديثًا**

على نصرتهم، يرويه بعضهم مخالف لهم فيقال: شَذَّ عنهم". (الکامل ۱/۱۱۵)

استاذِ محترم نے فرمایا کہ چوں کہ حضرت امام نے "الناس" کا لفظ استعمال فرمایا ہے، اس لئے بہتر یہ ہے کہ اس کو اس کے عموم پر ہی جاری کیا جائے، اور اس صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ: ثقہ شخص کوئی ایسی حدیث روایت کرے جس میں وہ اکیلا ہو اور باب میں وارد جتنی بھی احادیث ہیں یہ ان سب کے خلاف ہے، اس طرح تعریف میں عموم پیدا ہو جائے گا، اور یہ تعریف جہاں اس صورت کو شامل ہوگی کہ کسی حدیث کو کسی شیخ سے چند حضراتِ ثقات روایت کریں اور ان میں سے کوئی ایک ثقہ الگ ہو کر حدیث کی سند یا متن میں ان ثقات کی مخالفت کرے، وہیں یہ اُس صورت کو بھی شامل ہو جائے گی کہ ثقہ شخص کسی حدیث کی روایت میں منفرد ہو کوئی اور اس کو روایت نہ کرتا ہو، مگر باب میں جتنا کچھ دوسری سندوں سے مروی ہے اِس کا مضمون اُس کے مضمون کے خلاف ہے، چنانچہ اس پر بھی یہ بات صادق آتی ہے: "**قد تفرد ثقةٌ بحديث خالف فيه الناس**"، اور اسی کو حضرات حنفیہ "**خبر واحدٍ مخالفٌ للسنة المشهورة**" سے تعبیر کرتے ہیں۔

اس کی دلیل خود امام شافعی رحمہ اللہ کا وہ ارشاد ہے جو انھوں نے "اختلاف الحدیث" میں فرمایا ہے، چنانچہ حضرت ابن عمر اور وائل بن حجر رضی اللہ عنہما کی احادیث جو نماز میں تکبیر تحریمہ، رکوع میں جاتے وقت اور اٹھنے کے بعد رفع یدین کے سلسلہ میں وارد ہیں، انھیں تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

> "**وروى هذا الحديث أبو حميد الساعدي في عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ، فصدقوه معاً، وبهذه الأحاديث تركنا ما خالفها من الأحاديث لأنها أثبت إسنادًا منه، وأنها عدد، والعدد أولى بالحفظ من الواحد**"۔ یعنی اس حدیث کو ابو حمید ساعدی رضی اللہ عنہ نے دس صحابہ کی موجودگی میں بیان کیا تو سب نے ان کی تصدیق کی، اور ان ہی احادیث کی وجہ سے ہم نے ان احادیث کو چھوڑ دیا جو ان کے مخالف ہیں، کیوں کہ یہ متعدد ہیں، اور دو چند راوی ایک کے بالمقابل زیادہ یاد رکھنے کے اہل ہیں۔

اس کے بعد پھر "**يزيد بن أبي زياد، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن البراء بن عازب رضى الله عنه**"، کی سند سے یہ حدیث روایت فرمائی کہ حضرت براء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی ﷺ کو دیکھا کہ جب نماز شروع فرماتے تو اپنے دونوں ہاتھ اٹھاتے، پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے، پھر حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے اس آخری

جملہ ''ثم لا يعود'' پر یہ نقد فرمایا کہ یہ زیادتی ثابت نہیں ہے، اور عدم ثبوت کی دلیل کے طور پر یہ فرما رہے ہیں:

''قلت لبعض من يقول هذا القول: أحديث الزهري عن سالم، عن أبيه أثبت عند أهل العلم بالحديث أم حديث يزيد؟ قال: بل حديث الزهري وحده، قلت: فمع الزهري أحد عشر رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ ، منهم أبو حميد الساعدي رضی اللہ عنہ، وحديث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ، كلها عن النبي ﷺ بما وصفت، وثلا ثة عشر حديثا أولى أن تثبت من حديث واحد''. کہ میں نے اس نظریہ (ترک رفع یدین) کے حامل ایک شخص سے پوچھا کہ کیا ''زہری عن سالم'' والی حدیث (رفع یدین) محدثین کے نزدیک زیادہ مضبوط ہے یا یزید بن ابی زیاد والی؟ تو اس نے کہا: زہری والی، میں نے پوچھا تو زہری والی کے ساتھ گیارہ صحابہ ہیں جن میں سے ابو حمیدؓ ہیں نیز وائل بن حجرؓ کی حدیث بھی ہے، سب میں نبی کریم ﷺ سے وہی بات منقول ہے جو میں نے بیان کی، اور تیرہ حدیثیں ایک حدیث کے مقابل میں ثابت و صحیح مانی جانے کی زیادہ مستحق ہیں۔

(اختلاف الحديث، الملحق بآخر الأم ۸/ ۵۹۰)

معلوم ہوا کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ثقہ راوی کی حدیث جب کہ باب میں وارد تمام احادیث، یا کثیر رواۃ کی احادیث کے خلاف ہو تو وہ شاذ اور غیر محفوظ قرار دیئے جانے کے لائق ہے۔

رہا مسئلۂ رفع یدین میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اپنے موقف پر طرز استدلال اور ترجیح تو اس کے جواب کے لئے دیکھیں ہمارے شعبہ تخصص فی الحدیث کی نصابی کتاب ''دراسة تطبيق الأمثلة'' (ص۱۴ تا ص۱۷)، جہاں آپ کو امام شافعی کی مذکورہ تعریف شاذ کے عموم اور فوائد پر مزید روشنی اور مثالیں ملیں گی۔

اشکال وجواب: یہاں یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول الفاظ ''إنما الشاذ أن يروي الثقة حديثاً يخالف فيه الناس'' میں ''إنما'' حصر کے لئے ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک شاذ صرف اسی صورت میں منحصر ہے، کوئی اور صورت نہیں ہوسکتی، تو اس کا جواب استاذ محترم نے یہ دیا کہ یہاں حصر اضافی ہے، ''إنما'' کا لفظ صرف اس لئے استعمال کیا گیا تا کہ افراد حفاظ کے شاذ ہونے کی نفی کر دی جائے، یعنی حفاظ ضابطین کے تفردات کو الگ کرنے کے لئے یہ تعبیر اختیار فرمائی گئی ہے نہ کہ مذکورہ صورت کے علاوہ شذوذ کی دیگر صورتوں کی نفی کرنے کے لئے۔

شاذ کی تعریف خلیلی کے الفاظ میں

"وحكى الحافظ أبويعلى الخليلي القزويني نحوهٰذا إلخ: اِس عبارت سے حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ یہ فرمارہے ہیں کہ ابویعلی خلیل بن عبداللہ بن احمد بن الخلیل الخلیلی القزوینی (متوفی ۴۴۶ھ) نے اوّلًا تو شاذ کی تعریف امام شافعی، اور اہلِ حجاز کی ایک جماعت سے تقریباً ان ہی الفاظ سے نقل کیا جو کہ امام شافعی کے حوالہ سے گذرے، پھر فرمایا: "والذي عليه حفاظ الحديث : الشاذ ما ليس له إلا إسناد واحد يشذ بذلك شيخ، ثقة كان أوغير ثقة، فماكان عن غيرثقة فمتروك لا يقبل، وما كان عن ثقة يتوقف فيه ولا يحتج به" (كتاب الإرشاد فی معرفة علوم الحديث للقزوينی ۱/ ۱۷٤ تا۱۷۷ ط مكتبه الرشد الرياض)

کہ حفاظ حدیث کے نزدیک شاذ اس کو کہتے ہیں کہ جس کی صرف ایک ہی سند ہو، اس کے روایت کرنے میں کوئی شیخ منفرد ہو، خواہ وہ ثقہ ہو یا غیر ثقہ، اگر وہ منفرد شیخ غیر ثقہ ہوگا تو حدیث مردود ومتروک ہوجائے گی، اور اگر وہ شیخ ثقہ ہوگا تو اس میں توقف کیا جائے گا، اس سے احتجاج واستدلال نہیں کیا جائے گا۔

اعتراضات: اس تعریف پر متعدد حضرات علماء کی جانب سے اعتراضات کیے گئے ہیں، جن میں خود مصنف رحمہ اللہ بھی ہیں، جملہ اعتراضات کا حاصل حسب ذیل ہے:

مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ حضرت مصنف، حافظ عراقی، بقاعی، حافظ ابن حجر وغیرہ حضرات کی عبارتوں کی روشنی میں فرماتے ہیں کہ خلیل قزوینی نے مطلق تفرد کو شذوذ سے تعبیر کیا ہے، مخالفت کی قید بھی نہیں لگائی، چنانچہ انھوں نے فرد مطلق اور شاذ کے درمیان برابری برتی ہے، اس کی بنا پر صحیحین کی وہ احادیث جو عادل وضابط روات کے تفردات کے قبیل سے ہیں اگر صحت کے لئے شذوذ سے محفوظ ہونے کی شرط ضروری قرار دی جائے تو ان احادیث کا غیر صحیح ہونا لازم آئے گا، ورنہ یہ لازم آئے گا کہ بعض شاذ حدیث صحیح بھی ہوتی ہے، اور یہ علماء کی اس تصریح کے خلاف ہے کہ شاذ حدیث ضعیف ہی ہوتی ہے۔(ظفر الأماني ص ۳۵۷، النكت الوفية ص ٤٥٥، النكت لابن حجر ۲/ ۱۳۳، توضيح الأفكار ۳٤۱)

شاذ کی تعریف حاکم کے الفاظ میں

"وذكر الحاكم أبوعبد الله الحافظ أن الشاذ هو الحديث الذي ينفرد به ثقة إلخ": امام حاکم

نے شاذ کی تعریف یوں فرمائی کہ شاذ وہ حدیث ہے کہ جس کی روایت میں کوئی ثقہ راوی منفرد ہو اور اس کا کوئی متابع نہ ہونے کی وجہ سے اس کی کوئی اصل نہ ہو۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تینوں تعریفات میں نسبت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام حاکم کی تعریف امام شافعی کی تعریف کے بالمقابل اعم ہے؛ کیونکہ امام شافعیؒ نے شاذ میں دو شرطیں لگائی ہیں (۱) مخالفتِ ثقات (۲) ثقہ کا تفرد۔ جب کہ امام حاکم نے صرف ثقہ کے تفرد کی شرط لگائی ہے، مخالفت ضروری نہیں قرار دی، چنانچہ کوئی ایسی حدیث جو ثقہ راوی سے مروی ہو، اور اس کی صرف اور صرف ایک ہی سند ہو، کوئی اور اس کو روایت ہی نہ کرتا ہو کہ مخالفت وموافقت کا سوال اٹھے، وہ حدیث بقول حاکم شاذ قرار پائے گی۔

اور خلیلی کی تعریف حاکم کی تعریف سے بھی زیادہ عام ہے؛ کیوں کہ اس میں کوئی بھی شرط ملحوظ نہیں ہے، اور مطلق تفرد کا نام انھوں نے شذوذ رکھا ہے، چنانچہ کوئی راوی کسی حدیث میں متفرد ہو خواہ وہ ثقہ ہو یا ضعیف، اس کی اس سے اولیٰ کے ذریعہ مخالفت کی جائے یا نہ کی جائے، سب شاذ کا مصداق ہے، اس بنا پر لازم آئے گا کہ شاذ کے بعض افراد صحیح ہوں اور بعض غیر صحیح۔ (النكت على ابن الصلاح ۲/۱۳۳، ظفر الأماني ۳۵۷)

اور امام حاکم پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ان کی اس تعریف کے مطابق لازم آئے گا کہ صحیح میں سے بعض روایات شاذ بھی ہوتی ہیں اور بعض غیر شاذ؛ کیونکہ انہوں نے ثقہ کے مطلق تفرد کو شاذ کہا ہے، جب کہ شاذ عموماً ضعیف کی صفت ہوتی ہے۔ (النكت لابن حجر ۲/۱۳۳، فتح المغيث ۲۲۰، توضيح الافكار ۱/۳۴۰، النكت الوفيه ۴۵۵، تدريب ۱/۱۲۳)

"**وذكر أنه يغاير المعلل إلخ**": یہ عبارت امام حاکم کی تعریفِ شاذ کا تتمہ وتکملہ ہے، اس کے بغیر حاکم کی تعریف کا صحیح مطلب واضح نہیں ہوگا، اس کی تفصیل عنقریب استاذِ محترم کے ملاحظات بعنوان: "اعتراض کی حقیقت اور غلط فہمی کا ازالہ" کے تحت آرہی ہے، اس جگہ صرف اتنا جان لینا کافی ہے کہ شاذ اور معلل میں امام حاکم یہ فرق بیان فرما رہے ہیں کہ شاذ میں حدیث کی کسی علت کی نشاندہی نہیں ہو پاتی کیوں کہ وہ ایک ہی راوی کی روایت پر موقوف ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس میں ایک طرح کی کھٹک رہتی ہے، جب کہ معلل میں علت کی نوعیت مشخص ومتعین ہو جاتی ہے، کیوں کہ وہ متعدد طرق سے مروی ہوتی ہے جن میں باہم موازنہ کر کے راوی کے وہم وخطا کی تعیین کی جاسکتی ہے۔

***

قُلْتُ : أَمَّا مَا حكَمَ الشَّافِعِيُّ عَلَيْهِ بالشُّذُوذِ فَلا إِشْكَالَ فِي أَنَّهُ شَاذٌّ غَيْرُ مَقْبُولٍ. وَأَمَّا مَا حَكَيْنَاهُ عَنْ غَيْرِهِ فَيُشْكِلُ بِمَا يَنْفَرِدُ بِهِ الْعَدْلُ الْحَافِظُ الضَّابِطُ، كَحَدِيثِ : ''إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ'' ؛ فَإِنَّهُ حَدِيثٌ فَرْدٌ تفَرَّدَ بِهِ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ تفَرَّدَ بِهِ عَنْ عُمَرَ رضي الله عنه عَلْقَمَةُ بْنُ وَقَّاصٍ ، ثُمَّ عَنْ عَلْقَمَةَ مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ، ثُمَّ عَنْهُ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَلَى مَا هُوَ الصَّحِيحُ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ .

وَأَوْضَحُ مِنْ ذَلِكَ فِي ذَلِكَ: حَدِيثُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنه : ''أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْوَلَاءِ وَهِبَتِهِ'' ، تفَرَّدَ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ . وَحَدِيثُ مَالِكٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه : ''أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ مَكَّةَ وَعَلَى رَأْسِهِ الْمِغْفَرُ''. تَفَرَّدَ بِهِ مَالِكٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ .

فَكُلُّ هَذِهِ مُخَرَّجَةٌ فِي الصَّحِيحَيْنِ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ لَهَا إِلَّا إِسْنَادٌ وَاحِدٌ تَفَرَّدَ بِهِ ثِقَةٌ . وَفِي غَرَائِبِ الصَّحِيحِ أَشْبَاهٌ لِذَلِكَ غَيْرُ قَلِيلَةٍ ، وَقَدْ قَالَ مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ : لِلزُّهْرِيِّ نَحْوُ تِسْعِينَ حَرْفًا يَرْوِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم - لَا يُشَارِكُهُ فِيهَا أَحَدٌ - بِأَسَانِيدَ جِيَادٍ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ رہی وہ حدیث جس پر امام شافعی رحمہ اللہ نے شذوذ کا حکم لگایا ہے تو اس بات میں کوئی اشکال نہیں ہے کہ وہ شاذ اور غیر مقبول ہے۔ رہی وہ جس کو ہم نے ان کے علاوہ (خلیلی وحاکم) سے نقل کیا ہے تو وہ مشکل ہوجاتی ہے اس حدیث کے ذریعہ جس کی روایت میں عادل، حافظ اور ضابط شخص متفرد ہوتا ہے، جیسے حدیث ''إنما الأعمال بالنيات إلخ'' کیونکہ وہ حدیث فرد ہے جس کی روایت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منفرد ہیں، پھر حضرت عمرؓ سے روایت کرنے میں علقمہ بن وقاص منفرد ہیں، پھر علقمہ سے بیان کرنے میں محمد بن ابراہیم منفرد ہیں، پھر ان سے یحیٰ بن سعید منفرد ہیں جیسا کہ یہی محدثین کے نزدیک صحیح ہے۔

اور اس سے زیادہ واضح اس سلسلے میں ''عبد الله بن دينار عن ابن عمر رضي الله عنهما'' کے طریق سے مروی حدیث ہے کہ ''نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ولاء کی بیع اور اس کے ہبہ سے منع فرمایا ہے''، اس کی روایت میں عبداللہ بن دینار منفرد ہیں۔

اور '' مالك عن الزهري عن أنس رضي الله عنه'' کے طریق سے مروی حدیث ہے کہ ''نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں داخل ہوئے اس حال میں کہ آپ کے سر مبارک پر خود تھا''۔ اس حدیث میں امام مالک زہری سے

روایت کرنے میں منفرد ہیں۔

چنانچہ اِن سب احادیث کی صحیحین میں تخریج کی گئی ہے، باوجودے کہ ان کی ایک ہی سند ہے جس کے ساتھ کوئی ثقہ شخص منفرد ہے اور صحیح کی غریب احادیث میں اس کی مثالیں کچھ کم نہیں ہیں، اور امام مسلم بن حجاج رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: امام زہری کے یہاں تقریباً نوے (۹۰) حدیثیں ہیں جن کو وہ عمدہ سندوں سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں جن میں ان کے ساتھ کوئی بھی شریک نہیں ہے، واللہ اعلم۔

تشریح: ''أما ما حكم الشافعي عليه بالشذوذ فلا إشكال في أنه شاذ إلخ'' حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے امام شافعی کی تعریف کو صحیح قرار دیا اور فرمایا کہ جس کو امام شافعی شاذ بتا رہے ہیں اس کے شاذ ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے، جب کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس میں بھی اشکال پیش فرمایا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی کی تعریف حاکم کی تعریف کے بالمقابل زیادہ خاص ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک شاذ؛ ثقہ کے اس تفرد کا نام ہے جس میں کثیرین کے ذریعہ اس کی مخالفت کی جائے، اس پر بھی وہ خرابی لازم آتی ہے جو حاکم کی تعریف پر آتی ہے کہ ثقہ راوی جس کسی حدیث میں متفرد ہو اس کا غیر صحیح ہونا لازم آتا ہے، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ کثیرین کی روایت کو راجح قرار دیا جائے گا اور اس ثقہ کی روایت کو مرجوح، رہی یہ بات کہ اس مرجوح پر عدم صحت کا حکم لگایا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں توقف ہے، بل کہ صحیح یہی ہے کہ اس پر غیر صحیح کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اور راجح و مرجوح دونوں صحیح و اصح کے قبیل سے ہوں گی نہ کہ صحیح و غیر صحیح کے قبیل سے، جیسا کہ اس پر تفصیلی بحث ''النوع الأول'' میں صحیح کے شذوذ سے خالی ہونے کی قید کے ضمن میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے حوالے سے گذر چکی ہے۔ (النکت ۲/ ۱۳۳)

''وأما ما حكيناه عن غيره فيشكل إلخ'' خلیلی اور امام حاکم سے نقل کردہ تعریفات پر مصنف رحمہ اللہ نے جو اعتراض کیا ہے، اس کا ذکر ابھی ''اعتراضات'' کے عنوان کے تحت ابن صلاح اور شراح مقدمہ کے حوالے سے کیا جا چکا ہے کہ یہ سب حضرات حاکم و خلیلی پر مشترکہ طور سے یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ان کی تعریفات کے بہ موجب ثقہ رواۃ کے تفردات شاذ بن جاتے ہیں اور صحیحین کی وہ بہت سی احادیث جو صرف اور صرف ایک ہی سند سے مروی ہیں جن میں سے بعض کا مصنف رحمہ اللہ نے ذکر بھی فرمایا ہے؛ شاذ کے زمرے میں شامل ہو کر ضعیف قرار پائیں گی، اور اس طرح امت کی اجماعی روش مخدوش ہوتی نظر آرہی ہے، جو انتہائی خطرناک بات ہے۔

اعتراض کی حقیقت اور غلط فہمی کا ازالہ

اس جگہ استاذِ محترم مدظلہ نے مذکورہ تینوں تعریفات کا انتہائی باریکی سے جائزہ لیا ہے، اور یہ واضح فرمایا ہے کہ تینوں تعریفات کا مآل ایک ہے، صرف تعبیر کا فرق ہے، اور ہر تعریف کے تعلق سے حضرت مصنف رحمہ اللہ اور دیگر شارحین کو جو کچھ مغالطے پیش آئے ہیں ان کی نشاندہی فرمائی ہے، اور واقع میں یہ موقع بہت ہی سنجیدگی سے سوچنے اور بار بار غور وفکر کرنے کا ہے، کیوں کہ جیسا کہ ناظرین نے دیکھا کہ حاکم وخلیلی پر حضرت مصنف وحضرات شارحین نے کتنا سنگین الزام عائد کیا ہے؟ اتنی بڑی غلطی اتنے بڑے حضرات سے سرزد ہو جائے تصور سے بالاتر معلوم ہوتی ہے، ضرور کہیں نہ کہیں ان حضرات کی بات سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے جس کی بناء پر یہ اشکال ہوا ہے، آیئے ان تینوں تعریفات کے مالہ وما علیہ، پس منظر اور بین السطور کا جائزہ لیتے ہیں تاکہ حقیقت کھل کر سامنے آ جائے اور ان ائمہ کی ساکھ بحال ہو سکے، واللہ الموفق۔

اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے درج ذیل نکات پر غور کیا جائے:

(۱) شاذ کی حقیقت کے سلسلہ میں اصل وہی ہے جو حضرت امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول ہے، اس تعریف کا تحلیل وتجزیہ گذر چکا، جس کے الفاظ کا ظاہر تو یہ ہے کہ شاذ وہ حدیث ہوگی جس کا راوی ثقہ ہو اور وہ حدیث "ثقات" یا "الناس" کی روایات کے مخالف ہو، جن حضرات نے "الناس" کی معنویت کو ملحوظ نہیں رکھا وہ اس تعریف کو صرف اس حد تک محدود رکھتے ہیں کہ کسی شیخ کے تلامذہ میں سے ایک ثقہ الگ ہو کر دیگر ثقات کی روایتوں سے مختلف سیاقِ سند ومتن بیان کرنے لگے۔

لیکن غور کرنے سے معلوم ہوا کہ حضرت امام کا مقصد صرف مخالفت کی صورت میں شاذ کو مقید کرنا نہیں ہے، بل کہ مقصد یہ بتانا ہے کہ ثقہ کا وہ تفرد شاذ کہلاتا ہے جس میں کسی وہم وخطا کا کوئی نہ کوئی قرینہ موجود ہو، اگر چہ وہم وخطا کی نوعیت وعلت مشخص نہ ہو سکے، چنانچہ اس کی حدیث کا "الناس" اور جملہ ثقات کی بیان کردہ احادیث کے خلاف ہونا قرینہ ہے کہ راوی کو اس میں کچھ نہ کچھ وہم ومغالطہ لاحق ہوا ہے۔

(۲) خلیلی کی تعریف کا ماحصل بھی یہی ہے، اور ان کی تعریف پر جس محظور کے لازم آنے کی بات کہی جاتی ہے وہ ہرگز لازم نہیں آتا، اس کے لئے خلیلی کے الفاظ اور ان کے سیاق وسباق کو سامنے رکھنا ضروری ہوگا، اس کے بغیر خلیلی کا مقصد اجاگر نہیں ہو سکتا۔

(**الف**) :حضرت مصنف، شارحین مقدمہ اور متعلقاتِ مقدمہ کے مصنفین حضرات کی جانب سے عائد کردہ اِس الزام سے امام خلیلی بری ہیں کہ ان کے بقول ثقات اور حفاظ ضابطین کے تفردات شاذ بن جاتے ہیں، کیوں کہ انھوں نے سب سے پہلے ثقات حفاظ کے افراد (وہ حدیثیں جن میں وہ منفرد ہیں) کے متعلق فرمایا کہ وہ حجت ہیں، فرماتے ہیں:

”وأما الأفراد؛ فما يتفرد به حافظ مشهور ثقة أو إمام عن الحفاظ والأئمة ؛ فهو صحيح متفق عليه، كحديث .... مالك عن أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ دخل مكة يوم الفتح وعليه المغفر“

یعنی: رہیں وہ حدیثیں جو فرد اور غریب کے قبیل سے ہیں (تو وہ مختلف مراتب کی ہوتی ہیں) چنانچہ وہ حدیث جس میں کوئی حافظ مشہور اور ثقہ شخص حفاظ وائمہ سے روایت کرنے میں منفرد ہو تو وہ صحیح اور متفق علیہ حدیث ہے، پھر خلیلی نے وہی حدیث مثال میں پیش فرمائی جس کے ذریعہ حافظ ابن صلاح وغیرہ حضرات نے اس بیچارے کو الزام دیا تھا، جب کہ وہ خود اس کو افراد حفاظ میں مان کر صحیح متفق علیہ قرار دے رہے ہیں، اس لئے خلیلی پر وہ اعتراض کرنا بے جا ہے جو کیا گیا کہ اس تعریف سے صحیحین کے افراد وغرائب کا شاذ ہونا لازم آ رہا ہے۔

(**ب**) :اس کے بعد خلیلی نے ضعفاء، متروکین اور متہمین کے افراد کا تذکرہ کر کے انھیں متروک اور غیر مقبول قرار دیا جس کی مثالیں بھی پیش فرمائی ہیں، ان ہی میں سے ایک حدیث مرفوع: **”أهل القرآن أهل الله وخاصته“** ہے جس کی روایت صرف ایک متّہم راوی محمد بن عبد الرحمٰن بن غزوان نے کی ہے **”مالك و إبراهيم بن سعد، عن الزهري، عن أنس رضي الله عنه“** کی سند سے۔ ابن عدی رحمہ اللہ اس ابن غزوان کے متعلق فرمایا: **”له أحاديث عن ثقات بواطيل، وهو ممن يتهم بوضع الحديث“** (الکامل ۶/ ۲۲۹۲)۔

(**ج**) :اس کے بعد حافظ خلیلی نے ایسے عادلین کے تفردات کا ذکر کیا ہے جو نہ تو ثقات میں شمار کیے جا سکتے ہیں اور نہ ہی ضعفاء میں، چنانچہ فرماتے ہیں: **”نوع آخر من الأفراد، لا يُحكم بصحته ولا بضعفه ويتفرد به شيخ لا يُعرف ضعفه ولا توثيقه“** کہ افراد کی ایک قسم ایسی بھی ہے جس پر نہ تو صحیح ہونے کا حکم لگایا جا سکتا ہے اور نہ ہی ضعیف ہونے کا، اور ان کی روایت میں کوئی ایسا شیخ منفرد ہوتا ہے جس کا نہ تو ضعیف ہونا واضح ہوتا ہے اور نہ ہی ثقہ ہونا۔

پھر اس کی مثال میں وہ حدیث پیش فرمائی جس کی روایت میں ابو زکیر یحییٰ بن محمد بن قیس منفرد ہیں، اور **”هشام عن عروة عن عائشة رضي الله عنها“** کی سند سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں: **”كلوا البلح بالتمر فإن**

الشيطان إذا رأى ذلك غاظه إلخ". اس حدیث میں معنوی اعتبار سے بھی نکارت ہے، اور راوی جو اس کے منفرد ہے اس میں اس درجہ کا ضبط واتقان بھی نہیں جو اس کے تفرد سے پیدا شدہ نکارت کی تلافی کر سکے، اسی لئے امام خلیلی نے اسے متوقف فیہ کے خانے میں رکھا ہے۔

اس تفصیل سے یہ واضح ہو گیا کہ خلیلی نے افراد وشواذ سب کو ایک ڈنڈے سے نہیں ہانکا ہے، بل کہ ان میں فرق مراتب ملحوظ رکھا ہے، اور اس خون سے ان کا دامن پاک ہے جو ان کے سر منڈھا جا رہا ہے، کیونکہ خلیلی کے نزدیک حدیثِ فرد کی متعدد صورتیں ہیں اور ان کے الگ الگ احکام ہیں، چنانچہ تفردات کی تین قسمیں ہیں:

۱-کسی ثقہ حافظ اور امام کا تفرد۔

۲-کثیر الغلط، متروک اور متہم کا تفرد۔

۳-مختلف فیہ کا تفرد۔

اوّل کی روایت صحیح متفق علیہ ہے۔ ثانی کی روایت متروک ہے۔ اور ثالث کی روایت متوقف فیہ۔

(۳) امام خلیلی کی تعریف کے الفاظ، اور ان کی جانب سے پیش کی گئی مثالوں میں غور کرنے سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان کی تعریف امام شافعی کی تعریف سے کوئی الگ نہیں ہے، بل کہ درحقیقت اسی کی توضیح وتعبیر جدید ہے، خلیلی کی تعریف کے مکمل الفاظ ملاحظہ ہوں، فرماتے ہیں: "**وأما الشواذ فقد قال الشافعي وجماعة من أهل الحجاز: الشاذ عندنا ما يرويه الثقات على لفظ واحد ويرويه ثقة خلافه زائدًا أو ناقصًا، والذي عليه حفاظ الحديث: الشاذ ما ليس له إلا إسناد واحد يشذ بذلك شيخ، ثقةً كان أو غيرَ ثقة، فما كان عن غير ثقة فمتروك لا يقبل، وما كان عن ثقة يتوقف فيه ولا يُحتجُّ به**. (الإرشاد للخليلي ١/١٧٤ تا١٧٧ ط)

اس تعریف میں دو باتیں غور طلب ہیں:

(۱) خلیلی نے امام شافعی کی ذکر کردہ دونوں شرطوں (یعنی ثقہ کے منفرد ہونے اور حدیث کا روایاتِ ثقات کے خلاف ہونے) کا اعتبار کیا ہے یا نہیں؟

(۲) کیا خلیلی کے نزدیک حدیثِ فرد اور شاذ میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟

دوسرے سوال کا جواب تقریباً واضح ہو چکا کہ انھوں نے شواذ اور افراد ثقات میں فرقِ مراتب خود ملحوظ رکھا ہے، اور

ان کے سابق کلام کی روشنی میں یہ طے ہوجاتا ہے کہ تعریف کے الفاظ ''**فما كان عن غير ثقة... وما كان عن ثقة**'' میں ثقہ سے مراد مطلق ثقہ نہیں بل کہ ایسا عادل ہے جو ضبط واتقان میں متوسط درجہ کا ہو جس کی حدیث کی تصحیح وتضعیف ناقدین کے درمیان مختلف فیہ ہو، اور کوئی ایک پہلو راجح نہ ہو جیسے ابوزکیر یحیی بن محمد، جن کا خلاصہ حافظ ابن حجر نے تقریب میں ''**صدوق يخطئ كثيراً**'' سے نکالا ہے، الغرض وہ حسن لذاتہ کے درجہ کا ہو۔ اور غیر ثقہ سے مراد ایسا عادل ہے جو کہ فاحش الغلط اور متروک ہو یا متہم وکذاب ہو، یہی وجہ ہے کہ خلیلی نے ''**يشذ بذلك شيخ**'' کی تعبیر اختیار فرمائی ہے تاکہ حفاظ ضابطین خود بخود نکل جائیں، اور صرف متوسطین اور ضعفاء ومتروکین زیر بحث رہیں۔ (الإرشاد للخليلي)

پہلے سوال کا جواب بھی تقریباً کھلا ہوا ہی ہے، کیوں کہ یہ بات بوضاحت آچکی کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کی تعریف میں مخالفتِ ثقات یا مخالفتِ ناس سے مراد واقعتاً اور صورتاً مخالفت نہیں بل کہ کسی ایسے قرینے کی موجودگی ہے جو راوی کے وہم وخطا کی جانب اشارہ کررہا ہو، اور یہ بات مسلم ہے کہ شذوذ کہتے ہی ہیں انفرادیت کو، جیسا کہ علامہ جوہری صحاح میں فرماتے ہیں: **شذ إذا انفرد عن الجمهور**، جمہور سے ہٹ کر اگر کوئی بات بیان کرے تو اس کو شاذ کہتے ہیں۔ (الصحيح للجوهري ٢/٢٦٥)

اب خلیلی کی تعریف پر غور فرمائیں کہ انہوں نے پہلے تو حضرت امام شافعی اور اہلِ حجاز کی ایک جماعت کے حوالے سے ان کی تعریف ذکر فرمائی، اور اس کے معاً بعد ''**والذي عليه حفاظ الحديث إلخ**'' کے ذریعہ اپنے الفاظ میں ایک تعریف ذکر فرمائی جس کا ماحصل بھی وہی ہے، غور کرنے کی بات یہ ہے کہ اگر خلیلی کو امام شافعی کی تعریف سے اتفاق نہ ہوتا تو اس کو ذکر فرمانے کے بعد سکوت کا کیا مطلب تھا؟ اس پر کچھ رَدّ تو فرماتے یا اس کے بعد اپنی ذکر کردہ تعریف کا راجح ہونا بیان کرتے، مگر انہوں نے ایسا نہیں کیا، وجہ یہ ہے کہ انہوں نے امام شافعی کی تعریف کو قبول کیا ہے، اور قبول ہی نہیں؛ بلکہ اسی پر اپنی تعریف کا مدار رکھا ہے؛ بلکہ یوں کہا جائے کہ انہوں نے امام شافعی کی تعریف کو ذکر فرمانے کے بعد اپنے الفاظ میں شاذ کی وضاحتی تعریف فرمائی ہے اور انہوں نے شاذ کی تعریف میں کہا کہ ''**يشذ بذلك شيخ ثقة كان أو غير ثقة**''، یعنی ثقہ یا غیر ثقہ جمہور سے الگ ہٹ کر ایک بات کہے اور وہ بات انفرادیت واوپرے پن کی وجہ سے کھٹک بھی رہی ہو تو وہ شاذ ہے، البتہ اتنی تفصیل فرمادی کہ غیر ثقہ کی روایت تو ابھی رد کردی جائے گی، کیوں کہ ایک تو خود ضعیف

ہے دوسرے مخالفت یعنی جمہور کی ڈگر سے ہٹا ہوا بھی ہے، اور ثقہ (متوسط درجہ کے راوی) کی روایت ابھی رد نہ کر کے اس میں توقف کیا جائے گا ہوسکتا ہے آئندہ اس کی قبولیت کے کچھ آثار ظاہر ہو جائیں، یہ تشریح ہم اپنی جانب سے نہیں کر رہے ہیں بل کہ خود ان مثالوں کی روشنی میں کر رہے ہیں جو امام خلیلی نے پیش فرمائی ہیں، کیوں کا ان کے مضامین میں خاصا اوپرا پن ہے۔

الغرض خلیلی کی تعریف کا حاصل بھی وہی ہوا جو امام شافعیؒ کی تعریف کا ہے کہ ثقہ شخص کسی حدیث میں منفرد ہو اور اس کے وہم وخطا پر کوئی قرینہ قائم ہو، البتہ خلیلی نے غیر ثقہ کا اضافہ جو کیا ہے وہ صرف یہ بتانے کے لئے کہ جب ثقہ کا ایسا تفرد جس کے غلط ہونے پر قرینہ قائم ہو شاذ ہو کر متوقف فیہ ہوسکتا ہے تو غیر ثقہ کا اس جیسا تفرد تو بدرجہ اولیٰ لائق رَدّ ہوگا۔

(۴) رہی امام حاکم کی تعریف جس پر حافظ ابن صلاح وغیرہ حضرات نے وہی اعتراض کیا ہے جو خلیلی کی تعریف پر کیا گیا کہ اس بنیاد پر تو صحیحین وغیرہ کی سیکڑوں وہ احادیث شاذ بن جائیں گی جن کی روایت میں کوئی ثقہ منفرد ہوتا ہے؛ تو استاذِ محترم فرماتے ہیں کہ اس میں بھی حاکم کے سیاق وسباق پر اگر نظر رکھی جائے اور حاکم صاحب نے جو مثالیں پیش فرمائی ہیں ان میں غور کیا جائے تو یہ واضح ہو جائے گا کہ یہ تعریف درحقیقت حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کی تعریف کی ہی دوسری تعبیر ہے، بل کہ شاذ کی حقیقت سمجھانے میں اس سے زیادہ واضح ہے، ملاحظہ ہوں امام حاکم کے الفاظ، فرماتے ہیں: ''**معرفة الشاذ من الروايات، وهو غير المعلول؛ فإن المعلول ما يوقف على علته : أنه دخل حديث في حديث، أو وهِم فيه راوٍ، أو أرسله واحد فوصله واهم ، فأما الشاذ فإنه حديث يتفرد به ثقة من الثقات، وليس للحديث أصل بمتابعٍ لذلك الثقة، ثم روى بإسناده عن يونس بن عبد الأعلى يقول : قال لي الشافعي : ليس الشاذ من الحديث أن يروى الثقة ما لا يرويه غيره، هٰذا ليس بشاذ ، إنما الشاذ أن يروي الثقة حديثا يخالف فيه الناس، هٰذا الشاذ من الحديث.**'' (معرفة علوم الحديث للحاکم ص ۱۱۹)

تعریف کے الفاظ اور اس کے سباق کے تناظر میں درج ذیل باتیں قابل توجہ ہیں:

(**الف**) امام حاکم نے سب سے پہلے شاذ کا تقابل معلول یا معلل سے فرمایا، اور بتایا کہ شاذ معلل سے مختلف چیز ہے، بایں طور کہ معلل میں تو طرق والفاظ کو جمع کر کے اور رُوات کی حیثیتوں میں غور کر کے کسی ایک پہلو کا صحیح ہونا اور

دوسرے پہلو کا غلط ہونا، نیز غلطی کی نوعیت اور دلیل سب کچھ واضح ہو چکا ہوتا ہے، جب کہ شاذ ایسی چیز ہے کہ ناقد کے دل میں ایک کھٹک سی رہتی ہے کہ اس حدیث میں کہیں سے کوئی نہ کوئی گڑ بڑ ہوئی ہے، چوں کہ راوی ثقہ ہے اس لئے ناقد اس کی تضعیف بھی نہیں کر پاتا، مگر دائیں بائیں کچھ ایسے قرائن ہیں جن کی وجہ سے ناقد اس کی صحت کو تسلیم بھی نہیں کرتا۔

(**ب**) امام حاکم کی تعریف کے الفاظ ''**وليس له أصل بمتابع لذلك الثقة**'' اسی جانب اشارہ کررہے ہیں کہ راوی ثقہ تو ہے مگر اس کی حدیث کے سیاق سند، یا سیاق متن، یا دونوں کے تعلق سے کچھ ایسے قرائن ہیں جو اس کی صحت کو تسلیم کرنے سے مانع ہیں، مثلاً:

(۱) باب میں وارد احادیث میں سے کسی کا سیاق ایسا نہیں ہے۔

(۲) یا بات ایسی انوکھی اور اوپری ہے کہ کہیں سے اس کی متابعت نہیں ہوتی نہ لفظاً، نہ معنیً، نہ اس صحابی سے اور نہ دوسرے کسی صحابی سے۔

(۳) یا کسی مشہور اور مکثر شیخ سے کوئی شاگرد ایسے سیاقِ سند سے کوئی حدیث روایت کرتا ہے کہ عامۃً اس سیاق سے وہ محدث کبھی روایت نہیں کرتا، اور اس کے مشہور وحاضر باش تلامذہ میں سے کسی کو بھی اس کی بھنک نہیں لگی، وغیرہ وغیرہ۔

یہ سب قرائن اس بات کی جانب اشارہ کرتے ہیں کہ راوی کو (جو کہ فی نفسہ ثقہ ہے) کوئی وہم یا مغالطہ لاحق ہو گیا ہے، جس کی وجہ سے اس کی یہ حدیث انوکھی اور اوپری بن گئی ہے، اور ناقدین کے لئے بقول استاذِ محترم ایسی بن گئی ہے کہ ''نہ اُگلی بنے نہ نگلی بنے''، یعنی گلے میں ایک پھانس ہے جس کو نہ تو نکالا ہی جا رہا ہے اور نہ ہی نگلا جا رہا ہے۔ اسی کو علامہ بقاعی رحمہ اللہ حافظ ابن حجر سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شاذ معلول سے بھی بہت زیادہ دقیق اور پیچیدہ ہے، جو شخص ماہر فن، روشن ضمیر اور نقد حدیث میں طویل تجربہ کا حامل ہوگا وہی اس کا فیصلہ کر سکتا ہے۔ (النكت الوفيه ۱/ ۴۵۵، توضيح الافكار ۱/ ۳۴۱)

معلوم ہوا کہ شاذ انتہائی اہم اور پیچیدہ نوع ہے، حاکم نے اسی کی تعریف فرمائی ہے، محض کسی ثقہ کے کسی حدیث کی روایت میں منفرد ہونے کو انھوں نے شاذ نہیں فرمایا ہے، کہ ان پر افراد صحیحین وغیرہ کے ذریعہ الزام عائد کر دیا جائے۔

(**ج**) امام حاکم نے امام شافعی کی تعریف سے الگ کوئی تعریف نہیں کی ہے؛ بلکہ ان کی تعریف پر اپنی تعریف کی بنیاد رکھی ہے، بایں طور کہ پہلے انہوں نے اپنے الفاظ میں شاذ کی تعریف فرمائی پھر امام شافعی کی تعریف کو اپنی ذکر کردہ تعریف

کی تائید میں پیش فرمایا، اگر حاکم امام شافعی کی تعریف سے الگ تعریف ذکر فرماتے تو ان کی تعریف پر رَد فرماتے یا اپنی ذکر کردہ تعریف کی ارجحیت کو ثابت کرتے، حالانکہ انہوں نے ایسا نہیں کیا؛ اور جتنی بھی مثالیں انھوں نے پیش فرمائی ہیں ان کی وضاحت انھوں نے اس طرح کی کہ قاری کو یہ سمجھنا مشکل نہیں رہتا کہ شاذ ثقہ راوی کی ایسی حدیث ہوتی ہے جس میں توقف اور کھٹک کے اتنے قرائن موجود ہوتے ہیں کہ جن کے ہوتے ہوئے صحت کا حکم نہیں لگایا جا سکتا، معلوم ہوا کہ امام حاکم کی تعریف کا مآل ونتیجہ بھی وہی ہے جو امام شافعی کی تعریف کا ہے، کہ شاذ ثقہ کا وہ تفرد ہے جس میں کسی وہم وخطا کا کوئی نہ کوئی قرینہ موجود ہو، اگر چہ وہم وخطا کی نوعیت وعلت مشخص نہ ہو سکے۔

(ﮦ) یہ سوچنے کی بات ہے کہ امام حاکم جیسے حاذق محدث جن کو علوم حدیث میں امامت واجتہاد کا درجہ حاصل ہے، وہ بھلا اتنی کمزور بات کیسے کہہ دیں گے کہ کوئی ثقہ شخص کسی حدیث کی روایت میں منفرد ہو جائے، اور اس کی کوئی اور سند نہ ہو تو وہ شاذ اور مردود ہو جائے گی، تاوقتیکہ اس کے غیر صحیح ہونے پر کچھ قرائن وعلامات نہ ہوں، خاص طور سے جب کہ انہوں نے خود مستدرک میں کتنی ہی ایسی احادیث پر جن کی روایت میں کوئی ثقہ شخص منفرد ہوتا ہے؛ ان پر شیخین یا ان میں سے کسی ایک کی شرط پر ہونے کا، یا صحیح ہونے کا حکم لگایا ہے، معلوم ہوا کہ محض تفرد ثقہ حاکم کی نظر میں حدیث کو شاذ نہیں بناتا۔

ایک مثال

اس جگہ امام حاکم کی جانب سے شاذ کی پیش کردہ مثالوں میں سے صرف ایک مثال پیش کی جاتی ہے جس سے بخوبی واضح ہو جائے گا کہ شاذ حاکم کی نظر میں کتنی گنجلک پیچیدہ اور مشکل چیز ہے؟

امام حاکم نے اپنی سند سے یہ حدیث روایت فرمائی: "**حدثنا أبو بكر محمد بن أحمد بن بالويه، قال: أخبرنا موسى بن هارون، حدثنا قتيبة بن سعيد، عن الليث بن سعد، عن يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الطفيل، عن معاذ ابن جبل** رضی اللہ عنہ **: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان في غزوة تبوك إذا ارتحل قبل زيغ الشمس أخر الظهر حتىٰ يجمعها إلىٰ العصر، فيصليهما جميعاً، وإذا ارتحل بعد زيغ الشمس؛ صلى الظهر والعصر جميعاً، ثم سار، الحديث**".

اس کے بعد فرماتے ہیں: "**هذا حديث رواته أئمة ثقات؛ وهو شاذ الإسناد والمتن، لا نعرف له**

علة نعلّله بها إلخ" کہ اس حدیث کے رواۃ باوجودے کہ ائمہ ثقات ہیں پھر بھی یہ سند اور متن کے اعتبار سے شاذ ہے، ہم اس کی کوئی ایسی علت نہیں پا سکے جس کے ذریعہ ہم اسے معلول قرار دیں، اگر یہ حدیث لیث بن سعد کے پاس "عن أبي الزبير عن أبي الطفيل" کے طریق سے ہوتی تو ہم اسی سے اس کو معلول کہہ دیتے، اور اگر یزید بن ابی حبیب کے پاس أبوالزبیر کے طریق سے ہوتی تو ہم اس سے بھی اس کو معلول قرار دے لیتے، چنانچہ جب ہمیں دونوں علتوں میں سے کوئی بھی علت نہیں ملی تو معلول تو اسے نہیں کہہ نہیں سکتے۔

پھر ہم نے تلاش کیا تو یزید بن ابی حبیب کے یہاں ایک بھی حدیث ابوالطفیل سے مروی ہمیں نہیں ملی، اور نہ ہی یہ متن اس سیاق کے ساتھ (جس میں ظہر وعصر، اور مغرب وعشاء میں جمع تقدیم وجمع تاخیر دونوں کو ایک ساتھ ذکر کیا گیا ہے) ابوالطفیل کے شاگردوں میں سے کسی کے پاس ہمیں دریافت ہوا، اور نہ ہی ابوالطفیل کے علاوہ جس کسی نے بھی اس حدیث حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اس کے پاس اس طرح یہ متن ہمیں موصول ہوا، اس لئے ہم نے کہا کہ یہ حدیث شاذ ہے۔ (یعنی کہیں سے بھی اس کی متابعت نہیں ہوتی اور دوسری روایات میں اس طرح نہ ہونے سے دل میں کھٹک بھی ہے اس لئے ہم نے اس کو شاذ کہا)۔

حاکم فرماتے ہیں کہ اس کی علت اتنی پیچیدہ ہے کہ بڑے بڑے ائمہ حدیث امام احمد، ابن مدینی، یحیٰ بن معین، ابوبکر بن ابی شیبہ، ابوخیثمہ، نسائی اور ابوعلی حافظ سب نے اس حدیث کا سماع قتیبہ سے حاصل کیا اور اس کو لکھا مگر کسی نے اس کی کوئی علت ذکر نہیں کی، سب نے اچنبھے کے ساتھ اس حدیث کو قتیبہ سے لپک لپک کر لیا، ہم نے غور کیا تو پتہ چلا کہ حدیث موضوع ہے اگرچہ قتیبہ ثقہ اور مامون راوی ہیں۔ پھر انھوں نے اپنی سند سے امام بخاری رحمہ اللہ کا یہ قول نقل کیا کہ:

"قلت لقتيبة بن سعيد: مع مَن كتبتَ عن الليث بن سعد حديث يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الطفيل؟ فقال: كتبتُه مع خالد المدائني، قال البخاري: وكان خالد المدائني يُدخِل الأحاديث علىٰ الشيوخ" اهـ.

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ میں نے قتیبہ سے پوچھا کہ آپ نے لیث بن سعد سے یزید بن ابی حبیب، عن ابی الطفیل والی حدیث کس کی معیت میں سنی تھی؟ تو انھوں نے بتایا کہ میں نے خالد مدائنی کے ہمراہ سنی تھی، امام بخاریؒ فرماتے ہیں: اور خالد مدائنی شیوخ کی احادیث میں گڑبڑی کر دیا کرتا تھا (یعنی بعض احادیث کا کسی

طرح اضافہ کردیتا تھا، ہونہ ہو یہ اسی کی کارستانی ہو)۔

اس مثال سے ناظرین پر یہ بات بخوبی واضح ہوگئی ہوگی کہ شاذ حدیث کتنی پیچیدہ اور گمبھیر ہوتی ہے، اس لئے حاکم پر مذکورہ بالا اعتراض کرتے ہوئے سو مرتبہ سوچنا چاہیے، واللہ اعلم۔

نیز یہ حقیقت بھی طشت از بام ہوگئی کہ امام شافعی، خلیلی اور امام حاکم تینوں کی تعریفات کا مآل ایک ہے، اور تینوں ایک ہی حقیقت کی مختلف تعبیرات ہیں، ان میں باہم کوئی خاص فرق نہیں ہے۔

اس جملہ معترضہ کے بعد اب آیئے بقیہ عبارت کی تشریح کرتے ہیں:

''**كحديث إنما الأعمال بالنيات إلخ**'' حافظ عراقی رحمہ اللہ نے اس جگہ بعض لوگوں کا یہ اعتراض نقل کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس حدیث کی رسول اللہ ﷺ سے روایت کرنے میں منفرد نہیں ہیں، بل کہ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے بھی اس کو روایت کیا ہے جیسا کہ دارقطنی نے اس کو ذکر کیا ہے، اور عبدالرحمٰن بن مندہ نے بیان کیا ہے کہ حدیث ''**الأعمال بالنيات**'' کو سترہ صحابہ نے روایت فرمایا ہے، نیز اس حدیث کو حضرت عمرؓ سے علقمہ کے علاوہ بھی روایت کرنے والے ہیں، اور علقمہ سے محمد بن ابراہیم کے علاوہ بھی روایت کرتے ہیں، اور محمد سے یحیی بن سعید کے علاوہ بھی روایت کرنے والے ہیں۔

اس کا جواب ایک تو خود مصنف رحمہ اللہ نے اس قول ''**على ما هو الصحيح عند أهل الحديث**'' سے حاصل ہو رہا ہے کہ اگر چہ اس حدیث کے اور بھی طرق ہیں، مگر صحیح سند صرف یہی ایک ہے، نیز حافظ عراقیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ابن مندہ کی ذکر کردہ احادیث کا جائزہ لیا تو ان میں سے میں نے صرف چار احادیث کو پایا جو حدیث عمر کے ہم لفظ یا اس کے قریب قریب ہیں، اور سب کی سب ضعیف ہیں، اسی لئے حافظ ابو بکر بزار نے اپنے مسند میں حدیث عمرؓ کی تخریج کرنے کے بعد فرمایا: ''**لا يصح عن النبي ﷺ إلا من حديث عمر رضي الله عنه، ولا عن عمر إلا من حديث علقمة إلخ**''، جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے بیان فرمایا۔ (التقييد والإيضاح ص ۸۵، تدريب ۱/۱۲۵، النكت الوفية ص ۴۵۸)

''**وأوضح من ذلك حديث عبد الله بن دينار إلخ**'' اس مثال کو زیادہ واضح اس لیے فرمایا کہ حدیث ''**إنما الأعمال**'' والی حدیث کی متابعت کمزور سندوں سے سہی موجود ہے، بل کہ معنوی اعتبار سے تصحیح نیت اور اخلاص کے ضروری ہونے پر بہت سے نصوص موجود ہیں، اس لئے حقیقت میں یہ حدیث غریب نہیں ہے، ہاں ''**حديث النهي**

عن بيع الولاء'' اور ''حديث المِغفر'' بے شک صرف ایک ہی ثقہ کے طریق سے مروی ہیں جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا۔

اگر چہ ان دونوں احادیث کی بابت بھی متعدد طرق ذکر کیے گئے ہیں مگر وہ یا تو کسی راوی کے وہم کا نتیجہ ہیں، یا ان کی سندیں انتہائی ضعیف ہیں۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: التقييد والإيضاح ص ٨٦، ٨٧، تدريب ١٢٦)

''وقد قال مسلم بن الحجاج : للزهري نحو تسعين حرفا إلخ'': امام مسلم رحمہ اللہ کا یہ قول ان کی صحیح (كتاب الأيمان والنذور، باب من حلف باللات والعزى) میں ہے، اور حرف کے معنی بات کے آتے ہیں، مراد حدیث ہے۔ (النكت على ابن الصلاح ١٠١، النكت الوفيه ٤٦٥)

***

فَهَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ وَغَيْرُهُ مِنْ مَذَاهِبِ أَئِمَّةِ الْحَدِيثِ يُبَيِّنُ لَكَ أَنَّهُ لَيْسَ الْأَمْرُ فِي ذَلِكَ عَلَى الإِطْلَاقِ الَّذِى أَتَى بِهِ الْخَلِيلِيُّ وَالْحَاكِمُ، بَلِ الْأَمْرُ فِي ذَلِكَ عَلَى تَفْصِيلٍ نُبَيِّنُهُ فَنَقُولُ:

إِذَا انْفَرَدَ الرَّاوِي بِشَيْءٍ نُظِرَ فِيهِ :فَإِنْ كَانَ مَا انْفَرَدَ بِهِ مُخَالِفًا لِمَا رَوَاهُ مَنْ هُوَ أَوْلَى مِنْهُ بِالْحِفْظِ لِذَلِكَ، وَأَضْبَطُ كَانَ مَا انْفَرَدَ بِهِ شَاذًّا مَرْدُودًا، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ فِيهِ مُخَالَفَةٌ لِمَا رَوَاهُ غَيْرُهُ، وَإِنَّمَا هُوَ أَمْرٌ رَوَاهُ هُوَ وَلَمْ يَرْوِهِ غَيْرُهُ، فَيُنْظَرُ فِي هَذَا الرَّاوِى الْمُنْفَرِدِ :فَإِنْ كَانَ عَدْلًا حَافِظًا مَوْثُوقًا بِإِتْقَانِهِ وَضَبْطِهِ قُبِلَ مَا انْفَرَدَ بِهِ، وَلَمْ يَقْدَحِ الِانْفِرَادُ فِيهِ، كَمَا فِيمَا سَبَقَ مِنَ الْأَمْثِلَةِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِمَّنْ يُوثَقُ بِحِفْظِهِ وَإِتْقَانِهِ لِذَلِكَ الَّذِى انْفَرَدَ بِهِ كَانَ انْفِرَادُهُ بِهِ خَارِمًا لَهُ، مُزَحْزِحًا لَهُ عَنْ حَيِّزِ الصَّحِيحِ.

ثُمَّ هُوَ بَعْدَ ذَلِكَ دَائِرٌ بَيْنَ مَرَاتِبَ مُتَفَاوِتَةٍ بِحَسَبِ الْحَالِ فِيهِ، فَإِنْ كَانَ الْمُنْفَرِدُ بِهِ غَيْرَ بَعِيدٍ مِنْ دَرَجَةِ الْحَافِظِ الضَّابِطِ الْمَقْبُولِ تَفَرُّدُهُ اسْتَحْسَنَّا حَدِيثَهُ ذَلِكَ، وَلَمْ نَحُطَّهُ إِلَى قَبِيلِ الْحَدِيثِ الضَّعِيفِ، وَإِنْ كَانَ بَعِيدًا مِنْ ذَلِكَ رَدَدْنَا مَا انْفَرَدَ بِهِ، وَكَانَ مِنْ قَبِيلِ الشَّاذِّ الْمُنْكَرِ.

فَخَرَجَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الشَّاذَّ الْمَرْدُودَ قِسْمَانِ : أَحَدُهُمَا : الْحَدِيثُ الْفَرْدُ الْمُخَالِفُ ، وَالثَّانِي : الْفَرْدُ الَّذِى لَيْسَ فِي رَاوِيهِ مِنَ الثِّقَةِ وَالضَّبْطِ مَا يَقَعُ جَابِرًا لِمَا يُوجِبُهُ التَّفَرُّدُ وَالشُّذُوذُ مِنَ النَّكَارَةِ وَالضَّعْفِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمه: پس یہ باتیں جو ہم نے ذکر کیں اور ان کے علاوہ ائمہ حدیث کے نقطہائے نظر تمہارے لئے ظاہر

کرتے ہیں کہ اس (شاذ) کے سلسلے میں معاملہ اس اطلاق پر نہیں ہے جس کو خلیلی اور حاکم نے ذکر کیا، بلکہ معاملہ اس سلسلے میں اس تفصیل کے مطابق ہے جس کو ہم بیان کریں گے، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ اگر راوی کسی چیز (کی روایت) میں منفرد ہو تو اس میں دیکھا جائے گا، پس اگر وہ حدیث جس میں وہ منفرد ہے مخالف ہے اس حدیث کے جس کو روایت کیا ایسے راوی (یا راویوں) نے جو اس حدیث کو یاد رکھنے اور ضبط کرنے میں اس سے بہتر ہے؛ تو اس کی وہ حدیث جس میں وہ منفرد ہوا ہے شاذ اور مردود ہوگی۔

اور اگر اس میں اس حدیث کی مخالفت نہ ہو جس کو اس کے علاوہ لوگ روایت کرتے ہوں، بل کہ وہ ایسی حدیث ہے کہ صرف اسی نے اس کو روایت کیا ہے، کسی اور نے اس کو روایت نہیں کیا؛ تو اِس منفرد راوی میں غور کیا جائے گا، چنانچہ اگر وہ راوی عادل وضابط ہو، اس کے ضبط واتقان پر بھروسہ کیا جا سکتا ہو؛ تو اس کی وہ روایت قبول کی جائے گی جس میں وہ منفرد ہے، اور اس میں اکیلا ہونا حرج پیدا نہیں کرے گا، جیسا کہ ان مثالوں میں تھا جو کہ گذریں۔

اور اگر راوی ان لوگوں میں سے نہ ہو جن کے اُس حدیث کے یاد رکھنے اور ضبط کرنے پر بھروسہ کیا جا سکتا ہو جس میں وہ منفرد ہوا ہے تو اس کا اکیلا رہ جانا اس کو کمزور کرنے والا ہوگا اور اس کو صحیح کے مقام سے ہٹانے والا ہوگا۔

پھر وہ اس (کے مقامِ صحیح سے ہٹنے) کے بعد مختلف مراتب میں حسبِ حال دائر ہوگی، پس اگر اس کی روایت میں اکیلا رہنے والا شخص اس حافظ وضابط کے مرتبہ سے دُور نہ ہو جس کا تفرد مقبول ہوتا ہے؛ تو ہم اس کی اس حدیث کو حسن قرار دیں گے اور اس کو حدیث ضعیف کے زمرہ تک نہیں اتاریں گے، اور اگر اس درجہ سے دُور ہو تو ہم اس کے تفرد کو رد کر دیں گے، اور وہ حدیث شاذ منکر کے قبیل سے ہو جائے گی۔

چنانچہ اس تفصیل سے یہ بات نکل کر آئی کہ شاذ مردود کی دو قسمیں ہیں، ان میں سے ایک وہ حدیث فرد جو مخالف ہو (اولیٰ کی روایت کے)، دوسری وہ حدیث فرد جس کے راوی میں وثاقت وضبط کی وہ مقدار نہ ہو جو اس نکارت وضعف کی تلافی کر سکے جس کو اس کا تفرد اور شذوذ پیدا کر رہا ہے۔

تشریح: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ یہاں سے تینوں تعریفات اور حضرات محدثین کے استعمالات کو سامنے رکھ کر ایک مجموعی نظر پیش کر رہے ہیں کہ منفرد راوی کی روایت علی الاطلاق شاذ نہیں ہوتی جیسا کہ خلیلی اور حاکم نے کہا ہے؛ بلکہ شاذ کی دو قسمیں ہیں، ایک تو وہ جو امام شافعی کی تعریف میں مذکورہ دونوں قیدوں کے ساتھ ہے، دوسری وہ جس کو ثقہ

شخص تنہا روایت کرتا ہے مگر وہ ضبط واتقان میں اس حیثیت کا حامل نہیں کہ اگر کوئی بات اکیلا بیان کر دے تو بے کھٹک قبول کی جا سکے۔

مصنف رحمہ اللہ نے ان تعریفات پر اتنا اضافہ کیا ہے کہ راوی منفرد خواہ اس کی مخالفت کی جائے یا نہ کی جائے ضروری نہیں کہ وہ ثقہ ہی ہو، بل کہ وہ ثقہ بھی ہو سکتا ہے اور ضعیف بھی، ثقہ کے ساتھ ضعیف کو بھی شامل کرنے میں ابن صلاح نے خلیلی کی پیروی کی ہے۔

''**مخالفاً لما رواه من هو أولی منه**'': یہ تعبیر مصنف رحمہ اللہ نے بالقصد اختیار فرمائی ہے، تاکہ مخالفت کی وہ صورت بھی شامل ہو جائے جس میں ثقہ کی کثیرین اور جماعت کے ذریعہ مخالفت کی جا رہی ہے، اور اس صورت کو بھی شامل ہو جائے جس میں ایک ثقہ کی اس سے زیادہ ثقہ (اوثق) کے ذریعہ مخالفت کی جا رہی ہے، کیوں کہ دونوں پر اولیٰ کا لفظ صادق آ رہا ہے۔

اور اگر مخالفت اولیٰ کے ذریعہ نہ ہو بل کہ برابر والے سے ہو تو علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ اگر مخالفت اضبط کی ہو تو شاذ ہے ہی؛ لیکن اگر مخالفت حفظ وضبط میں مساوی کی ہو تو پھر یہاں دونوں روایتوں میں تعارض ہوگا اور پھر کسی وجہِ ترجیح کے ذریعہ ایک کو راجح قرار دیا جائے گا اور وجوہِ ترجیحات میں ''فقہ الراوی''، ''علوسند''، روایت کا کسی ایسی کتاب میں ہونا جس کو تلقی بالقبول حاصل ہو، ''ضبط مزید'' اور ''کثرتِ عدد'' وغیرہ ہیں۔ (ظفر الأمانی ۳۶۰)

شاذ کی مشہور تعریف

حافظ ابن صلاح نے شاذ کی یہ جو پہلی قسم بیان فرمائی ہے، علم اصول حدیث میں اب یہی مشہور ہے، بعد کے زمانوں میں شاذ کا لفظ ''**تفرد ثقةٍ مخالفاً لمن هو أولیٰ منه**'' کے معنی میں متعین ہو کے رہ گیا ہے کہ ثقہ شخص کسی حدیث میں منفرد ہو اور اپنے سے اولیٰ کی مخالفت کر رہا ہو، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نخبہ اور اس کی شرح میں فرماتے ہیں: ''**فإن خولف (راوي الصحيح والحسن) بأرجح فالراجح المحفوظ ومقابله الشاذ**'' کہ حسن وصحیح کے راوی کی اگر مخالفت کی جا رہی ہو ایسے کے ذریعہ جو اس سے ارجح (بڑھا ہوا) ہو خواہ اکیلا ہو اور ضبط میں اِس سے فائق ہو، یا وہ جماعت اور متعدد ہوں؛ تو اُس ارجح کی روایت کو محفوظ اور اس کے مقابل کی روایت کو شاذ کہتے ہیں، یہ مخالفت سند میں بھی ہوتی ہے اور متن میں بھی، دونوں کی ایک ایک مثال ملاحظہ ہو:

شاذ الاسناد کی مثال: ماروواہ الترمذي والنسائي وابن ماجه من طريق ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن عوسجة عن ابن عباس ﷺ أن رجلا توفي على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يدع وارثا إلا مولى هو أعتقه، الحديث. اس حدیث کی سند میں وصل وارسال کا اختلاف ہے، ابن عیینہ تو اس کو موصولاً روایت کرتے ہیں، اور اس طرح روایت کرنے میں ابن جریج، حماد بن سلمہ، محمد بن مسلم طائفی نے ابن عیینہ کی متابعت کی ہے، جب کہ حماد بن زید نے اس کو عمرو بن دینار عن عوسجۃ کے طریق سے روایت کیا تو ابن عباس رضی اللہ عنہ کا ذکر نہیں کیا، چنانچہ ان کی روایت مرسل ہے، امام ابوحاتم فرماتے ہیں کہ ابن عیینہ کی حدیث محفوظ ہے، یعنی کہ حماد بن زید کی حدیث شاذ ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں، حماد بن زید عادل وضابط راوی ہیں، اس کے باوجود ابوحاتم نے کثیر تعداد والوں کی حدیث کو راجح قرار دیا۔ (مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تدریب الراوي بحاشیہ شیخ محمد عوامہ حفظہ اللہ، ۲۸۴/۳)

شاذ المتن کی مثال : ماروواہ مسلم عن زهير، عن يحيى سعيد ، عن عبيد الله عن خبيب بن عبد الرحمن ، عن حفص بن عاصم عن أبي هريرة ﷺ مرفوعًا : "سبعة يظلهم الله في ظله ، الحديث . وفيه : "ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله".

اس حدیث میں یحییٰ بن سعید کے شاگرد زہیر سے وہم ہوا چنانچہ انھوں نے "يمينه" کی جگہ پر "شماله" کا لفظ کر دیا، جب کہ یحییٰ کے سارے شاگرد مثلاً صحیح بخاری (۱۴۲۳) میں مسدد کی، اور (۶۶۰، ۶۴۷۹) میں محمد بن بشار کی، سنن ترمذی (۲۳۹۱) میں سوار بن عبد اللہ عنبری اور محمد بن مثنی کی روایات یحییٰ بن سعید سے ہیں، اور سب جگہ "لا تعلم شماله ما تنفق يمينه" ہے، اسی طرح یحییٰ کے علاوہ جتنے لوگ بھی عبید اللہ سے روایت کرتے، یا عبید اللہ کے علاوہ جتنے لوگ بھی خبیب بن عبد الرحمٰن سے روایت کرتے ہیں سب کی روایت میں اسی طرح ہے اور ہونا بھی چاہئے، کیوں کہ آدمی داہنے ہی ہاتھ سے اچھا کام کرتا ہے۔ اس لئے زہیر کی حدیث مقلوب بن کر (مشہور تعریف کے مطابق) شاذ قرار پائے گی، تفصیل کے لئے دیکھئے: (فتح الباری، رقم الحديث: ٦٦٠ ، والنكت على كتاب ابن الصلاح وحاشيته ٢ / ٣٣٨)۔

مشہور تعریف پر ایک نظر

استاذِ محترم نے شاذ کی مشہور تعریف (جس کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے منقح فرما کر لکھا ہے، اور عام طور سے کتب اصول حدیث میں اب یہی تعریف ذکر بھی کی جاتی ہے) پر یہ نقد فرمایا ہے کہ:

اس تعریف کی دوشقیں ہیں: (۱) ثقہ منفرد ہو متعدد ثقات یا کثیرین کی مخالفت کرتے ہوئے۔

(۲) ثقہ منفرد ہو اپنے سے اوثق راوی (جو ضبط واتقان میں اس سے بڑھ کر ہو) کی مخالفت کرتے ہوئے۔

سوال یہ ہے کہ اس کا ماخذ کیا ہے؟ اس کا ماخذ بھی امام شافعی رحمہ اللہ کی تعریف ہے، چنانچہ پہلی شق تو امام شافعیؒ کی تعریف کو صرف اس صورت کے ساتھ محدود کردینے پر مبنی ہے کہ کسی شیخ کے شاگردوں میں اختلاف ہو کثیرین ایک طرف ہوں اور کوئی ثقہ شخص اکیلا ایک طرف، تو کثیرین کا اس کے خلاف پر اتفاق اس بات کا قرینہ ہے کہ شخص واحد کسی غلطی یا وہم کا شکار ہوا ہے۔

رہی دوسری شق کہ ثقہ کی اوثق واضبط کی مخالفت بھی شاذ قرار پائے گی تو اس کی بنیاد صرف پہلی صورت پر قیاس ہے، کہ جب واحد کثیرین کے مقابلہ میں غلطی پر ہے تو واحد اوثق کے مقابلہ میں بھی غلطی پر ہوگا، ظاہر ہے یہ بنیاد انتہائی کمزور ہے، کیوں کہ ثقہ اوثق کے بالمقابل ہمیشہ غلطی ہی کرے یہ ضروری نہیں، بل کہ معاملہ برعکس بھی ہوتا ہے، اس لئے محض اتنی سی بات کی وجہ سے کہ ثقہ کی روایت اوثق کی روایت کے خلاف ہے اس کی حدیث کو صحت سے خارج نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ خود حافظ ابن حجرؒ نے یہ بات فرمائی ہے اور تفصیل صحیح کی تعریف کے ذیل میں فوائد قیود کے تحت گذر چکی ہے۔

الغرض اس تعریف کا منشأ امام شافعی ہی کی تعریف ہے، مگر دو قسم کی فروگذاشت کے ساتھ، ایک تو حضرت امام رحمہ اللہ کی تعریف کو محدود دائرہ میں سمیٹ دیا گیا، نیز ان کی اصل مراد سے صرف نظر کرلیا گیا، جب کہ اس کا دائرہ اس سے بھی زیادہ وسیع ہے اور اس کی مراد ہے: ''ثقہ کا تفرد جب کہ اس کے وہم وخطا پر کوئی قرینہ قائم ہو''، جیسا کہ تعریف کی تحلیل وتجزیہ سے واضح ہو چکا ہے، دوسری فروگذاشت یہ کہ ایک کمزور صورت کو قوی صورت پر قیاس کر کے کمزور کو قوی کا حکم دے دیا گیا ہے، واللہ اعلم۔

''**ثم هو بعد ذلك دائر إلخ**'' حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ یہ فرمارہے ہیں کہ اگر منفرد راوی حافظ ضابط نہ ہو تو پھر اس کی حدیث درجۂ صحت سے اُتر کر فوراً ضعیف نہیں بن جائے گی، بلکہ راوی کی حالت ضعف کے اعتبار سے حکم میں تفاوت ہوگا اگر راوی کے حفظ وضبط میں تھوڑی سی کمی ہو (مثلاً وہ ناقدین کے مابین مختلف فیہ ہو) تو اس کی روایت حسن ہوگی۔ اور اگر وہ راوی سیٔ الحفظ وغیرہ ہوگا تو پھر اس کی روایت پر شاذ ومنکر ہونے کا حکم لگایا جائیگا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ کے نزدیک شاذ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) ثقہ یا غیر ثقہ راوی کا تفرد ہو اور وہ اپنے سے اولیٰ اور ارجح کی مخالفت کر رہا ہو تو روایت شاذ ہوگی۔

(۲) راوی میں اتنی مضبوطی نہیں ہے کہ اس کے تفرد سے پیدا شدہ ضعف و نکارت کی تلافی ہو سکے تو ایسے راوی کی روایت بھی شاذ کہلائے گی۔

واضح رہے کہ حضرت مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک شاذ اور منکر مترادف ہیں جیسا کہ اگلی نوع میں انھوں نے خود صراحت فرمائی ہے، اس لئے مذکورہ دونوں صورتیں ان کے نزدیک منکر کی بھی مصداق ہیں۔

شاذ کا استعمال مختلف معانی میں

شاذ کی حقیقت پر تفصیلی گفتگو ہو جانے کے بعد اب بطور خلاصہ کے یہ بات قابل توضیح رہ جاتی ہے کہ لفظ شاذ یا شذوذ کا استعمال حضرات محدثین کے نزدیک کتنے معانی میں ہوتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ شاذ کا اطلاق کل چھ معانی میں ہوتا ہے جو حسب ذیل ہیں:

(۱) **"ما تفرد به ثقة من الثقات وإن كان حافظاً بإسناد أو متن لا يوجد له متابع أصلاً"**، یعنی کوئی ثقہ راوی (خواہ وہ حافظ ہی کیوں نہ ہو) کسی حدیث کے سیاق سند یا متن یا دونوں میں منفرد ہو بایں طور کہ کہیں سے اس کی کوئی متابعت نہ ہو، جیسا کہ امام حاکم سے یہ بات نقل کی گئی ہے، اور یحییٰ بن سعید قطان، امام احمد اور ابوبکر بردیجی وغیرہ حضرات سے بھی اس طرح کی بات منقول ہے۔

(۲) **"ما ليس له إلا إسناد واحد يشُذ بذلك شيخ ثقة دون الحافظ"** کوئی متوسط درجہ کا عادل راوی جو ضعف و وثاقت کے باب میں مختلف فیہ ہو، حافظ و ضابط سے فروتر ہو کسی حدیث میں اس طور سے منفرد ہو جائے کہ اس کی متابعت کہیں سے نہ ہو، جیسا کہ خلیلی نے بیان فرمایا۔

(۳) **"ما ليس له إلا إسناد واحد يشذ بذلك غير ثقة"** ضعیف یا اس سے کمتر درجہ کا راوی کسی حدیث میں منفرد ہو اور کہیں سے اس کی متابعت نہ پائی جائے، جیسا کہ خلیلی اور ابن صلاح کی تعریفات سے معلوم ہوا۔

(۴) **"ما انفرد به الثقة مخالفًا لما رواه الناس"** ثقہ شخص ایسی حدیث کی روایت میں منفرد ہے جو ثقات یا الناس کی روایات کے مخالف ہے، جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے بیان فرمایا۔

(۵) **"ما انفرد به الثقة مخالفًا لمن هو أرجح منه"** ثقہ راوی منفرد ہو اپنے سے ارجح اور اولیٰ کی مخالفت

کرتے ہوئے، خواہ وہ اس سے اولیٰ ہو ضبط واتقان میں زیادتی کی وجہ سے، یا کثرت عدد کی وجہ سے، جیسا کہ حافظ ابن صلاح، ابن حجر وغیرہ کی تعریفات کا حاصل ہے۔

(٦) **"ما انفرد به الضعيف مخالفاً لمن هو أولىٰ منه"** کہ کوئی ضعیف یا متروک درجہ کا راوی کسی حدیث کی روایت میں تنہا ہو اور اپنے سے اولیٰ کی مخالفت بھی کر رہا ہو، خواہ وہ اولیٰ بھی ضعیف ہو مگر اُس کا ضعف اِس کے ضعف سے کم ہو، یا وہ اولیٰ ثقہ ہو، اصطلاح متاخرین میں اسے منکر کہا جاتا ہے، مگر ابن صلاح رحمہ اللہ کے نزدیک یہ منکر وشاذ دونوں ہے۔

ان تمام صورتوں کی تفصیل، پھر ہر ایک کی مثالوں کے لئے دیکھئے ہمارے اساتذۂ تخصص فی الحدیث کی تصنیف کردہ نصابی کتاب "**دراسة تطبيق الأمثلة لأنواع الحديث المختلفة**" از ابتداء تا ص ۳۲۔

النوع الرابع عشر
معرفة المنكر من الحديث

چودہویں نوع منکر حدیث کے بیان میں

بَلَغَنَا عَنْ أَبِى بَكْرٍ أَحْمَدَ بْنِ هَارُونَ الْبَرْدِيجِيِّ الْحَافِظِ: أَنَّهُ الْحَدِيثُ الَّذِي يَنْفَرِدُ بِهِ الرَّجُلُ، وَلَا يُعْرَفُ مَتْنُهُ مِنْ غَيْرِ رِوَايَتِهِ لَا مِنَ الْوَجْهِ الَّذِي رَوَاهُ مِنْهُ وَلَا مِنْ وَجْهٍ آخَرَ، فَأَطْلَقَ الْبَرْدِيجِيُّ ذَلِكَ وَلَمْ يُفَصِّلْ . وَإِطْلَاقُ الْحُكْمِ عَلَى التَّفَرُّدِ بِالرَّدِّ أَوِ النَّكَارَةِ أَوِ الشُّذُوذِ مَوْجُودٌ فِى كَلَامِ كَثِيرٍ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ، وَالصَّوَابُ فِيهِ التَّفْصِيلُ الَّذِى بَيَّنَّاهُ آنِفًا فِى شَرْحِ الشَّاذِّ .

وَعِنْدَ هَذَا نَقُولُ : الْمُنْكَرُ يَنْقَسِمُ قِسْمَيْنِ، عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ فِي الشَّاذِّ، فَإِنَّهُ بِمَعْنَاهُ .

ترجمه : ہمیں حافظ ابوبکر احمد بن ہارون بردیجی کے حوالہ سے یہ بات پہونچی ہے کہ منکر وہ حدیث ہے جس کی روایت میں کوئی ایک آدمی منفرد ہو اور اس کی روایت کے علاوہ سے اس کا متن نہ جانا جاتا ہو، نہ تو اس سند سے جس سے اس نے روایت کیا ہے اور نہ ہی دوسری سند سے، تو بردیجی نے اس کو مطلق رکھا ہے اور کوئی تفصیل نہیں کی۔ اور تفرد پر مردود ہونے، منکر ہونے یا شاذ ہونے کا حکم لگانا بہت سے محدثین کے کلام میں موجود ہے، اور صحیح بات اس سلسلہ میں وہ تفصیل ہے جس کو ہم نے ابھی شاذ کی شرح میں بیان کیا ہے۔ اور اِس وقت بھی ہم کہتے ہیں کہ منکر کی دو قسمیں ہیں جیسا کہ ہم نے شاذ میں بیان کیا؛ کیونکہ منکر شاذ ہی کے ہم معنی ہے۔

تشریح: منکر لغت میں غیر معروف کے معنی میں آتا ہے، ”نكِرَ الأمرَ، وأنكرَه“ ثلاثی مجرد اور باب افعال د دونوں سے ایک ہی معنی میں آتا ہے، ثلاثی مجرد جیسے کہ قرآن کریم میں ہے ﴿فَلَمَّا رَاٰ اَیْدِیَهُمْ لَا تَصِلُ اِلَیْهِ نَكِرَهُمْ وَاَوْجَسَ مِنْهُمْ خِیْفَةً﴾ [هود: ۷۰]، باب افعال سے جیسے قرآن کریم میں ہے ﴿وجاء إخوة يوسف فدخلوا عليه فعرفهم وهم له منكرون﴾ منکر اسم مفعول باب افعال سے ہے۔

اور اصطلاح میں اس کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں، ان میں سے ایک وہ ہے جو حضرت مصنف رحمہ اللہ نے کی ہے،

اور منکر کو شاذ کے مترادف قرار دیا ہے، جیسا کہ آگے آ رہا ہے، اور ایک وہ ہے جو انھوں نے ابوبکر بردیجی سے نقل کی ہے۔

"أنه الحديث الذي ينفرد به الرجل إلخ" حافظ ابوبکر بردیجی نے منکر کو مطلق فرد کے مرادف قرار دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ منکر وہ حدیث ہے جس میں کوئی بھی راوی منفرد ہو خواہ ثقہ ہو یا غیر ثقہ، اور اس کا متن صرف اسی ایک سند سے مروی ہو، اس کے سوا نہ تو اس کا کوئی متابع ہو اور نہ ہی شاہد، امام بردیجی کے بقول یہ منکر ہے۔

"وإطلاق الحكم على التفرد إلخ" : حافظ ابن صلاح؛ بردیجی کی بات کو مؤید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ متعدد محدثین کے کلاموں میں محض تفرد پر نکارت یا شذوذ کا اطلاق ملتا ہے، جس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ بقاعی فرماتے ہیں: چنانچہ امام احمد نے بعض ثقات کی ان احادیث کو جن میں وہ منفرد ہیں منکر سے تعبیر کیا ہے۔ اسی طرح یحیٰی بن سعید اور امام نسائی وغیرہ متعدد حضرات متقدمین نے محض تفرد پر نکارت کا اطلاق فرمایا ہے خواہ وہ منفرد راوی ثقہ و حافظ ہی کیوں نہ ہو۔ (شرح علل الترمذی لابن رجب ص ٦٥٩)

مگر امام احمد کے متعلق حافظ بقاعی یہ استدراک فرماتے ہیں کہ: امام احمد کے کلام کے استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ثقہ شخص کے تفرد پر منکر کا اطلاق اسی وقت کرتے ہیں جب کہ دل میں اس کے متعلق کسی علت کے ہونے کا خدشہ ہوتا ہے مگر اس پر کوئی دلیل موجود نہیں ہوتی، جیسا کہ حاکم نے شاذ کے متعلق فرمایا۔

اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ امام مسلم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: منکر یہ ہے کہ کوئی شخص (جو فی نفسہ ثقہ ہو) امام زہری جیسے کثیر شاگردوں والے شیخ سے کوئی ایسی حدیث روایت کرنے لگے جس کی ان کے کسی بھی شاگرد کو بھنک تک نہ لگی ہو، اور اِس شخص کو اُس شیخ سے نمایاں مناسبت نہ ہو؛ تو ظاہر ہے یہ شخص اگر ثقہ بھی ہوگا تب بھی اس جیسی صورتِ حال میں ناقد کے دل میں اس کے محض تفرد کی وجہ سے کھٹک پیدا ہوگی جس کو بسا اوقات وہ لفظی جامہ پہنانے سے قاصر رہے گا۔ (انتهى بمفهومه من النكت الوفية ١/ ٤٦٧)

نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام احمد اور نسائی وغیرہ جس راوی کے تفرد پر نکارت کا حکم لگاتے ہیں وہ راوی ایسا ہوتا ہے کہ اس کی منفرد روایات بغیر کسی عاضد کے درجۂ صحت کو نہیں پہونچ پاتی۔ (النكت على كتاب ابن الصلاح ٢/ ١٥٢، توضيح الأفكار ٢/٦)

"والصواب فيه التفصيل الذي بيناه آنفا في شرح الشاذ" حافظ ابن صلاح کے نزدیک منکر اور شاذ دونوں مترادف ہیں اور دونوں کی وہی دو قسمیں ہیں جن کا ذکر انھوں نے شاذ کے بیان میں تفصیل سے کر دیا ہے، یعنی:

(۱) ثقہ یا غیر ثقہ راوی کا تفرد ہو اور وہ اپنے سے اولیٰ اور ارجح کی مخالفت کر رہا ہو۔

(۲) کوئی بھی راوی کسی حدیث میں منفرد ہو اور حدیث صرف اسی کے طریق سے جانی جاتی ہو، دراں حالے کہ اس میں ضبط و اتقان کی اتنی مضبوطی نہیں کہ اس کے تفرد سے پیدا شدہ ضعف و نکارت کی تلافی ہو سکے۔

گویا ابن صلاح نے منکر و شاذ دونوں کو ہم معنی اور مساوی قرار دیا اور اس میں شبہہ نہیں کہ ابن صلاح رحمہ اللہ نے اپنے پیش رو محدثین کے استعمالات کا لحاظ کرتے ہوئے ایسا کیا ہے، مگر بعد کے زمانوں میں اصطلاح میں تبدیلی واقع ہوگئی، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے منکر کی تعریف بایں الفاظ فرمائی:

”**فإن خولف (أي : راوي الصحيح والحسن) بأرجح ، فالراجح المحفوظ ، ومقابله الشاذ ، ومع الضعف فالراجح المعروف، ومقابله المنكر**“. پھر شاذ اور منکر میں فرق یوں بیان کرتے ہیں کہ: دونوں اس بات میں تو شریک ہیں کہ ان میں مخالفت کی شرط ضروری ہوتی ہے، مگر اس بات میں مختلف ہیں کہ شاذ ثقہ کی روایت ہوتی ہے اور منکر ضعیف کی روایت، شاذ کا مقابل محفوظ ہے اور منکر کا مقابل معروف، اس کے بعد فرماتے ہیں: ”**وقد غفل من سوّى بينهما**“ کہ جن لوگوں نے دونوں میں برابری برتی ہے ان سے چوک ہوئی ہے، اشارہ ابن صلاح رحمہ اللہ کی جانب ہے۔(نزھۃ النظر ص ۸۶)۔

معلوم ہوا کہ ضعیف راوی اگر اپنے سے بہتر راوی کی مخالفت کرے تو اس کو منکر کہا جائے گا۔

منکر کا استعمال مختلف معانی میں

مذکورہ بالا تفصیل سے اتنا واضح ہو گیا کہ منکر کا اطلاق محدثین کے نزدیک مختلف معنوں میں ہوتا ہے، بعض کا ذکر تو آچکا اور بعض کا نہیں آسکا، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ متقدمین و متاخرین سب کے استعمال میں یہ لفظ جتنے معانی میں آیا ہے اجمالاً انھیں ذکر کر دیا جائے تا کہ ناظرین کرام کو یہ مستحضر رہے کہ منکر ہمیشہ ضعیف ہی کے مرادف نہیں ہوا کرتا، بل کہ کہیں ضعیف کے مرادف ہوتا ہے، کہیں مطلق تفرد کے، اور کہیں ضعیف سے بھی گھٹیا موضوع و مصنوع کے معنی میں بھی آتا ہے۔

(۱)”**ما انفرد به الثقة الحافظ المتقن بما لا يُتابع عليه**“ایسی حدیث جس کی روایت میں کوئی ثقہ حافظ شخص منفرد ہو، جیسا کہ یحیی بن سعید اور بردیجی کے قول سے ظاہر ہے۔

مثال: یحییٰ بن سعید نے عبید اللہ بن عمر العمری، عن نافع، عن ابن عمر کے طریق سے مروی مرفوع حدیث: ''لا تسافر امرأة فوق ثلاثة أيام'' کومنکر قرار دیا، مگر جب عبید اللہ کے چھوٹے بھائی عبد اللہ بن عمر العمری کی متابعت انھیں معلوم ہوئی تو ان کا خدشہ زائل ہوا۔(شرح العلل لابن رجب ص ٦٥٥، ٦٥٦)

(۲)''ما انفرد به الرجل الثقة المتوسط المعرفة بما لا يُتابع عليه'' ایسی حدیث جس کی روایت میں درمیانی درجہ کا عادل راوی منفرد ہو، جیسا کہ ابن صلاح کی تفصیل سے معلوم ہوا، یہ شاذ بھی ہے۔

مثال: امام نسائی نے(باب وقت ركعتي الفجر) میں عثام بن علي، عن الاعمش، عن حبيب بن أبي ثابت، عن سعيد بن جُبير، عن ابن عباس رضی اللہ عنہ کے طریق سے حدیث ''كان النبي ﷺ يصلي ركعتي الفجر إذا سمع الأذان ويخففهما'' روایت کر کے اس پر منکر کا حکم لگایا، سند کے تمام رجال ثقات ہیں، عثام بن علی متوسط درجہ کے ثقہ راوی ہیں، یہ حدیث اگر چہ حضرت عائشہ وحفصہ رضی اللہ عنہما کے طریق سے متعدد سندوں سے مروی ہے، مگر ابن عباس کی حدیث کے طور پر صرف اسی سند سے مروی ہے، اس لئے محض تفرد کی بناء پر امام نسائی نے اسے منکر قرار دیا، ظاہر ہے یہ ضعیف کے مرادف ہرگز نہیں۔ نیز مصنف رحمہ اللہ نے جو دوسری مثال آگے پیش فرمائی ہے وہ بھی اسی منکر کی ہے۔

(۳)''ما انفرد به الثقة مخالفاً لمن هو أرجح منه'' وہ حدیث جس کی روایت میں ثقہ شخص منفرد ہو اپنے سے بہتر کی مخالفت کرتے ہوئے، جیسا کہ ابن صلاح کی تفصیل سے معلوم ہوا، یہ شاذ بھی ہے، مثال گذر چکی ہے، اور مصنف کی جانب سے عنقریب آ بھی رہی ہے۔

(۴)'' ما انفرد به مستور أو ضعيف يصلح للاعتبار بما لا يُتابع عليه أصلا''، وہ حدیث جس کی روایت میں مستور، ضعیف الحفظ یعنی ایسا راوی منفرد ہو جس کی حدیث تعدد طرق سے حسن بن سکتی ہو اور اس میں کسی طرح کی متابعت نہ پائی جائے، جیسا کہ ابن صلاح کی تفصیل سے معلوم ہوا۔

مثال: امام ترمذی(كتاب اللباس/باب كيف كان كمام الصحابة، ١٧٨٢) میں عبد الله بن بسر، عن أبي كبشة الأنماري رضی اللہ عنہ کے طریق سے ان کا یہ قول نقل کیا: ''كانت كمام أصحاب رسول الله ﷺ بطحا'' روایت کر کے اس پر منکر کا حکم لگایا، اور یہ بھی بتایا کہ عبد اللہ بن بسر ضعیف ہیں، ان کو یحییٰ بن سعید نے ضعیف کہا ہے۔

(۵)" **ما انفرد به مثل هذا الضعيف مخالفاً لمن هو أرجح منه**" وہ حدیث جس کی روایت میں ضعیف یا مستور راوی منفرد ہوا اپنے سے بہتر کی مخالفت کرتے ہوئے۔

یہ تعریف ابن صلاح کی تفصیل سے مستفاد ہونے کے ساتھ ساتھ حافظ ابن حجر وغیرہ بعد کے محدثین کے نزدیک معتبر تعریف ہے، اور فن کی کتابوں میں اکثر اسی کو منکر کے عنوان سے ذکر کیا جاتا ہے۔

مثال: امام ترمذی نے (الطهارة/ باب البول قائما، ح۱۲) میں **عبد الكريم بن ابی المخارق عن نافع، عن ابن عمر، عن عمر** رضی اللہ عنہ کی سند سے یہ حدیث روایت کی کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ مجھے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہوکر پیشاب کرتے دیکھا تو فرمایا: عمر! کھڑے ہوکر پیشاب مت کرو، تو میں نے کھڑے ہوکر پھر کبھی پیشاب نہیں کیا۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس حدیث مرفوعاً صرف عبدالکریم بن ابی المخارق ہی روایت کرتے ہیں جو کہ ضعیف ہیں، جب کہ عبیداللہ نے نافع سے یہ حدیث روایت کی تو صرف حضرت عمرؓ کے اثر کے طور پر روایت کیا، جس کی وجہ سے یہ حدیث مذکورہ تعریف اور اصطلاح محدثین کے اعتبار سے منکر الاسناد قرار پائے گی۔

(۶)"**ما انفرد به من فحش غلطه، أو كثرت غفلته، أو ظهر فسقه**" وہ حدیث جو جس کی روایت میں کوئی فاحش الغلط، مغفل یا فاسق و متہم قسم کا راوی منفرد ہو، یہ ابن صلاح کی تفصیل سے مستفاد ہونے کے ساتھ متعدد محدثین کی بھی اصطلاح ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے شرح نخبہ میں نقل فرمایا ہے۔ اس کی مثال شاذ کے بیان میں امام خلیلی سے گذر چکی جس کا متن "**أهل القرآن أهل الله وخاصته**" جس میں محمد بن عبدالرحمٰن بن غزوان متہم راوی منفرد ہے۔

(۷)"**الحديث الموضوع الباطل مما قد تبين وضعه وكذبه**" وہ حدیث جس کا موضوع اور باطل ہونا طشت از بام ہوجائے، بسا اوقات حضرات محدثین اس پر بھی صرف منکر کا لفظ بولنے پر اکتفاء کرتے ہیں، جیسا کہ شیخ عبد الفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ نے "**المصنوع**" پر اپنے مقدمۂ تحقیق میں وضاحت فرمائی ہے، پھر شیخ رحمہ اللہ نے اس کی بہت سی مثالیں بھی ذکر کی ہیں۔ اس کی مثال: حدیث "**إن من تمام إيمان العبد أن يستثني في كل حديث**" ہے ملا علی قاری نے اس پر منکر کا حکم لگایا، جب کہ اس کا موضوع ہونا کھلا ہوا ہے، امام ذہبی فرماتے ہیں: **هذا الحديث باطل**. (المصنوع، رقم الحديث ٦٦، ميزان الاعتدال ٤/ ١٣٤)

مِثَالُ الْأَوَّلِ – وَهُوَ الْمُنْفَرِدُ الْمُخَالِفُ لِمَا رَوَاهُ الثِّقَاتُ – : رِوَايَةُ مَالِكٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ رضي الله عنه عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : "لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ" . فَخَالَفَ مَالِكٌ غَيْرَهُ مِنَ الثِّقَاتِ فِي قَوْلِهِ: عُمَرَ بْنِ عُثْمَانَ، بِضَمِّ الْعَيْنِ ، وَذَكَرَ مُسْلِمٌ صَاحِبُ الصَّحِيحِ فِي "كِتَابِ التَّمْيِيزِ" : أَنَّ كُلَّ مَنْ رَوَاهُ مِنْ أَصْحَابِ الزُّهْرِيِّ قَالَ فِيهِ : عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ، يَعْنِي بِفَتْحِ الْعَيْنِ . وَذَكَرَ أَنَّ مَالِكًا كَانَ يُشِيرُ بِيَدِهِ إِلَى دَارِ عُمَرَ بْنِ عُثْمَانَ، كَأَنَّهُ عَلِمَ أَنَّهُمْ يُخَالِفُونَهُ، وَعَمْرٌو وَعُمَرُ جَمِيعًا وَلَدُ عُثْمَانَ ؛ غَيْرَ أَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ إِنَّمَا هُوَ عَنْ عَمْرٍو – بِفَتْحِ الْعَيْنِ – وَحَكَمَ مُسْلِمٌ وَغَيْرُهُ عَلَى مَالِكٍ بِالْوَهْمِ فِيهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: پہلی قسم -اور وہ ایسی حدیث فرد ہے جو مخالف ہو اس کے جس کو ثقہ حضرات نے روایت کیا ہے- کی مثال امام مالک کی روایت ہے جو انہوں نے زہری سے "علي بن حسين ، عن عمر بن عثمان ، عن أسامة بن زيد رضي الله عنه" کی سند سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کہ مسلم کافر کا وارث نہیں ہوگا اور کافر مسلم کا وارث نہیں ہوگا۔ چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ نے اپنے علاوہ دوسرے ثقات کی مخالفت کی ہے اپنے عمر بن عثمان کہنے میں، (عمر میں) عین کے ضمہ کے ساتھ۔ اور صحیح کے مصنف امام مسلم رحمہ اللہ نے "كتاب التمييز" میں ذکر کیا کہ زہری کے شاگردوں میں سے جس نے بھی اس حدیث کو بیان کیا اس نے عمرو بن عثمان کہا، یعنی عین کے فتحہ کے ساتھ۔

اور ذکر کیا گیا ہے کہ امام مالکؒ اپنے ہاتھ سے عمر بن عثمان کے گھر کی طرف اشارہ کرتے تھے، گویا انھیں معلوم تھا کہ لوگ ان کی (عُمر کہنے میں) مخالفت کرتے ہیں، اور عمرو اور عمر دونوں عثمان کے لڑکے ہیں، مگر یہ حدیث عمرو -بفتح العین- ہی سے مروی ہے، اور امام مسلم وغیرہ نے امام مالک پر اس حدیث میں وہم کا حکم لگایا ہے۔ واللہ اعلم

تشریح: حافظ ابن صلاح نے منکر کی قسم اول (ثقہ شخص متعدد ثقات یا اپنے سے اوثق کی مخالفت کرے) کی مثال بیان فرمائی کہ امام مالک نے لفظ عمر (عین کے ضمہ کے ساتھ) بولنے میں جماعت ثقات کی مخالفت کی ہے، لہٰذا یہ روایت منکر اور شاذ ہوئی۔

حافظ عراقی نے حافظ ابن صلاح پر اس مثال کو پیش کرنے پر رد فرمایا کہ یہ مثال نہیں پیش کرنی چاہئے؛ کیونکہ یہ ایسی علت ہے جو صرف سند تک محدود ہے اور متن بہر حال صحیح ہے، کیوں کہ حدیث چاہے عُمر بن عثمان سے ہو یا عمرو بن عثمان

سے دونوں ثقہ ہیں، اور حدیث بہر صورت صحیح رہے گی، جیسا کہ خود مصنف رحمہ اللہ نے معلول کی بحث میں اسی طرح کی بات فرمائی ہے۔

حافظ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی صحیح مثال وہ حدیث ہے جس میں ہمام بن یحییٰ "**عن ابن جريج، عن الزهري، عن أنس**" کے طریق سے یہ حدیث "**كان النبي ﷺ إذا دخل الخلاء وضع خاتمه**" روایت کرنے میں منفرد ہیں، جب کہ ابن جریج سے معروف ومشہور یوں ہے "**ابن جريج، عن زياد بن سعد عن الزهري، عن أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ اتخذ خاتما من ورِق ثم ألقاه**"۔

چنانچہ اس مثال میں ہمام جیسے ثقہ راوی سے وہم ہوا ہے اور ثقات کی مخالفت ہوئی ہے، اسی لیے اس کو ابوداؤد نے منکر فرمایا ہے اور نسائی نے غیر محفوظ کہا ہے۔ (التقييد والايضاح ٨٩، تدريب ١٢٧)

اگرچہ اس مثال میں بھی قیل وقال کی گنجائش ہے، اور ممکن ہے یہ کہا جائے کہ ابن جریج کی دونوں حدیثیں صحیح ہیں، اور دونوں الگ الگ حدیثیں ہیں کیوں کہ الگ الگ سندوں سے مروی ہیں، اسی وجہ سے امام ترمذیؒ نے نزعِ خاتم والی حدیث پر حسن صحیح غریب کا حکم لگایا ہے، اس سلسلے میں مزید بحث حافظ ابن حجر نے النکت میں اور علامہ سخاوی نے فتح المغیث میں فرمائی ہے۔ (النكت لابن حجر ٢/١٥٤ تا١٥٧، فتح المغيث ٢٢٥ تا٢٢٧، ودراسة تطبيق الأمثلة ص ٣٦)

"**وذكر مسلم صاحب الصحيح في كتاب التمييز إلخ**"؛ امام مسلم رحمہ اللہ نے "**كتاب التمييز**" نام کی ایک بڑی زبردست کتاب لکھی ہے، جس میں انھوں نے احادیث کی اسانید ومتون میں پائی جانے والی علتوں کو اجاگر فرمایا ہے، چنانچہ احادیث کے اسانید وطرق جمع کر کے، راویوں کے ضبط واتقان میں باہم موازنہ، اور متون کے مختلف الفاظ میں مقارنہ کرتے ہوئے مدلل طریقہ سے علتیں بیان فرماتے ہیں، اس سلسلہ میں وہ اس کی قطعاً پرواہ نہیں کرتے کہ حدیث کس امام وفقیہ کا مستدل ہے اور کس کا نہیں؟ اس کی زبان بھی تقریباً ان کے مقدمہ جیسی ہے، جس میں وہ اپنے نظریہ یا حق کے اثبات میں کسی کی پرواہ نہیں کرتے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب بہت ضخیم رہی ہوگی، مگر اس کا بہت تھوڑا سا حصہ (پندرہ اوراق پر مشتمل) مولانا ڈاکٹر مصطفیٰ اعظمیؒ کو ملا جس کو انھوں نے اپنے مبسوط مقدمہ بنام "**منهج النقد عند المحدثين نشأته وتأريخه**" اور تحقیق کے ساتھ شائع فرمادیا ہے، کاش پوری کتاب دستیاب ہوگئی ہوتی تو دیگر کتب علل سے بے نیاز کر دیتی۔

وَمِثَالُ الثَّانِي، وَهُوَ الْفَرْدُ الَّذِي لَيْسَ فِي رَاوِيهِ مِنَ الثِّقَةِ وَالإِتْقَانِ مَا يُحْتَمَلُ مَعَهُ تَفَرُّدُهُ: مَا رُوِّينَاهُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي زُكَيْرٍ يَحْيَى بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: ''كُلُوا الْبَلَحَ بِالتَّمْرِ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ إِذَا رَأَى ذَلِكَ غَاظَهُ، وَيَقُولُ: عَاشَ ابْنُ آدَمَ حَتَّى أَكَلَ الْجَدِيدَ بِالْخَلِقِ''. تَفَرَّدَ بِهِ أَبُو زُكَيْرٍ، وَهُوَ شَيْخٌ صَالِحٌ، أَخْرَجَ عَنْهُ مُسْلِمٌ فِي كِتَابِهِ؛ غَيْرَ أَنَّهُ لَمْ يَبْلُغْ مَبْلَغَ مَنْ يُحْتَمَلُ تَفَرُّدُهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: اور دوسری قسم- اور وہ ایسی حدیث فرد ہے کہ جس کے راوی میں وثاقت و اتقان کی اتنی مقدار نہ ہو جس کے ساتھ اس کے تفرد کو برداشت کیا جا سکے- کی مثال وہ حدیث ہے جو ہم سے روایت کی گئی ابوزکیر یحییٰ بن محمد بن قیس کی حدیث سے، وہ روایت کرتے ہیں ہشام بن عروہ سے، وہ اپنے والد عروہ سے، وہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ''کھاؤ ادھ کچری کھجور کو سوکھی کھجور کے ساتھ؛ کیونکہ شیطان جب اس کو دیکھتا ہے تو یہ بات اسے غصہ دلاتی ہے اور وہ کہتا ہے کہ ابن آدم زندہ رہا یہاں تک کہ اس نے کھالیا نئی کو پُرانی کے ساتھ''۔ اس حدیث کی روایت میں ابوزکیر منفرد ہیں، اور وہ شیخ صالح ہیں، امام مسلم نے اپنی کتاب میں ان سے تخریج کی ہے؛ مگر یہ کہ وہ اس راوی کے درجہ پر نہیں پہنچے جس کے تفرد کو برداشت کیا جاتا ہے۔

تشریح: مثال بالکل واضح ہے کہ راوی عدالت و دیانت میں تو ٹھیک ہے، مگر سیء الحفظ ہے، جس کے تفرد کو برداشت نہیں کیا جاسکتا، اسی وجہ سے خلیلی نے اس کو متوقف فیہ اور شاذ سے تعبیر کیا ہے، علامہ بقاعیؒ فرماتے ہیں کہ ابوزکیر اس حدیث میں منفرد ہیں، جو کہ غیر ضابط ہیں، چنانچہ ان کا خلاصہ ''صدوق يخطئ كثيراً'' ہے جو ضعیف کے قریب ہے، اگرچہ وہ ان رواۃ کی فہرست میں ہیں جن کے ضعف کی تلافی ہوسکتی ہے؛ مگر جب وہ ایسی حدیث میں منفرد ہیں جو رکیک مضمون پر مشتمل ہونے کے ساتھ قواعد معلومہ کے خلاف بھی ہے؛ تو وہ یوں ہو گئے جیسے کہ اپنے سے اقویٰ کی مخالفت کی ہو، گویا اس حدیث میں اگر (تقریباً) ضعیف راوی کا تفرد ہے تو درایتی پہلو سے بھی محل نظر ہے۔ (النكت الوفية ١/٤٦٨)

''أخرج له مسلم في كتابه إلخ'': امام مسلم نے ابوزکیر یحییٰ بن محمد بن قیس کی حدیث اپنی صحیح میں متابعت واستشہاد کے طور پر تخریج فرمائی ہے جو (كتاب الايمان، باب بيان خصال المنافق، رقم ٥٩) میں ہے، ابن عدی نے ابوزکیر کی ''الکامل'' میں چار منکر روایتوں کا تذکرہ کیا ہے، ابن معین نے اس کو ''ضعیف'' کہا ہے ابوحاتم نے ''لايحتج به'' کہا ہے، عقیلی نے ''لايتابع على حديثه'' کہا ہے۔ (التقييد والايضاح ٩٠، النكت الوفيه ٤٦٩، تدريب ١٢٨)

النوع الخامس عشر
معرفة الاعتبار والمتابِعات والشواهد

پندرہویں نوع: اعتبار، متابعات اور شواہد کی معرفت کے بیان میں

هَذِهِ أُمُورٌ يَتَدَاوَلُونَهَا فِي نَظَرِهِمْ فِي حَالِ الْحَدِيثِ، هَلْ تَفَرَّدَ بِهِ رَاوِيهِ أَوْ لَا؟ وَهَلْ هُوَ مَعْرُوفٌ أَوْ لَا؟ ذَكَرَ أَبُو حَاتِمٍ مُحَمَّدُ بْنُ حِبَّانَ التَّمِيمِيُّ الْحَافِظُ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ طَرِيقَ الِاعْتِبَارِ فِي الْأَخْبَارِ مِثَالُهُ : أَنْ يَرْوِيَ حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ حَدِيثًا لَمْ يُتَابَعْ عَلَيْهِ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنِ ابْنِ سِيرِينَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . فَيُنْظَرُ: هَلْ رَوَى ذَلِكَ ثِقَةٌ غَيْرُ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ؟ فَإِنْ وُجِدَ عُلِمَ أَنَّ لِلْخَبَرِ أَصْلًا يُرْجَعُ إِلَيْهِ، وَإِنْ لَمْ يُوجَدْ ذَلِكَ فَثِقَةٌ غَيْرُ ابْنِ سِيرِينَ رَوَاهُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ، وَإِلَّا فَصَحَابِيٌّ غَيْرُ أَبِي هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ رَوَاهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَيُّ ذَلِكَ وُجِدَ يُعْلَمُ بِهِ أَنَّ لِلْحَدِيثِ أَصْلًا يُرْجَعُ إِلَيْهِ، وَإِلَّا فَلَا .

ترجمہ: یہ چند چیزیں ہیں جن کو محدثین آپس میں کہتے سنتے ہیں حدیث کی حالت میں غور وفکر کرنے کے وقت کہ کیا اس حدیث کا راوی اس کے ساتھ منفرد ہے یا نہیں؟ اور کیا یہ حدیث جانی پہچانی ہے یا نہیں؟

اور حافظ ابو حاتم محمد بن حبان تمیمی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ احادیث میں اعتبار کا طریقہ یہ ہے کہ مثلاً: حماد بن سلمہ کوئی حدیث روایت کریں ایوب سے، وہ ابن سیرین سے، وہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے، اور وہ حضرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے، جس پر ان کی متابعت (بہ ظاہر) نہیں کی گئی ہے، پس دیکھا جائے گا کہ کیا اس کو ایوب کے علاوہ کسی اور ثقہ نے ابن سیرین سے روایت کیا ہے؟ تو اگر پالیا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ حدیث کی کوئی اصل ہے جس کی طرف یہ راجع ہے۔ اور اگر ایسا نہ پایا جائے تو (دیکھا جائے گا کہ) ابن سیرین کے علاوہ کوئی ثقہ ہے جو اس کو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کر رہا ہے؟ اگر ایسا بھی نہ ہو تو کیا کوئی اور صحابی ہے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے علاوہ جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کو روایت کر رہا ہے؟ تو جو بھی صورت پائی جائے گی؛ اس سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ حدیث کی کوئی اصل ہے جس کی جانب یہ راجع ہے،

ورنہ (اگر کوئی صورت نہ پائی جائے) تو (اس کی اصل) نہیں۔

تمھید: ابھی سابق میں جب کہ شاذ اور منکر کی گفتگو چل رہی تھی، بار بار یہ بات آتی تھی کہ راوی اس حدیث کی روایت میں منفرد ہو، کوئی اور اس کو روایت نہ کرتا ہو، یا راوی اپنے سے اولی کی مخالفت کر رہا ہو وغیرہ، اس سے قاری کے ذہن میں بار بار یہ سوال ابھرتا تھا کہ تفرد کو جانا کیسے جائے گا؟ اور راوی کی موافقت دوسرے راویوں سے کیوں کر ہوتی ہے؟ نیز موافقت لفظی ضروری ہے، یا معنوی بھی کافی ہے؟ اسی سند سے ہونی ضروری ہے یا دوسری سند سے بھی ہو سکتی ہے؟ ان ہی سوالوں کا جواب دینے کے لئے مصنف رحمہ اللہ نے یہ مستقل نوع قائم فرمائی ہے۔

تشریح: "في معرفة الاعتبار والمتابعات والشواهد" لغت میں اعتبار کے معنی ہیں: **النظر في الأمور ليعرف بها شيء آخر من جنسها**. یعنی کسی معاملہ یا مسئلہ میں غور کرنا تا کہ اس کے مشابہ یا مماثل دوسرے مسائل تک رسائی ہو سکے، بالفاظ دیگر ایک طرح کے قیاس کا نام اعتبار ہے، اور اصطلاح محدثین میں اعتبار کی تعریف یوں ہے: "**تتبع طرق حديث ظن بانفراد راويه ليعرف هل شاركه في روايته غيره أم لا**". یعنی جس کسی حدیث میں راوی کے تفرد کا گمان ہو اس کے طرق واسانید کو تلاش کرنے کا نام اعتبار ہے تا کہ یہ جانا جا سکے وہ منفرد ہے یا نہیں؟

"**المتابِعات**" باء کے کسرہ کے ساتھ، اسم فاعل کا صیغہ ہے، متابعت بمعنی موافقت مستعمل ہوتا ہے، متابعت کا اصطلاحی معنی ومفہوم مصنف رحمہ اللہ کی عبارت میں آرہا ہے، "**الشواهد**" شاہد کی جمع ہے، جس کے معنی گواہ کے آتے ہیں، چوں کہ دوسری سند سے آنے والی حدیث کا راوی پہلی سند کے راوی کے حق میں گواہی دیتا ہے اس لئے اس کو شاہد کہتے ہیں۔

اعتراض وجواب: حافظ ابن صلاح کی عبارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ اعتبار، متابعت اور شاہد، آپس میں ایک دوسرے کی مدمقابل چیزیں ہیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے؛ بلکہ اعتبار، متابع اور شاہد کی معرفت کا طریقہ کے نام ہے ان دونوں کی قسیم (مدمقابل) کوئی چیز نہیں ہے۔ (النكت على ابن الصلاح ۲/۱۵۹)

علامہ بقاعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حافظ ابن صلاح کا اس عبارت سے مقصد ان تینوں کی توضیح ہے نہ کہ تقسیم کو بیان کرنا اسی لیے "**هذه أمور يتداولونها إلخ**" فرمایا، لہٰذا ان پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔ (النكت الوفية ۱/۴۷۷)

"أن طريق الاعتبار في الأخبار إلخ" حافظ ابن صلاح نے ابن حبان رحمہ اللہ کے حوالہ سے "اعتبار" کا طریقہ بیان فرمایا کہ حدیثِ فرد کی اصل جاننے کے لیے اور اس کو تقویت پہنچانے کے لیے دیکھا جائے گا کہ فی نفسہ راوی کو کہیں سے موافقت حاصل ہو رہی ہے یا نہیں؟ ابن حبان نے چوں کہ پہلے راوی جو مثلاً حماد بن سلمہ ہیں ان کو متفرد اور بغیر متابعت کے فرض کیا ہے، اس لئے عملاً متابعت کی تلاش کا سلسلہ ان کے شیخ سے شروع کر رہے ہیں، جب کہ ابتداءً پہلے راوی کے لئے ہی متابعت ڈھونڈی جاتی ہے، اگر مل گئی تو اس کو متابعت تامہ کہتے ہیں، اور نہ ملی تو اس کے شیخ مثلاً ایوب کے لئے موافقت تلاش کی جائے گی، علی ہذا القیاس صحابی تک جیسا کہ ابن حبان رحمہ اللہ نے بیان فرمایا، اس کو متابعت قاصرہ کہتے ہیں؛ حتی کہ اگر دوسرے صحابی سے بھی اس مضمون کی حدیث مل گئی تو اس سے بھی اس کی حدیث کو قوت پہونچے گی، جس کو اصطلاح میں شاہد کہتے ہیں جیسا کہ آگے تفصیل آرہی ہے۔

***

قُلْتُ : فَمِثَالُ الْمُتَابَعَةِ أَنْ يَرْوِىَ ذٰلِكَ الْحَدِيثَ بِعَيْنِهِ عَنْ أَيُّوبَ غَيْرُ حَمَّادٍ، فَهٰذِهِ الْمُتَابَعَةُ التَّامَّةُ، فَإِنْ لَمْ يَرْوِهِ أَحَدٌ غَيْرُهُ عَنْ أَيُّوبَ لٰكِنْ رَوَاهُ بَعْضُهُمْ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ أَوْ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، أَوْ رَوَاهُ غَيْرُ أَبِى هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذٰلِكَ قَدْ يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ الْمُتَابَعَةِ أَيْضًا، لٰكِنْ تَقْصُرُ عَنِ الْمُتَابَعَةِ الْأُولَى بِحَسَبِ بُعْدِهَا مِنْهَا، وَيَجُوزُ أَنْ يُسَمَّى ذٰلِكَ بِالشَّاهِدِ أَيْضًا . فَإِنْ لَمْ يُرْوَ ذٰلِكَ الْحَدِيثُ أَصْلًا مِنْ وَجْهٍ مِنَ الْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ، لٰكِنْ رُوِىَ حَدِيثٌ آخَرُ بِمَعْنَاهُ فَذٰلِكَ الشَّاهِدُ مِنْ غَيْرِ مُتَابَعَةٍ .

فَإِنْ لَمْ يُرْوَ أَيْضًا بِمَعْنَاهُ حَدِيثٌ آخَرُ فَقَدْ تَحَقَّقَ فِيهِ التَّفَرُّدُ الْمُطْلَقُ حِينَئِذٍ، وَيَنْقَسِمُ عِنْدَ ذٰلِكَ إِلَى مَرْدُودٍ مُنْكَرٍ وَغَيْرِ مَرْدُودٍ، كَمَا سَبَقَ .

وَإِذَا قَالُوا فِى مِثْلِ هٰذَا: "تَفَرَّدَ بِهِ أَبُو هُرَيْرَةَ رضي الله عنه ، وَتَفَرَّدَ بِهِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ رضي الله عنه ابْنُ سِيرِينَ، وَتَفَرَّدَ بِهِ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ أَيُّوبُ ، وَتَفَرَّدَ بِهِ عَنْ أَيُّوبَ حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ" ؛ كَانَ فِي ذٰلِكَ إِشْعَارٌ بِانْتِفَاءِ وُجُوهِ الْمُتَابَعَاتِ فِيهِ .

ترجمہ: میں (ابن صلاح) کہتا ہوں کہ متابعت کی مثال یہ ہے کہ بعینہٖ اسی حدیث کو ایوب سے حماد کے علاوہ کوئی شخص روایت کرے تو یہ متابعتِ تامّہ ہے، پھر اگر ایوب سے حماد کے علاوہ کوئی روایت نہ کرے؛ لیکن بعض لوگوں نے اس کو ابن سیرین سے روایت کیا ہو یا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہو، یا حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے علاوہ (کسی

صحابی نے) حضور ﷺ سے اس حدیث کو روایت کیا ہو تو اس پر بھی کبھی متابعت کا نام بولا جاتا ہے۔ مگر یہ پہلی متابعت سے کم درجہ کی متابعت ہوتی ہے پہلی صورت سے اپنے بعید ہونے کے تناسب کے اعتبار سے۔ اور اس (مؤخرالذکر) کو شاہد کہنا بھی جائز ہے۔

پس اگر یہ حدیث مذکورہ شکلوں میں سے کسی شکل سے بھی سرے سے مروی نہ ہو؛ لیکن کوئی دوسری حدیث اس کی ہم معنی مروی ہو تو یہ بغیر متابعت کے شاہد ہوگی، اور اگر اس کے ہم معنی بھی کوئی حدیث مروی نہ ہو تو اِس وقت اُس میں مطلق تفرد کا تحقق ہو جائے گا اور اِس وقت یہ حدیث منکر قابلِ ردّ اور غیر قابلِ ردّ کی جانب منقسم ہوگی، جیسا کہ گزرا۔

اور جب اس جیسی صورت حال میں محدثین کہیں کہ: اس حدیث میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ منفرد ہیں، اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ابن سیرین منفرد ہیں، اور ابن سیرین سے ایوب منفرد ہیں، اور ایوب سے حماد بن سلمہ منفرد ہیں؛ تو اس تعبیر میں یہ اطلاع دینا ہے کہ متابعت کی مذکورہ بالا تمام شکلیں ناپید ہیں۔

تشریح: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ، ابن حبانؒ سے ایک اجمالی بات نقل کرنے کے بعد متابع اور شاہد کی خود وضاحت فرمارہے ہیں، کہ اگر بعینہ اسی حدیث کو ایوب سے روایت کرنے والا حماد بن سلمہ کے علاوہ کوئی راوی مل جائے تو اس کو متابعتِ تامہ کہا جائے گا۔ اور اگر نہ ملے تو سند میں ابن سیرین اور علی الترتیب صحابی تک دیکھا جائے گا، جہاں کہیں بھی متابع مل جائے تو اس کو متابعتِ قاصرہ کہا جائے گا۔

البتہ اگر یہ تفرد کا سلسلہ صحابی تک پہونچ جائے، اور اس صحابی کے علاوہ دوسرا کوئی صحابی اس حدیث کو آں حضرت ﷺ سے روایت کرنے والا موجود ہو تو اسے متابع کہیں گے یا شاہد؟ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کو بھی متابعت قاصرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور کبھی شاہد بھی کہا جاتا ہے۔ مصنف رحمہ اللہ کے انداز بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس صورت پر متابعت کا اطلاق کرنا راجح سمجھتے ہیں جب کہ وہ حدیث اصل حدیث کے ہم لفظ یا اس کے قریب قریب ہو، جب کہ جمہور اس کو شاہد کہنا پسند کرتے ہیں خواہ اس کے ہم لفظ ہو یا ہم معنی، اسی طرح مصنف رحمہ اللہ اس صورت میں جب کہ حدیث کسی اور سند سے ہم معنی مروی ہو خواہ اس کا سلسلۂ سند پہلی حدیث کی سند میں کہیں جا کر جڑتا ہو یا نہ جڑتا ہو، اس کو شاہد کا نام دیتے ہیں، جب کہ جمہور صحابی کے نہ بدلنے کی صورت میں متابع اور صحابی کے بدل جانے کی صورت میں شاہد کہتے ہیں خواہ دوسری حدیث ہم لفظ ہو یا ہم معنی۔

"فان لم یرو أیضًا بمعناه حدیث آخر إلخ": فرماتے ہیں کہ تلاش کے باوجود اگر اس حدیث کا نہ کوئی شاہد ملے اور نہ ہی متابع، نہ متابعت تامہ کے ساتھ اور نہ ہی متابعت قاصرہ کے ساتھ؛ تو پھر وہ حدیثِ فرد کہلائے گی اور پھر اس کی دو قسمیں ہوں گی مقبول اور مردود، اگر سند کے رُوات ثقہ ہیں تو اس کو صحیح غریب کہا جائے گا، رواۃ کے ثقہ ہونے کی وجہ سے صحیح اور مطلق تفرد کی وجہ سے غریب جیسے حدیث "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الولاء وهبته". اور اگر کوئی راوی حسن درجہ کا ہو تو روایت حسن ہوگی اور اگر کوئی راوی ضعیف ہوگا تو ضعیف کہلائے گی۔

"كان في ذلك إشعار بانتفاء وجوه المتابعات فيه": مطلب یہ ہے کہ جب حضرات محدثین کسی حدیث کے متعلق یہ تعبیر اختیار کریں مثلاً: "لا يُروى عن النبي ﷺ إلا بهذا الإسناد، ولا عنه إلا فلان، تفرد به فلان" تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حدیث غرابت مطلقہ کی شکار ہے، اور اس کا کوئی متابع یا شاہد نہیں ہے، پھر رجال اسناد کے حالات کے مطابق وہ صحیح بھی ہوسکتی ہے اور ضعیف بھی، مثلا امام ترمذی رحمہ اللہ نے "عبدالله بن داود الواسطي، عن عبد الرحمن بن أخي محمد بن المنكدر، عن ابن المنكدر، عن جابر رضی اللہ عنہ، عن أبي بكر رضی اللہ عنہ" کے طریق سے یہ حدیث مرفوع روایت کی "ما طلعت الشمس على رجل خير من عمر رضی اللہ عنہ"، پھر فرمایا: "هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده بذاك" کہ یہ حدیث غریب ہے، ہمیں صرف اسی سند سے اس کا مروی ہونا معلوم ہے، اور اس کی سند کوئی خاص نہیں ہے" اھ. بل کہ بہت ضعیف ہے، عبد اللہ بن داود واسطی بہت ضعیف ہیں۔ (سنن الترمذی: المناقب/ مناقب عمر رضی اللہ عنہ، رقم ٣٦٨٤)

اب بطور خلاصہ متابع وشاہد کی تعریفات حسب اصطلاح جمہور اور حسب بیان حافظ ابن صلاح پیش کی جارہی ہیں:

متابع: جمہور کی تعریف کے مطابق: هو الحديث الذي يشارك فيه رواتُه رواةَ الحديث الفرد لفظاً ومعنىً أو معنى فقط مع الاتحاد في الصحابي.

اور ابن صلاح کی تعریف کے مطابق: "أن تحصل المشاركة لرواة الحديث الفرد باللفظ، سواء اتحد الصحابي أو اختلف".

متابعت کی دو قسمیں ہیں: (۱) متابعتِ تامّہ (۲) متابعتِ قاصرہ

متابعت تامہ کی تعریف: أن تحصل المشاركة للراوي من أوّل الإسناد.

متابعتِ ناقصہ کی تعریف:أن تحصل المشاركة للراوي في أثناء الإسناد.

تامہ وناقصہ کی وجہ تسمیہ: واضح رہے کہ تامہ اور ناقصہ کی قید اس لیے لگائی جاتی ہے کہ سند میں جتنے واسطے کم ہوں گے خطاء کا احتمال اتنا ہی کم ہوگا اور جتنے وسائط بڑھیں گے اسی قدر خطا کا احتمال زائد ہوگا، لہٰذا متابعت اگر نیچے کے راوی کو حاصل ہوگی تو تقویت کا اثر اوپر تک چلا جائے گا اس لیے اس کو تامہ کہتے ہیں، اور اگر متابعت اوپر کے راوی کو حاصل ہو تو پھر نیچے کے رُوات میں احتمالِ خطاء باقی رہے گا، اس لئے نیچے کے رواۃ میں تقویت کی کمی ہوگی، اسی لئے اس متابعت کو ناقصہ کہا جاتا ہے۔

شاهد: اصطلاحی اعتبار سے اس کی دو تعریفیں کی جاتی ہیں ایک جمہور کے نزدیک اور ابن صلاح کے نزدیک:

جمہور کی تعریف کے مطابق : **هو الحديث الذي يشارك فيه رواتُه رواةَ الحديث الفرد لفظًا ومعنًى أو معنى فقط ؛ مع الاختلاف في الصحابي .**

اور ابن صلاح کی تعریف کے مطابق : **أن تحصل المشاركة لرواة الحديث الفرد بالمعنى سواء اتحد الصحابي أو اختلف**. (تیسیر مصطلح الحدیث :ص ١٧٦ –١٧٨)

***

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّهُ قَدْ يَدْخُلُ فِي بَابِ الْمُتَابَعَةِ وَالِاسْتِشْهَادِ رِوَايَةُ مَنْ لَا يُحْتَجُّ بِحَدِيثِهِ وَحْدَهُ، بَلْ يَكُونُ مَعْدُودًا فِي الضُّعَفَاءِ، وَفِي كِتَابَيِ الْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ جَمَاعَةٌ مِنَ الضُّعَفَاءِ ذَكَرَاهُمْ فِي الْمُتَابَعَاتِ وَالشَّوَاهِدِ، وَلَيْسَ كُلُّ ضَعِيفٍ يَصْلُحُ لِذَلِكَ، وَلِهَذَا يَقُولُ الدَّارَقُطْنِيُّ وَغَيْرُهُ فِي الضُّعَفَاءِ : "فُلَانٌ يُعْتَبَرُ بِهِ" وَ"فُلَانٌ لَا يُعْتَبَرُ بِهِ"، وَقَدْ تَقَدَّمَ التَّنْبِيهُ عَلَى نَحْوِ ذَلِكَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمه: پھر جان لو کہ متابعت اور استشہاد کے باب میں کبھی اس شخص کی روایت بھی شامل ہو جاتی ہے کہ جس کے تنہا کی روایت سے استدلال نہیں کیا جا سکتا؛ بلکہ وہ ضعفاء میں شمار ہوتا ہے۔ اور امام بخاری مسلم کی کتابوں میں ضعفاء کی ایک جماعت ہے، جن کو ان حضرات نے متابعات وشواہد میں ذکر کیا ہے (یعنی ان کی روایات لی ہیں)، اور ہر ضعیف اس کی بھی صلاحیت نہیں رکھتا، اسی وجہ سے دارقطنی وغیرہ ضعفاء کے متعلق فرماتے ہیں کہ: "فلان يُعتبَر به" کہ فلاں راوی قابلِ اعتبار ہے، یعنی متابعت کے لائق ہے، اور "فلان لا يُعتبَر به" کہ فلاں راوی قابلِ اعتبار نہیں؛ یعنی اس کی روایت متابعت کے بھی لائق نہیں ہے۔ واللہ اعلم

تشریح: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ متابعت میں ضعیف رُوات کی روایات بھی قابل اعتماد ہوتی ہیں، بشرطے کہ ضعف شدید نہ ہو، اور ضعف شدید وغیر شدید کا معیار خود حضرت مصنف رحمہ اللہ نے حسن کی نوع میں بیان فرمادیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو ضعف تعددِ طرق سے منجبر ہوسکتا ہو وہ ضعف خفیف ہے، اور جو منجبر نہ ہوسکتا ہو وہ ضعف شدید ہے، ضعف یسیر تو وہ ہے جس کی بنیاد راوی کا سوءِ حفظ یا سند کا انقطاع وارسال ہو، اور ضعف شدید وہ ہے جس کی بنیاد راوی کا کذب، یا اتہام بالکذب، یا فسق، یا حدیث میں شذوذ ہو، چنانچہ اس درجہ کا جو ضعف ہوگا اس کی تلافی دوسری سند کے ذریعہ نہیں ہوگی، نہ تو کوئی سند اس کو قوت پہونچا سکتی ہے اور نہ ہی یہ کسی کو قوت پہونچائے گی۔

❊❊❊

مِثَالٌ لِلْمُتَابِعِ وَالشَّاهِدِ : رُوِّينَا مِنْ حَدِيثِ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضی اللہ عنہ : أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : "لَوْ أَخَذُوا إِهَابَهَا فَدَبَغُوهُ فَانْتَفَعُوا بِهِ". وَرَوَاهُ ابْنُ جُرَيْجٍ، عَنْ عَمْرٍو، عَنْ عَطَاءٍ، وَلَمْ يَذْكُرْ فِيهِ الدِّبَاغَ. فَذَكَرَ الْحَافِظُ أَحْمَدُ الْبَيْهَقِيُّ لِحَدِيثِ ابْنِ عُيَيْنَةَ مُتَابِعًا وَشَاهِدًا : أَمَّا الْمُتَابِعُ ؛ فَإِنَّ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ تَابَعَهُ عَنْ عَطَاءٍ، وَرَوَى بِإِسْنَادِهِ عَنْ أُسَامَةَ، عَنْ عَطَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضی اللہ عنہ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ "أَلَا نَزَعْتُمْ جِلْدَهَا فَدَبَغْتُمُوهُ، فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ".

وَأَمَّا الشَّاهِدُ : فَحَدِيثُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ وَعْلَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضی اللہ عنہ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : "أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ" وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: متابع اور شاہد کی مثال: ہم سے سفیان ابن عیینہ کے طریق سے بیان کیا گیا، وہ عمرو بن دینار سے روایت کرتے ہیں، وہ عطاء ابن ابی رباح سے، اور وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: "ایسا کیوں نہ ہوا کہ اس کی کھال لے لئے ہوتے؛ پھر اس کو دباغت دے کر اس سے نفع اُٹھاتے"۔ اور اس حدیث کو ابن جریج نے عمرو سے، انھوں نے عطاء کی سند سے روایت کیا ہے اور اس میں دباغت کا تذکرہ نہیں ہے۔

چنانچہ امام حافظ احمد (بن حسین) بیہقی رحمہ اللہ نے سفیان بن عیینہ کی حدیث کا ایک شاہد اور ایک متابع ذکر کیا ہے۔ رہا متابع؛ تو اسامہ بن زید نے عمرو بن دینار کی عطاء سے روایت کرنے میں متابعت کی ہے، اور بیہقی نے اپنی سند سے "أسامة عن عطاء عن ابن عباس رضی اللہ عنہ کے طریق سے بایں الفاظ روایت کیا: "أن رسول الله صلى الله

علیه وسلم قال: ألانزعتم جلدها فدبغتموه فاستمتعتم به'' (کیوں نہ تم نے اس کی کھال اُتارلی، پھراس کو دباغت دے کراس سے فائدہ اُٹھایا؟)

اور رہا شاہد؛ تو عبدالرحمٰن بن وعلہ کی حدیث ہے جو ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی کے طریق سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ''جس کھال کی دباغت دے دی جائے تو وہ پاک ہوجاتی ہے''۔ واللہ اعلم

تشریح: حافظ ابن صلاح نے اس عبارت میں متابعت اور شاہد کی مثال بیان فرمائی ہے کہ عمرو بن دینار کے دوشاگرد ہیں (۱) سفیان بن عیینہ (۲) ابن جریج۔ لفظ ''فدبغوہ''، یعنی دباغت کی قید نقل کرنے میں سفیان بن عیینہ منفرد ہیں، لہٰذا اس کی متابعت یا شاہد کی ضرورت ہے، تو حافظ ابن صلاح نے امام بیہقی رحمہ اللہ کے حوالے سے ایک شاہد اور ایک متابع پیش کیا ہے۔

متابع کی مثال: اسامہ بن زید کی روایت کہ انہوں نے عطاء سے روایت نقل کر کے عمرو بن دینار کی متابعت کی ہے، تو یہ ابن عیینہ کے لئے متابعت قاصرہ ہے۔

شاہد کی مثال: عبدالرحمٰن بن وعلہ کی حدیث جسے وہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ہی مرفوعاً روایت کرتے ہیں کہ: ''أیما إهاب دُبغ فقد طهُر'' کہ ''جس کھال کی دباغت دے دی جائے تو وہ پاک ہوجاتی ہے'' ظاہر ہے اس کا مفہوم اس حدیث کے مفہوم کے موافق ہے، اگرچہ اس کا لفظ اس سے بہت مختلف ہے، اس لئے وہ اس کے لئے شاہد ہوگی۔

چونکہ ابن صلاح رحمہ اللہ کے نزدیک بالمعنی اگر روایت ہو تو اس کو شاہد کہتے ہیں خواہ صحابی ایک ہو یا الگ الگ ہوں، لہٰذا انھوں نے اس کو شاہد کی مثال کے طور پر پیش کیا ہے۔

تنبیہ: حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ ابن صلاح کے بیان سے یہ خیال ہوتا ہے کہ ابن جریج کی روایت سفیان بن عیینہ کی روایت کے موافق ہے اور دونوں کی سند ایک ہے، صرف دباغت کی قید کے سلسلہ میں دونوں میں فرق ہے، حالاں کہ سند میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ ابن عیینہ کی روایت کے راوی ابن عباس رضی اللہ عنہ ہیں اور ابن جریج کی روایت حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے۔ (شرح التبصرۃ والتذکرۃ ص ۲۰۵)

استدراک: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس مثال میں دو باتیں قابلِ غور ہیں:

(۱) اس مثال میں متابعت تامہ کی کوئی صورت نہیں ہے؛ کیونکہ متابعت عمرو بن دینار کو حاصل ہورہی ہے، سفیان

ابن عیینہ کو نہیں۔

(۲) اس مثال میں شاہد کی جو صورت پیش کی گئی ہے، وہ ابن صلاح کے موقف کے مطابق ہے کیوں کے اس کے صحابی وہی ابن عباسؓ ہیں جو حدیث ابن عیینہ کے ہیں صرف لفظ اور تعبیر الگ ہے معنی میں اشتراک کے ساتھ، جب کہ محدثین کے موقف کے مطابق شاہد کا دوسرے صحابی سے ہونا ضروری ہے۔ (نكت ابن حجر ۲/ ۱٦٠، فتح المغيث ۲۳۰)

اس لئے حافظ صاحب نے اپنی طرف سے متابعت اور شاہد کی دوسری مثال پیش فرمائی جو انھوں نے شرح نخبہ میں بھی پیش فرمائی ہے: **ما رواه الشافعي في الأم عن مالك عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر رضي الله عنهما : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : الشهر تسع وعشرون ، فلا تصوموا حتى تروا الهلال، ولاتفطروا حتى تروه فإن غم عليكم فأكملوا العدّة ثلاثين .** اِس حدیث میں متابعتِ تامّہ، قاصرہ اور شاہد تینوں کی مثالیں ہیں۔

متابعتِ تامّہ کی مثال: **ماروا ه البخاري عن عبد الله بن مسلمة القعنبى عن مالك بالإسناد نفسه: وفيه (فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين)** اِس مثال میں امام شافعی رحمہ اللہ کی متابعت ہے تو متابعتِ تامہ کی مثال ہوئی۔

متابعتِ قاصرہ کی مثال: **ماروا ه ابن خزيمة من طريق عاصم بن محمد عن أبيه محمد بن زيد عن جده عبدالله بن عمر بلفظ: "فكملوا ثلاثين".** متابعت قاصرہ اس وجہ سے ہے کہ حدیث تو ابن عمر رضی اللہ عنہ کی ہی ہے، مگر ان سے ایک دوسری سند سے مروی ہے۔

شاہد کی مثال: **ماروا ه النسائي من رواية محمد بن حنين، عن ابن عباس ﷺ عن النبي صلى الله عليه وسلم: قال: وفيه: "فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين".** شاہد اس وجہ سے ہے کہ حدیث اگر چہ وہی ہے، لیکن صحابی بدل گئے، اس لئے عام اور مشہور اصطلاح کے مطابق شاہد کہلانی کی مستحق ہے۔ (النكت لابن حجر، ۲/ ۱٦٠-۱٦۲، فتح المغيث ۲۳۰ - ۲۳۲، تدريب ۱۳۹، النكت الوفيه ۱/ ٤٨٠، نزهة النظر ۸۷ تا ۸۹)

******

النوع السادس عشر
معرفة زيادات الثقات وحكمها

سولھویں نوع: زیادتی ثقات کی معرفت اوراس کے حکم کے بیان میں

وَذَلِكَ فَنٌّ لَطِيفٌ تُسْتَحْسَنُ الْعِنَايَةُ بِهِ، وَقَدْ كَانَ أَبُو بَكْرِ بْنُ زِيَادٍ النَّيْسَابُورِيُّ، وَأَبُو نُعَيْمٍ الْجُرْجَانِيُّ، وَأَبُو الْوَلِيدِ الْقُرَشِيُّ الْأَئِمَّةُ مَذْكُورِينَ بِمَعْرِفَةِ زِيَادَاتِ الْأَلْفَاظِ الْفِقْهِيَّةِ فِي الْأَحَادِيثِ .

وَمَذْهَبُ الْجُمْهُورِ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَأَصْحَابِ الْحَدِيثِ فِيمَا حَكَاهُ الْخَطِيبُ أَبُو بَكْرٍ: أَنَّ الزِّيَادَةَ مِنَ الثِّقَةِ مَقْبُولَةٌ إِذَا تَفَرَّدَ بِهَا، سَوَاءٌ كَانَ ذَلِكَ مِنْ شَخْصٍ وَاحِدٍ بِأَنْ رَوَاهُ نَاقِصًا مَرَّةً وَرَوَاهُ مَرَّةً أُخْرَى وَفِيهِ تِلْكَ الزِّيَادَةُ، أَوْ كَانَتِ الزِّيَادَةُ مِنْ غَيْرِ مَنْ رَوَاهُ نَاقِصًا ؛ خِلَافًا لِمَنْ رَدَّ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ ذَلِكَ مُطْلَقًا، وَخِلَافًا لِمَنْ رَدَّ الزِّيَادَةَ مِنْهُ وَقَبِلَهَا مِنْ غَيْرِهِ ، وَقَدْ قَدَّمْنَا عَنْهُ حِكَايَتَهُ عَنْ أَكْثَرِ أَهْلِ الْحَدِيثِ فِي مَا إِذَا وَصَلَ الْحَدِيثَ قَوْمٌ وَأَرْسَلَهُ قَوْمٌ : أَنَّ الْحُكْمَ لِمَنْ أَرْسَلَهُ ، مَعَ أَنَّ وَصْلَهُ زِيَادَةٌ مِنَ الثِّقَةِ .

ترجمہ: اور یہ ایک ایسا دقیق فن ہے جس کا اہتمام کرنا اچھا ہے اور ابوبکر بن زیاد نیشاپوری، ابونعیم جرجانی اور ابوالولید قرشی تینوں حضرات ائمہ احادیث میں الفاظ فقہیہ کی زیادتی پہچاننے کی سلسلہ میں قابلِ ذکر تھے۔

اور جمہور فقہاء اور محدثین کا مذہب جیسا کہ خطیب ابوبکرؒ نے نقل کیا ہے یہ ہے کہ ثقہ راوی کا (متن میں کچھ) اضافہ جب کہ وہ اس کے ساتھ منفرد ہو مقبول ہے، خواہ وہ زیادتی ایک ہی شخص کی طرف سے ہو؛ بایں طور کہ ایک مرتبہ اس حدیث کو کمی کے ساتھ بیان کرے اور دوسری مرتبہ اس کو اس حال میں روایت کرے کہ اس میں وہ زیادتی موجود ہو، یا زیادتی اس شخص کے علاوہ کی طرف سے ہو کہ جس نے اس کو ناقص روایت کیا ہے، برخلاف ان محدثین کے کہ جنھوں نے

اس کو مطلقاً رَدّ کردیا ہے، اور برخلاف ان حضرات کے کہ جنہوں نے اُس راوی کی جانب سے زیادتی کو تو رَدّ کر دیا ہے، اوراس کے غیر کی طرف سے زیادتی کو قبول کیا ہے۔

اور یقیناً ہم اس سے پیشتر اِن (ہی خطیب) کا اکثر محدثین کے حوالے سے بیان نقل کرچکے ہیں اُس صورت کی بابت کہ کچھ لوگ حدیث کو موصولاً روایت کریں اور کچھ لوگ مرسلاً؛ کہ فیصلہ اس شخص کے حق میں ہوگا جو مرسلاً روایت کرے؛ باوجودے کہ موصولاً روایت کرنا ثقہ کی زیادتی ہے۔

تشریح: زیادات، زیادۃ کی جمع ہے، اور ثقات، ثقۃ کی جمع ہے، زیادۃ الثقات سے مراد ہے **مانراہ زائدًا من الألفاظ في رواية بعض الثقات لحديث مَّا، عَمَّا رواه الثقات الآخرون لذلك الحديث.** (تیسیر مصطلح الحدیث ۱۷۲)

کسی حدیث کو متعدد ثقات روایت کریں ان میں سے کسی ثقہ کی روایت میں ہمیں کوئی زائد لفظ یا بات ملے جو دیگر ثقات کی روایت میں نہ ہو تو جس کی روایت میں وہ اضافہ مل رہا ہے اس کو ''زيادة الثقة'' سے تعبیر کرتے ہیں۔

حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ ایک نازک فن ہے، جس کا اہتمام کرنا پسندیدہ چیز ہے، اور احادیث میں ایسے اضافات جن کا مسائل فقہیہ پر اثر پڑتا ہے ان کی معرفت کے سلسلہ میں کچھ ہی لوگ ممتاز ہیں جن کے نام انھوں نے گِنوائے ہیں، ان کے علاوہ حافظ ابن خزیمہ کو بھی اس فن میں مہارت تامہ حاصل تھی، چنانچہ ابن حبان کے بقول روئے زمین پر اس سلسلہ میں ان کا کوئی ثانی نہیں تھا۔ (النکت علی کتاب ابن الصلاح ۲/۱۶۳)

ثقہ کی زیادتی کبھی سند میں ہوتی ہے اور کبھی متن میں، سند میں زیادتی کا بیان **معضل** کی نوع کے بعد مذکورہ تفریعات میں سے چوتھی تفریع میں گزر چکا ہے، اور متن میں زیادتی اور اس کا حکم بیان کرنے کے لئے اس **مستقل** نوع کا عنوان باندھا گیا ہے۔ علامہ سخاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حافظ ابن صلاحؒ اس بحث کو اگر ''**تعارض الوصل والإرسال**'' کی بحث کے ساتھ ذکر فرماتے تو مناسب ہوتا۔ (فتح المغیث ۱/۲۳۳)

ثقہ راوی کی جانب سے کی گئی متن کی زیادتی کے قبول اور عدمِ قبول کے سلسلے میں تین اقوال ہیں، جن کو یہاں حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ بیان فرمارہے ہیں: (۱) مطلق قبول کرنا۔ (۲) مطلق رد کرنا۔ (۳) جس نے اوّلاً اس حدیث کو ناقص روایت کیا ہو پھر وہی شخص کچھ اضافے کے ساتھ روایت کرنے لگے تو یہ اضافہ رد کر دیا جائے گا؛ البتہ کوئی دوسرا

شخص زیادتی نقل کرے تو یہ زیادتی مقبول ہوگی، پھر اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ نے اپنی طرف سے مسئلہ کی تنقیح کرتے ہوئے متفق علیہ اور مختلف فیہ نکات کی وضاحت فرمائی ہے۔

"**ومذهب الجمهور من الفقهاء وأصحاب الحديث إلخ**": زیادتیٔ ثقات کو قبول کرنے کے سلسلے میں پہلا مذہب یہ ہے کہ اس زیادتی کو مطلقاً قبول کیا جائے گا، مطلقاً کا مطلب یہ ہے کہ خواہ وہ زیادتی اسی شخص کی طرف سے ہو جس نے اس کو ناقص روایت کیا ہے یا کسی اور کی طرف سے، خواہ اس زیادتی کے ساتھ کوئی حکمِ شرعی متعلق ہو یا نہ ہو۔ وہ زیادتی باللفظ ہو یا بالمعنی ہو، ثقات کے مخالف ہو یا موافق۔ ثابت شدہ حکم میں تبدیلی پیدا کرتا ہو یا نہیں۔ اتحادِ مجلس کا علم ہو یا نہ ہو، بہر حال وہ زیادتی مقبول ہے۔ (منحة المغيث ٢٨٦)

اس کے قائلین میں خطیب بغدادی کی صراحت کے مطابق فقہاء کی ایک بڑی جماعت، محدثین جیسے ابن حبان، امام حاکم اور اُصولیین ہیں، امام غزالی نے "المستصفى" میں اور علامہ نووی نے شرح مسلم میں اس کو قبول فرمایا ہے؛ بلکہ امام مسلم کے طرزِ عمل سے بھی اس کا قبول کرنا ہی معلوم ہوتا ہے۔ اور حافظ سخاویؒ نے ابن خزیمہ، ابن عبد البر، خطیب بغدادی اور امام ترمذی وغیرہ کا نام لیا ہے۔ (فتح المغيث ١ / ٢٣٤)

حافظ ابن حزم ظاہری فرماتے ہیں کہ یہی مسلک ارجح ہے اور ابن حزم نے اس مسلک کو متعدد دلائل سے قوی ثابت کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ خبر واحد کے قبول کرنے کے سلسلے میں جو دلائل ہیں وہ اور ان کے علاوہ دیگر دلائل سے اس قول کی اصحیت ثابت ہوتی ہے اور شیخ احمد شاکرؒ نے ابن حزم کی اِس بات کو مزید مدلل فرمایا ہے۔ (الإحكام فى اصول الاحكام ٢ / ٩٠ تا ٩٦ كما في الوسيط ٣٧٤، و الباعث الحثيث ٦٠).

دلیل (١): اس زائد بات کا راوی ثقہ ہے، اگر وہ مستقل طور سے کسی حدیث کی روایت میں منفرد ہوتا تو بے کھٹک قبول کی جاتی، اسی طرح یہ بھی قبول ہونی چاہئے، کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ شیخ نے وہ حدیث دو مرتبہ بیان کی ہو، پہلی مرتبہ زیادتی کے بغیر، اور دوسری مرتبہ زیادتی کے ساتھ جس وقت کہ یہ موجود رہا ہو اور دوسرے لوگ نہیں، یا ہوسکتا ہے کہ اس نے قریب ہونے کی وجہ سے پوری بات سنی ہو اور دوسرے دور رہنے کی وجہ سے بقیہ بات نہ سن سکے ہوں۔

دلیل (٢): یہ ثقہ زائد بات نقل کر کے اس کے سماع وحفظ کا دعویدار ہے، جب دوسرے لوگ جو اس زائد کے بغیر روایت کر رہے ہیں وہ اس کے سماع وحفظ کی اولاً تو نفی نہیں کر رہے ہیں، اور کر بھی رہے ہوں تو مثبت کے پاس

زائدعلم ہےاس لئے اس کی بات راجح ہوگی، جیسا کہ جرح وتعدیل میں تعارض ہوتا ہےتو جرح زیادتی علم پر مبنی ہونے کی وجہ سے راجح قرار پاتی ہے۔

”**خلافا لمن رد من أهل الحديث ذلك مطلقًا**،،: یہ قول پہلےقول کے برعکس ہے،اس کے قائلین میں محدثین کی ایک جماعت ہے،جیسا کہ خطیب بغدادیؒ نے ”**الكفاية**“ میں اورابن الصباغ نے ”**العدة**“ میں نقل کیا ہے،اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ جب متعدد حفاظ جواس حدیث کوروایت کررہے ہیں،ان کے علم میں یہ زیادتی نہیں ہےاوریہی شخص اس میں اکیلا ہےتو یہ بات شک پیدا کرتی ہے کہ اسی کوکہاں سے اس کاعلم ہوگیا؟اس کا جواب گذر چکا۔(فتح المغيث، الكفاية ص ٤٢٥)

”**وخلافا لمن رد الزيادة منه إلخ**“: تیسرا قول یہ ہے کہ اگرزیادتی اسی راوی کی طرف سے ہوکہ جس نے اس کواوّلًا ناقص روایت کیا تھا تو یہ زیادتی غیرمقبول کیوں کہ یہ چیز شک پیدا کرتی ہے،اوراگرکسی دوسرے ثقہ کی طرف سے زیادتی ہوتومقبول ہے،اس کے قائلین میں شوافع کی ایک جماعت ہے،خطیب نے اس قول کوبھی ”**الكفاية**“ میں نقل فرمایاہے۔

ابن الصباغ رحمہ اللہ اس سلسلے میں یہ تفصیل بیان کرتے ہیں کہ اگرراوی نے ایک روایت دومرتبہ نقل کی ایک مرتبہ زائداوردوسری مرتبہ ناقص،تواگراس نے یہ صراحت کی کہ میں نے یہ روایت دومجلسوں میں سنی ہےتو زیادتی مقبول ہوگی۔یاسنی تو ایک ہی مجلس میں تھی،مگرکہتا ہے کہ میں پہلی مرتبہ بیان کرتے وقت اس زیادتی کوبھول گیا تھا تو پھر یہ زیادتی مقبول ہوگی،اوراگراس نے اس طرح کوئی صراحت نہیں کی تواس زیادتی کے سلسلے میں توقف اختیار کیا جائے گا۔(شرح الألفية للعراقي ١/٢١٣، فتح المغيث ١/٢٣٥)

”**وقد قدمنا عنه إلخ**“: اس عبارت میں حافظ ابن صلاحؒ خطیب کے کلام میں تعارض بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ خطیب نے وصل وارسال کی بحث میں اکثرمحدثین کا مسلک ارسال کوقبول کرنے اور وصل کورد کرنے کانقل کیا ہے،جب کہ یہاں ثقہ کی زیادتی کےسلسلہ میں اکثرمحدثین کاقول زیادتی کا قبول کرنانقل فرمارہے ہیں،حالاں کہ سابق کلام کا تقاضایہ ہے اکثرمحدثین کامذہب یہ ہوکہ ثقہ کی زیادتی قبول نہ کی جائے کیوں کہ وصل زیادتی ہےاوروہ اس کوقبول نہیں کرتے تومتن کی بھی زیادتی قبول نہیں ہونی چاہیے۔

جواب: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سابق میں صرف طبقۂ محدثین کی اکثریت مراد ہے، اور انھوں نے محدثین کے ساتھ حضرات فقہاء، واصولیین کو بھی شامل کر کے ان کی اکثریت سے یہ قول نقل کیا ہے، ظاہر ہے اس مجموعی جماعت کی اکثریت کا قول تو یہی ہے کہ ثقہ کی زیادتی مقبول ہے، کیوں فقہاء، واصولیین بہرحال محدثین سے زائد ہیں، اس لئے طبقۂ محدثین کی بابت خطیب کی دونوں باتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ (النکت ۲/ ۱۷۱)

***

وَقَدْ رَأَيْتُ تَقْسِيمَ مَا يَنْفَرِدُ بِهِ الثِّقَةُ إِلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ :

أَحَدُهَا : أَنْ يَقَعَ مُخَالِفًا مُنَافِيًا لِمَا رَوَاهُ سَائِرُ الثِّقَاتِ، فَهَذَا حُكْمُهُ الرَّدُّ كَمَا سَبَقَ فِي نَوْعِ الشَّاذِّ.

الثَّانِي : أَنْ لَا تَكُونَ فِيهِ مُنَافَاةٌ وَمُخَالَفَةٌ أَصْلًا لِمَا رَوَاهُ غَيْرُهُ كَالْحَدِيثِ الَّذِي تَفَرَّدَ بِرِوَايَةِ جُمْلَتِهِ ثِقَةٌ، وَلَا تَعَرُّضَ فِيهِ لِمَا رَوَاهُ الْغَيْرُ بِمُخَالَفَةٍ أَصْلًا، فَهَذَا مَقْبُولٌ، وَقَدِ ادَّعَى الْخَطِيبُ فِيهِ اتِّفَاقَ الْعُلَمَاءِ عَلَيْهِ، وَسَبَقَ مِثَالُهُ فِي نَوْعِ الشَّاذِّ.

الثَّالِثُ : مَا يَقَعُ بَيْنَ هَاتَيْنِ الْمَرْتَبَتَيْنِ مِثْلَ زِيَادَةِ لَفْظَةٍ فِي حَدِيثٍ لَمْ يَذْكُرْهَا سَائِرُ مَنْ رَوَى ذَلِكَ الْحَدِيثَ .

ترجمہ: اور میرے خیال میں ثقہ جس زیادتی میں منفرد ہے اسے تین قسموں میں تقسیم ہونا چاہئے:

پہلی قسم یہ کہ وہ زیادتی مخالف ومنافی ہو اس حدیث کے جس کو بقیہ ثقات نے روایت کیا ہے، چنانچہ اس کا حکم تو ردّ کیا جانا ہے جیسا کہ شاذ کے بیان میں گزرا۔

دوسری قسم یہ کہ اس میں سرے سے کوئی مخالفت ومنافات ہی نہ ہو اس حدیث کی کہ جس کو اس کے غیر نے روایت کیا ہے، جیسا کہ وہ حدیث جس کو پورے طور پر نقل کرنے میں کوئی ثقہ منفرد ہوتا ہے، اور اس میں دیگر روات کی روایت سے کسی بھی طرح کی مخالفت کے ذریعہ کوئی تعرض نہیں ہوتا، چنانچہ یہ زیادتی مقبول ہے۔ اور خطیب نے اس کی بابت قبول کیے جانے پر علماء کا اتفاق نقل کیا ہے، اور اس کی مثال شاذ کے بیان میں گزر چکی ہے۔

تیسری قسم وہ زیادتی ہے جو ان دونوں مرتبوں کے درمیان واقع ہو، جیسے کسی حدیث میں کسی ایسے لفظ کی زیادتی جس کو ان تمام لوگوں نے ذکر نہ کیا ہو جنہوں نے کہ اس حدیث کو روایت کیا ہے۔

تشریح: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ زیادتِ ثقات کی قبول اور عدمِ قبول کے سلسلے میں مختلف اقوال نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں میری رائے کے مطابق مسئلہ کی تنقیح یوں ہونی چاہئے کہ اس کی تین قسمیں ہیں:

(۱) ثقہ ایسی زیادتی روایت کرے کہ جس میں وہ دیگر ثقات کی مخالفت کر رہا ہو، بایں طور کہ اس کو تسلیم کرنے سے دیگر ثقات کی روایات کا بالکلیہ ابطال لازم آئے، یہ قسم بالاتفاق غیر مقبول ہے۔

امام بیہقی نے سنن کبریٰ (۶/۷) میں متعدد صحابہ (ابو مسعود، ابو جحیفہ، رافع بن خدیج، ابن عباس اور حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہم) سے الگ الگ سندوں کے ساتھ یہ مضمون روایت کیا کہ ''**نهى رسول الله ﷺ عن ثمن الكلب**''، پھر حضرت جابر اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے یہی حدیث روایت کی تو اس میں ''**إلا كلب صيد**'' کا استثناء ہے، ظاہر ہے اس استثناء کا مطلب یہ ہوا کہ شکاری کتے کی قیمت حلال ہے، جب کہ گذشتہ روایات اس کے حرام ہونے کو بتاتی ہیں، تو یہ زیادتی ''کلب صید'' کے ثمن کے تعلق سے بقیہ روایات کے بالکلیہ منافی ہے، اسی لئے امام بیہقی رحمہ اللہ نے اسے نا قابل قبول اور مردود قرار دیا ہے۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: ''دراسة تطبيق الأمثلة'' ص ۱۷-۱۸)

(۲) ثقہ ایسی زیادتی نقل کرے کہ جس میں دیگر ثقات کی مخالفت بالکل نہ ہو، بل کہ وہ ایک زائد مضمون ہی ہو جو دیگر ثقات کی حدیث میں نہیں ہے، تو چونکہ ایک مستقل حدیث کے حکم میں ہے لہٰذا اس کو قبول کیا جائے گا بالاتفاق۔

(۳) ثقہ ایسی زیادتی نقل کرے کہ جس میں دیگر ثقات کی روایات سے من وجہٍ مخالفت ہو اور من وجہٍ مخالفت نہ ہو، جیسا کہ مطلق کو مقید کرنے اور عام میں تخصیص پیدا کرنے میں ہوتا ہے، مثلاً حدیث: ''**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**''، میں بعض ثقات نے جو ''**فصاعداً**'' یا ''**وما زاد**'' کا اضافہ کیا ہے، وہ اسی قبیل سے ہے۔

یہی صورت مختلف فیہ ہے، چنانچہ مذکورہ بالا اختلاف اسی صورت سے متعلق ہے، بعض لوگ مطلقاً قبول کرتے ہیں، بعض لوگ مطلقاً رد کرتے ہیں، اور بعض لوگ اُس تفصیل کے ساتھ قبول کرتے ہیں جو مصنف رحمہ اللہ نے پہلے قول کے ساتھ ذکر فرمائی ہے۔

ثقہ کی زیادتی کے قبول کرنے اور نہ کرنے کی سلسلہ میں اور بھی تفصیلات بیان کی گئی ہیں، مگر وہ سب ان ہی مذکورہ صورتوں کی جانب کسی نہ کسی درجہ میں راجع ہیں اس لئے انھیں نظر انداز کیا جاتا ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں:

''توضيح الافكار'' ۲/ ۱۵، ۱۶، اور ''شرح التبصرة والتذكرة ۱/۲۱۳، اور فتح المغيث ۱/ ۲۳۴، ۲۳۵''۔

البتہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ایک تفصیل یہاں ذکر کی ہے جو ابن حبان کے کلام سے ماخوذ ہے؛ اس کا ذکر کرنا فائدہ سے خالی نہ ہوگا، فرماتے ہیں کہ ابن حبان نے روایت بالمعنی کے جواز کے سلسلہ میں فقیہ ومحدث میں فرق کیا کہ اول الذکر کے لئے جائز ہے اور دوسرے کے لئے ناجائز، اس کا اثر یہاں بھی مرتب ہوگا، بایں معنی کہ اگر زیادتی سند میں ہے تو محدث کی جانب سے مقبول اور فقیہ کی جانب سے غیر مقبول، اور اگر زیادتی متن میں ہے تو فقیہ کی جانب سے مقبول اور محدث کی جانب سے غیر مقبول، کیوں کہ فقیہ کو متن سے مناسبت ہوتی ہے اور محدث کو سند سے۔ (النکت ۲/ ۱۷۸)

***

مِثَالُهُ : مَا رَوَاهُ مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ ﷺ : "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ عَلَى كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ، ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى مِنَ الْمُسْلِمِينَ".

فَذَكَرَ أَبُو عِيسَى التِّرْمِذِيُّ أَنَّ مَالِكًا تَفَرَّدَ مِنْ بَيْنِ الثِّقَاتِ بِزِيَادَةِ قَوْلِهِ "مِنَ الْمُسْلِمِينَ". وَرَوَى عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ، وَأَيُّوبُ، وَغَيْرُهُمَا هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ ﷺ دُونَ هَذِهِ الزِّيَادَةِ، فَأَخَذَ بِهَا غَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ الْأَئِمَّةِ وَاحْتَجُّوا بِهَا، مِنْهُمُ الشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: اس کی مثال وہ حدیث ہے کہ جس کو امام مالکؒ نے "نافع عن ابن عمر" کی سند سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان سے افطار کا صدقہ ہر اس شخص پر مقرر فرمایا ہے جو آزاد، یا غلام، یا مرد، یا عورت، جب کہ مسلمانوں میں سے ہو۔ چنانچہ امام ابوعیسیٰ ترمذی فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ اپنے قول "من المسلمین" کی زیادتی میں دیگر ثقات سے منفرد ہیں، اور عبید اللہ بن عمر اور ایوب وغیرہ نے اس حدیث کو "نافع عن ابن عمر" ہی کی سند سے اس زیادتی کے بغیر روایت کیا ہے، چنانچہ اس کو متعدد ائمہ نے لیا ہے اور اس سے استدلال کیا ہے، انھیں میں سے امام شافعی اور امام احمد ہیں۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے تیسری قسم (کہ ثقہ کوئی زیادتی نقل کرے جو دیگر ثقات کی روایات سے من وجہ مخالف ہو) کی یہ مثال پیش فرمائی ہے کہ امام مالکؒ اس حدیث میں لفظ "من المسلمین" کے اضافہ میں ان تمام ثقات سے الگ ہو گئے ہیں جو اس حدیث کو روایت کرتے ہیں، کیونکہ اس روایت کو ایوب، عبید اللہ بن عمر عمری اور ان کے علاوہ دیگر ائمہ (مثلاً موسیٰ بن عقبہ اور لیث بن سعد) نے "نافع عن ابن عمر" کی سند سے نقل کیا؛ مگر لفظ "من

المسلمين'' کا اضافہ نقل نہیں کیا۔

اعتراض: حافظ نووی وحافظ عراقی فرماتے ہیں کہ یہ مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں ہے، کیونکہ ثقات کی ایک جماعت نے جن میں عمر بن نافع اور ضحاک بن عثمان ہیں جن کی روایات علی الترتیب بخاری اور مسلم میں ہیں، امام مالک کی موافقت ومتابعت کی ہے، بل کہ حافظ عراقی نے تو کثیر بن فرقد، یونس بن یزید، معلیٰ بن اسماعیل اور عبداللہ بن عمر العمری کا مزید ذکر فرمایا کہ ان حضرات نے بھی امام مالک کی متابعت کی ہے۔ کثیر بن فرقد کی روایت ''مستدرک حاکم'' اور ''دارقطنی'' میں، یونس کی روایت ''مشکل الآثار'' میں، معلیٰ کی روایت ''صحیح ابن حبان'' میں اور عبیداللہ کی روایت دارقطنی میں موجود ہے۔ (التقييد والايضاح ۹۳، تدريب الراوى ۱۳۲)

تنبیہ: مصنف رحمہ اللہ کی عبارت ''فأخذ بها غير واحد من الأئمة إلخ'' اور مذکورہ بالا متابعات سے یہ غلط فہمی ہوسکتی ہے کہ جن لوگوں کا مذہب اس زیادتی کے موافق نہیں ہے، چنانچہ وہ لوگ کافر غلام کی جانب سے بھی صدقۂ فطر نکالنے کے وجوب کے قائل ہیں جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے؛ ان کے پاس کوئی اور دلیل نہیں ہے، بل کہ ان کے پاس دوسری بہت سی دلیلیں موجود ہیں، دیکھئے علامہ عینی کی ''عمدۃ القاری'' (شرح حدیث نمبر ۱۵۰۳)

***

وَمِنْ أَمْثِلَةِ ذَلِكَ حَدِيثُ ''جُعِلَتْ لَنَا الْأَرْضُ مَسْجِدًا، وَجُعِلَتْ تُرْبَتُهَا لَنَا طَهُورًا''، فَهَذِهِ الزِّيَادَةُ تَفَرَّدَ بِهَا أَبُو مَالِكٍ سَعْدُ بْنُ طَارِقٍ الْأَشْجَعِيُّ، وَسَائِرُ الرِّوَايَاتِ لَفْظُهَا : ''وَجُعِلَتْ لَنَا الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا'' .

ترجمہ: اور اسی کی مثالوں میں سے حدیث: ''جعلت لنا الأرض مسجدا وجعلت تربتها لنا طهورا'' ہے (کہ زمین ہمارے لئے سجدہ گاہ بنائی گئی ہے اور اس کی مٹی ہمارے پاکیزگی کا ذریعہ قرار دی گئی ہے)۔ تو اس (تُربتها کی) زیادتی میں ابو مالک سعد بن طارق الاشجعی منفرد ہیں اور دوسری تمام روایات کا لفظ ''جعلت لنا الارض مسجدًا وطهورًا'' ہے۔

تشریح: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تیسری قسم کی ایک دوسری مثال حدیث ابو مالک ہے کہ انہوں نے ''رِبعي بن حراش ، عن حذيفة رضی اللہ عنہ عن النبي صلى الله عليه وسلم'' کی سند سے حدیث: ''جُعلت لنا الأرض إلخ'' روایت فرمائی تو اس میں ''تربتها'' کی قید کا اضافہ کر دیا، حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں کہ

دیگر رُوات کی روایات میں یہ لفظ نہیں ہے، جس کا اثر فقہی طور پر یہ مرتب ہوگا کہ زمین کی جنس سے جو بھی برآمد ہو سب سے تیمّم کرنا جائز ہو جائے گا، اور اس قید کا لحاظ اگر کیا جائے تو صرف مٹی سے ہی تیمّم جائز ہوگا اور بس، چنانچہ فقہاء میں اِس روایت کی بنیاد پر ہی اختلاف ہوا، حنفیہ و مالکیہ نے تمام اجزاء ارضی سے طہارت کی اجازت دی، جبکہ شوافع اور حنابلہ نے حدیثِ ابو مالک کی بنیاد پر صرف تراب ہی کے ساتھ طہارت کا حکم خاص کر دیا۔(الوسیط ص ۳۷۷)

اعتراض: حافظ عراقی، ابن حجر اور علامہ بقاعی وغیرہ رحمہم اللہ نے اس مثال پر بھی یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ مثال بھی صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ اس مکمل حدیث کو صرف ابو مالک ہی روایت کرتے ہیں جو ربعی بن حراش سے نقل کرنے میں منفرد ہیں، اسی طرح ربعی حضرت حذیفہؓ سے روایت کرنے میں منفرد ہیں، کوئی اور اس کو روایت کرتا ہی نہیں کہ زیادتی و کمی کے اختلاف کا سوال پیدا ہو۔

اور اگر مصنف رحمہ اللہ کی یہ مراد ہو کہ اس مضمون کی تمام احادیث کے بالمقابل صرف اسی حدیث میں یہ زیادتی پائی جاتی ہے، اور کسی بھی حدیث میں "تربتها" کا لفظ نہیں ہے؛ تو یہ بھی قابل تسلیم نہیں، کیوں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث جو مسند احمد (۱/ ۹۸، ۱۵۸) میں "**عبد الله بن محمد بن عقيل عن محمد بن علي، عن علي بن أبي طالب** رضی اللہ عنہ" کے طریق سے مرفوعاً مروی ہے، اس کا لفظ یہ ہے: "**وجعل التراب لي طهورًا**"، حافظ عراقی کہتے ہیں کہ یہ سند حسن درجہ کی ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ مثال بھی "**زيادة الثقة**" کے طور پر پیش نہیں کی جاسکتی۔(التقييد والإيضاح ص ۹۵، والنكت لابن حجر ۲/ ۱۷۷)

صحیح مثال: جب مذکورہ دونوں مثالیں سالم نہیں رہ پائیں تو حافظ سیوطی نے اس کی کچھ اور مثالیں پیش فرمائی ہیں جو درحقیقت حاکم کی علوم الحدیث سے ماخوذ ہیں، ان میں سے ایک مثال یہ ہے:

امام حاکم رحمہ اللہ نے "**إبراهيم ين موسى الرازي، عن بقية، عن الوضين بن عطاء، عن محفوظ بن علقمة، عن عبد الرحمن بن عائذ، عن علي** رضی اللہ عنہ" کے طریق سے مرفوعاً یہ حدیث روایت کی: "**إن السه وكاء العين، فمن نام فليتوضأ**".

حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے، مگر "**من نام فليتوضأ**" کا اضافہ صرف ابراہیم بن موسیٰ رازی ہی روایت کرتے ہیں، اور وہ ثقہ و قابل اطمینان راوی ہیں۔(معرفة علوم الحديث ص ۱۳۳، تدریب ۱/ ۱۳۳)

***

فَهٰذَا وَمَا أَشْبَهَهُ يُشْبِهُ الْقِسْمَ الْأَوَّلَ مِنْ حَيْثُ إِنَّ مَا رَوَاهُ الْجَمَاعَةُ عَامٌّ، وَمَا رَوَاهُ الْمُنْفَرِدُ بِالزِّيَادَةِ مَخْصُوصٌ، وَفِي ذٰلِكَ مُغَايَرَةٌ فِي الصِّفَةِ وَنَوْعٌ مِنَ الْمُخَالَفَةِ يَخْتَلِفُ بِهِ الْحُكْمُ . وَيُشْبِهُ أَيْضًا الْقِسْمَ الثَّانِيَ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ لا مُنَافَاةَ بَيْنَهُمَا .

ترجمه: پس یہ اوراس جیسی حدیثیں قسمِ اوّل کے مشابہ ہیں اس حیثیت سے کہ جس کو جماعت نے روایت کیا ہے وہ عام ہے اور زیادتی کے ساتھ منفرد ہونے والے نے جو روایت کیا ہے وہ مخصوص ہے، اوراس صورت میں صفت کے اندر کچھ فرق ہوجاتا ہے اور ایک طرح کی مخالفت ہوجاتی ہے جس سے حکم بدل جاتا ہے، نیز قسمِ ثانی کے بھی مشابہ ہے؛ بایں طور کہ دونوں کے درمیان کوئی منافات (تضاد) نہیں ہے۔

تشریح: مذکورہ بالا دونوں مثالیں پیش کرنے کے بعد مصنف رحمہ اللہ تطبیق دیتے ہوئے دونوں کی بابت یہ فرما رہے ہیں کہ ان مثالوں میں مزید اور مزید علیہ میں ایک اعتبار سے منافاۃ وتضاد ہے اور ایک اعتبار سے موافقت ہے، یعنی زیادتی کو تسلیم کرلینے کے بعد بھی دیگر ثقات کی روایت کردہ حدیث معمول بہ باقی رہتی ہے، صرف وصف کے اعتبار سے جزوی تبدیلی ہوجاتی ہے جس کی وجہ سے حکم بھی جزوی طور سے بدل جاتا ہے، اس لئے اس طرح کی زیادتی قسم اول سے بھی مشابہت رکھتی ہے اور قسم ثانی سے بھی۔

***

وَأَمَّا زِيَادَةُ الْوَصْلِ مَعَ الإِرْسَالِ فَإِنَّ بَيْنَ الْوَصْلِ وَالإِرْسَالِ مِنَ الْمُخَالَفَةِ نَحْوَ مَا ذَكَرْنَاهُ، وَيَزْدَادُ ذٰلِكَ بِأَنَّ الإِرْسَالَ نَوْعُ قَدْحٍ فِي الْحَدِيثِ، فَتَرْجِيحُهُ وَتَقْدِيمُهُ مِنْ قَبِيلِ تَقْدِيمِ الْجَرْحِ عَلَى التَّعْدِيلِ .وَيُجَابُ عَنْهُ بِأَنَّ الْجَرْحَ قُدِّمَ لِمَا فِيهِ مِنْ زِيَادَةِ الْعِلْمِ، وَالزِّيَادَةُ هَاهُنَا مَعَ مَنْ وَصَلَ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ .

ترجمه: رہی وصل کی زیادتی ارسال کے ساتھ؛ تو یقیناً وصل وارسال کے درمیان اسی جیسی مخالفت (تامہ) ہے جس کو ہم نے ذکر کیا، اوراس میں مزید یہ بات ہے کہ ارسال حدیث میں ایک طرح کی جرح ہے، اس لئے اس کو راجح اور مقدم کرنا جرح کے تعدیل پر مقدم کرنے کے قبیل سے ہے۔

اوراس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ جرح کو مقدم کیا گیا ہے اس وجہ سے کہ اس میں علم کی زیادتی ہوتی ہے، اور یہاں زیادتیٔ علم اس شخص کے ساتھ ہے کہ جس نے موصولاً بیان کیا ہے۔

تشریح: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ کی یہ بات ان گذشتہ بات سے پیوستہ ہے، اور اس عبارت میں درحقیقت اس اشکال کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ آخر محدثین نے وصل وارسال کے اختلاف میں تو ارسال کو راجح قرار دیا، اور متن میں کمی بیشی کے اختلاف میں ثقہ کی زیادتی کو تسلیم کرلیا، جیسا کہ تفصیل گذر چکی۔

مصنف رحمہ اللہ اس کا جواب یہ دے رہے ہیں کہ متن میں ثقہ کی زیادتی جو ہم نے تسلیم کی ہے وہ اس وجہ سے کہ یہ زیادتی دیگر ثقات کی روایات کے بالکل منافی نہیں ہے، بل کہ ایک اعتبار سے موافق ہے اور ایک اعتبار سے مخالف، جب کہ وصل وارسال کا اختلاف دونوں میں بالکلیہ مخالفت کا اختلاف ہے، پس اگر کثیرین تو مرسلاً روایت کریں اور کوئی ایک ثقہ موصولاً، تو اگر چہ موصولاً روایت کرنا ایک طرح کی زیادتی ہے، مگر یہ زیادتی بالکلیہ منافی ہونے کی وجہ سے قبول نہیں کی گئی، اور کثیرین کے مقابلہ میں شخص واحد کو غلطی یا وہم کی جانب منسوب کیے بغیر چارہ نہیں رہا، اس لئے وصل وارسال کے مسئلہ میں محدثین نے ارسال کو ترجیح دیا اور متن میں زیادتی کے مسئلہ میں زیادتی کو قبول کرلیا۔

مزید برآں وصل وارسال کے مسئلہ میں ارسال کی ترجیح کا ایک اور بھی پہلو ہے، وہ یہ کہ حدیث کا مرسل ہونا حدیث میں عیب ہے، اور راوی کی جرح وتعدیل میں جب اختلاف ہوتا ہے تو مسلمہ قاعدہ ہے کہ جرح کو تعدیل پر مقدم کیا جاتا ہے، اور ارسال چوں کہ جرح کے مرادف ہے، اس لئے وصل وارسال کے مسئلہ میں محدثین نے ارسال کو راجح قرار دیا، برخلاف متن میں کسی ثقہ کی جانب سے دیگر ثقات کے بالمقابل کچھ اضافہ کرنے کہ یہ کوئی جرح یا عیب نہیں ہے کہ وہ قاعدہ یہاں لاگو ہوسکے۔

"**ويجاب عنه بأن الجرح قدم إلخ**" مصنف رحمہ اللہ نے جو دوسرا پہلو ذکر فرمایا ہے اس کے تئیں خود ان کو شرح صدر نہیں ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اس دوسرے پہلو پر یہ نقد کیا جاسکتا ہے کہ چوں کہ حکم اپنی علت کے ساتھ دائر رہتا ہے، جرح کو مقدم کرنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جارح کے بیان میں علم کی زیادتی ہوتی ہے، جب یہ علت ہے تو وصل وارسال کے مسئلہ میں دیکھا جائے تو زیادتیٔ علم واصل کے پاس ہے، کہ وہ ایک واسطہ زائد ذکر کر رہا ہے، برخلاف مرسل کے کہ اس کی روایت کم علمی پر مبنی ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس مسئلہ بھی زیادتی یعنی وصل کو ترجیح ہونی چاہئے، واللہ اعلم۔

******

النوع السابع عشر: معرفة الأفراد

سترہویں نوع احادیثِ فرد کی معرفت کا بیان

وَقَدْ سَبَقَ بَيَانُ الْمُهِمِّ مِنْ هَذَا النَّوْعِ فِي الْأَنْوَاعِ الَّتِي تَلِيهِ قَبْلَهُ، لَكِنْ أَفْرَدْتُهُ بِتَرْجَمَةٍ لِمَا أَفْرَدَهُ الْحَاكِمُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ، وَلِمَا بَقِيَ مِنْهُ فَنَقُولُ : الْأَفْرَادُ مُنْقَسِمَةٌ إِلَى مَا هُوَ فَرْدٌ مُطْلَقًا، وَإِلَى مَا هُوَ فَرْدٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى جِهَةٍ خَاصَّةٍ .

ترجمہ: اس نوع کے اہم امور کا بیان ان انواع میں گذر چکا ہے جو اس سے پہلے قریب میں گذری ہیں؛ لیکن میں نے اس کو الگ عنوان سے ذکر کیا اس وجہ سے کہ حاکم ابوعبداللہ نے بھی اس کو الگ سے ذکر کیا ہے، اور اس کے ان مباحث کی وجہ سے بھی جو باقی رہ گئے ہیں۔ تو ہم کہتے ہیں کہ فرد (اکیلی) احادیث منقسم ہوتی ہیں اس حدیث کی طرف جو فردِ مطلق ہو اور اس حدیث کی طرف جو کسی خاص جہت کی طرف نسبت کے اعتبار سے فرد ہو۔

تشریح: افراد، فرد کی جمع ہے جس کے لغوی معنی ہیں: اکائی، اکیلا اور وہ جس کا کوئی ہم مثل نہ ہو، قاموس میں ہے: **الفرد: نصف الزوج والمتحد، ومن لا نظير له.** اور اصطلاح میں یہ لفظ حدیث کی بھی صفت بنتا ہے اور راوی کی بھی، حدیث کی صفت کے طور پر آئے تو معنی ہوں گے: **الحديث الذي تفرد به راويه.** وہ حدیث جس کا راوی اس کی روایت میں منفرد ہو، اور جب راوی کی صفت کے طور پر آئے تو معنی ہوتے ہیں: ایسا راوی جو اپنے نام، نسبت، یا لقب میں اکلوتا ہو، کوئی اور اس کا ہم نام، یا ہم لقب، یا ہم نسبت نہ ہو، اور یہاں یہ لفظ حدیث کی صفت کے طور پر ہے، نہ کہ راوی کی صفت کے طور پر۔

حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "فرد" سے متعلق اہم مباحث کا بیان تو شاذ، منکر اور زیادۃ الثقات کی انواع کے تحت آچکا ہے؛ مگر چوں کہ امام حاکم نے اپنی کتاب "معرفۃ علوم الحدیث" میں "أفراد" کو مستقل عنوان سے ذکر کیا ہے اس لئے میں بھی ان کی اتباع میں اس کو علاحدہ عنوان سے ذکر کر رہا ہوں، اور دوسری وجہ وہ ہے جو مصنفؒ اپنی اگلی عبارت میں بیان کر رہے ہیں۔

"ولِما بقي منه": یعنی فرد کی کچھ شکلیں ایسی بھی ہیں جن کا ذکر سابقہ انواع میں نہیں آسکا ہے، اور ان کا بیان کیا جانا بھی ضروری ہے، اس لئے "معرفة الأفراد" کے نام سے مستقل بحث کی ضرورت پڑی۔

حدیث فرد کی دو قسمیں ہیں ایک فرد مطلق، اور ایک فرد نسبی، جیسا کہ تفصیل خود مصنفؒ کے کلام میں آرہی ہے۔

***

أَمَّا الْأَوَّلُ : فَهُوَ مَا يَنْفَرِدُ بِهِ وَاحِدٌ عَنْ كُلِّ أَحدٍ، وَقَدْ سَبقَتْ أَقْسَامُهُ وَأَحْكَامُهُ قَرِيبًا .

وَأَمَّا الثَّانِي : وَهُوَ مَا هُوَ فَرْدٌ بِالنِّسْبَةِ، فَمِثْلَ مَا يَنفَرِدُ بِهِ ثِقَةٌ عَنْ كُلِّ ثِقَةٍ، وَحُكْمُهُ قَرِيبٌ مِنْ حُكْمِ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ .

وَمِثْلَ مَا يُقَالُ فِيهِ : "هٰذَا حَدِيثٌ تَفَرَّدَ بِهِ أَهْلُ مَكَّةَ"، أَوْ "تفرَّدَ بِهِ أَهْلُ الشَّامِ، أَوأَهْلُ الْكُوفَةِ، أَوْ أَهْلُ خُرَاسَانَ، عَنْ غَيْرِهِمْ" أَوْ "لَمْ يَرْوِهِ عَنْ فُلَان غَيْرُ فُلَان" ؛ وَإِنْ كَانَ مَرْوِيًّا مِنْ وُجُوهٍ عَنْ غَيْرِ فُلَان، أَوْ "تفرَّدَ بِهِ الْبَصْرِيُّونَ عَنِ الْمَدَنِيِّينَ" أَوْ "الْخُرَاسَانِيُّونَ عَنِ الْمَكِّيِّينَ"، وَمَا أَشْبَهَ ذٰلِكَ، وَلَسْنَا نُطَوِّلُ بِأَمْثِلَةِ ذٰلِكَ فَإِنَّهُ مَفْهُومٌ دُونَهَا .

وَلَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنْ هٰذَا مَا يَقْتَضِي الْحُكْمَ بِضَعْفِ الْحَدِيثِ، إِلَّا أَنْ يُطْلِقَ قَائِلٌ قَوْلَهُ: "تفَرَّدَ بِهِ أَهْلُ مَكَّةَ"، أَوْ "تَفَرَّدَ بِهِ الْبَصْرِيُّونَ عَنِ الْمَدَنِيِّينَ"، أَوْ نَحْوَ ذٰلِكَ عَلَى مَا لَمْ يَرْوِهِ إِلَّا وَاحِدٌ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ، أَوْ وَاحِدٌ مِنَ الْبَصْرِيِّينَ وَنَحْوَهُ، وَيُضِيفُهُ إِلَيْهِمْ كَمَا يُضَافُ فِعْلُ الْوَاحِدِ مِنَ الْقَبِيلَةِ إِلَيْهَا مَجَازًا ، وَقَدْ فَعَلَ الْحَاكِمُ أَبُو عَبْدِ اللّٰهِ هٰذَا فِي مَا نَحْنُ فِيهِ ، فَيَكُونُ الْحُكْمُ فِيهِ عَلَى مَا سَبَقَ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: رہی پہلی قسم؛ تو وہ ایسی حدیث ہے جس کی روایت میں کوئی شخص ہر ایک سے الگ ہو جائے، اور اس کی اقسام واحکام قریب ہی میں گزر چکے ہیں۔ اور رہی دوسری قسم؛ تو وہ ایسی حدیث ہے جو نسبتاً فرد ہو، اور اس کی کئی صورتیں ہیں:

(۱) جیسے وہ حدیث جس کی روایت میں کوئی ثقہ شخص تمام ثقات سے الگ ہو جائے، اور اس کا حکم قسم اوّل کے حکم کے قریب ہے۔

(۲) اور جیسے وہ حدیث کہ جس کے بارے میں کہا جائے: (الف) یہ ایسی حدیث ہے جس کے ساتھ اہلِ مکہ منفرد ہیں، یا اس میں اہلِ شام منفرد ہیں، یا اہلِ کوفہ، یا اہلِ خراسان منفرد ہیں اپنے علاوہ کو چھوڑ کر۔

(ب) یا اس کو فلاں سے فلاں کے علاوہ کسی نے روایت نہیں کیا ہے؛ اگر چہ وہ حدیث اس فلاں کے علاوہ متعدد طرق سے مروی ہو۔ (ج) یا بصری حضرات اس کو مدنی حضرات سے روایت کرنے میں منفرد ہیں۔ یا خراسانی لوگ مکی لوگوں سے۔ اور اس جیسی تعبیرات، اور ہم ان صورتوں کی مثالوں کے ذریعہ طول نہیں دیں گے کیوں کہ وہ ان کے بغیر بھی سمجھ میں آجاتی ہیں۔

اور ان صورتوں میں سے کسی میں بھی کوئی ایسی بات نہیں ہے جو حدیث کے ضعف کا حکم لگانے کا تقاضا کرے؛ مگر یہ کہ ''**تفرد به أهل مكة**'' یا ''**تفرد به البصريون عن المدنيين**'' وغیرہ (تعبیرات) کا استعمال کرنے والا کوئی شخص اس معنی میں استعمال کرے کہ مکہ کا ایک شخص ہی اس حدیث کی روایت میں منفرد ہے، یا بصری باشندوں میں کا ایک شخص ہی اس میں منفرد ہے، اور منسوب سب کی طرف کر دے، جیسا کہ قبیلہ کے کسی ایک فرد کے عمل کو پورے قبیلے کی جانب مجازاً منسوب کر دیا جاتا ہے۔ اور حاکم ابو عبداللہ نے یہ کام کیا ہے اس صورت میں کہ جس میں ہم (محو گفتگو) ہیں، چنانچہ اس کا حکم اسی تفصیل کے مطابق ہوگا جو قسمِ اول کی سلسلہ میں گزر چکی۔

تشریح: حافظ ابن صلاحؒ اب حدیثِ فرد کی دونوں قسموں فردِ مطلق و فرد نسبی کی الگ الگ تعریف اور حکم بیان کر رہے ہیں۔

فردِ مطلق: تو اس کو کہتے ہیں کہ جس میں ایک راوی تمام لوگوں سے منفرد ہو کر اکیلا ہی کوئی حدیث بیان کرے، اس میں دوسرا کوئی اور شریک نہ ہو۔ اس فردِ مطلق کی دوسری تعبیر ''غريب سنداً ومتناً'' بھی ہے، یعنی یہ ایسی حدیث ہے جس کی صرف اور صرف ایک ہی سند ہوتی ہے، اور اس منفرد راوی کا نہ تو کوئی متابع ہوتا ہے اور نہ ہی کوئی شاہد، نہ ہم لفظ نہ ہم معنی، جیسا کہ خو حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے اکتیسویں نوع میں بیان فرمایا ہے۔

اسکا حکم یہ ہے کہ یہ صحیح بھی ہو سکتی ہے، حسن لذاتہ بھی ہو سکتی ہے، اور ضعیف بھی، رجال کی صفات جیسی متقاضی ہوں گی اس کے مطابق حکم لگے گا۔ جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے شاذ کے بیان میں فرمایا کہ اس منفرد راوی میں غور کیا جائے گا، چنانچہ اگر وہ عادل وضابط ہو، اس کے ضبط واتقان پر بھروسہ کیا جا سکتا ہو؛ تو اس کی وہ روایت قبول کی جائے گی جس میں وہ منفرد ہے، اور اگر ان لوگوں میں سے نہ ہو جن کے حفظ وضبط پر بھروسہ کیا جا سکے؛ تو اس کا اکیلا رہ جانا حدیث کو کمزور کرنے اور صحیح کے مقام سے ہٹانے والا ہوگا، پھر اس کے مراتب مختلف ہوں گے، اگر اکیلا رہ جانے والا شخص اس حافظ و

ضابط کے مرتبہ سے دُور نہ ہو جس کا تفرد مقبول ہوتا ہے؛ تو ہم اس کی اس حدیث کو حسن قرار دیں گے اور اس کو حدیث ضعیف کی تہ تک نہیں اتاریں گے، اور اگر اس درجہ سے دُور ہو تو ہم اس کے تفرد کو رد کر دیں گے، اور وہ حدیث شاذ و منکر کے قبیل سے ہو جائے گی، اھ۔

اس طرح کی حدیثوں کو امام ترمذیؒ یوں تعبیر کرتے ہیں: "**هٰذا حديث غريب**" یا "**غريب لانعرفه إلا من هٰذا الوجه**" یا "**غريب لا نعرفه إلا من حديث فلان**"، مثلاً: سنن ترمذی کتاب البیوع میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث "**نهى رسول الله ﷺ عن بيع الولاء وهبته**" ہے، اس پر حکم لگاتے ہوئے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "**هٰذا حديث حسن صحيح غريب، لا نعرفه إلا من حديث عبدالله بن دينار عن ابن عمر** رضي الله عنه"۔

فرد نسبی: "**وأما الثاني وهو ما هو فرد بالنسبة إلخ**": دوسری قسم وہ حدیث کہ جس کی سندیں تو ایک سے زیادہ ہوں، اور واقع و نفس الامر میں کوئی راوی اس کی روایت میں اکیلا نہ ہوا ہو؛ لیکن کسی خاص شخص سے روایت کرنے میں، یا کسی خاص جہت کی طرف نظر کرتے ہوئے اس میں تفرد نظر آ رہا ہو، اس کی بہت سی صورتیں ہو سکتی ہیں، جن میں سے بعض کو مصنف رحمہ اللہ نے بیان فرمایا ہے۔

(۱) "**ما ينفرد به ثقة عن كل ثقة**" کہ کوئی ثقہ شخص تمام ثقہ رواۃ سے الگ ہو کر کوئی حدیث کسی خاص سند یا متن کے ساتھ بیان کرنے لگے، مثلاً حدیث: "**إنما الاعمال بالنيات**" کہ اگرچہ اس کی سندیں متعدد ہیں مگر ثقہ رجال سے مرکب سند کوئی نہیں، علاوہ اس سند کے جس کے ساتھ یحییٰ بن سعید انصاری منفرد ہیں، جیسا کہ یہ بات پہلے تفصیل سے آ چکی ہے، اس کا حکم بھی تقریباً وہی ہے جو اوپر والی قسم کا ہے۔

(۲) "**ومثل ما يقال فيه :هٰذا حديث تفرد به أهل مكة إلخ**": یہ بھی فردِ نسبی کی ایک صورت ہے کہ کسی حدیث کی روایت میں کسی خاص شہر کے لوگ مثلاً اہل مکہ، یا اہل کوفہ یا اہل شام، یا اہل خراسان منفرد ہوں اگرچہ اس شہر کے متعدد باشندے اس کے روایت کرنے والے پائے جاتے ہوں، جب کہ دوسرے اسلامی شہروں میں لوگ اسے جانتے بھی نہ ہوں، امام حاکم رحمہ اللہ نے اس کی متعدد مثالیں دی ہیں، ایک مثال یہ ہے:

"**فأخرج من طريق أبي الوليد، عن همام، عن قتادة، عن أبي نضرة، عن أبي سعيد** رضي الله عنه **قال:**

أمرنا رسول الله ﷺ أن نقرأ فاتحة الكتاب وما تيسر''، کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں سورہ فاتحہ اور جو بھی آسان ہو اس کے پڑھنے کا حکم دیا، حاکم اس کے متعلق فرماتے ہیں: ''تفرد بذكر الأمر فيه أهل البصرة من أول الإسناد إلىٰ آخره، لم يشركهم في هذا اللفظ سواهم''۔ کہ اس حدیث میں اس بات کی صراحت کہ ''ہمیں رسول اللہ ﷺ نے ایسا کرنے کا حکم دیا'' یہ صرف اہل بصرہ ہی کے یہاں ہے، کہیں اور کے لوگ اس صراحت کے ساتھ روایت نہیں کرتے۔

(۳) ''أو لم يروه عن فلان غير فلان إلخ'' بعض دفعہ کوئی حدیث کسی خاص صحابی کے طریق سے معروف ومشہور ہوتی ہے اور اس صحابی تک متعدد سندیں ہوتی ہیں، اتفاق سے کوئی شخص اس حدیث کو کسی دوسرے صحابی کے طریق سے روایت کرنے لگے، اور اس طرح روایت کرنے میں وہ منفرد ہو جاتا ہے، تو فی نفسہ تو وہاں غرابت نہیں ہوتی مگر اس دوسرے صحابی کی حدیث ہونے کی حیثیت سے اس میں غرابت آ جاتی ہے، مثلاً: ''حديث أبي موسىٰ ؓ عن النبي ﷺ قال: ''الكافر يأكل في سبعة أمعاء الخ'' (علل الترمذي، رقم ۵٦۵) یہ متن آں حضرت ﷺ سے مختلف طرق سے مروی ہے صحیحین میں حضرت ابو ہریرہؓ اور ابن عمرؓ کے طریق سے مخرج ہے، لیکن ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کے طریق سے اس حدیث کو نہیں روایت کیا ہے مگر صرف ابو کریب نے چنانچہ کئی ایک حفاظ (مثلاً بخاری ابو زرعہ وغیرہ) نے اس خاص طریق سے اس کو غریب قرار دیا ہے۔

اس کی ایک دوسری صورت یہ بھی ہے کہ کوئی حدیث آں حضرت ﷺ سے کسی ایک صحابیؓ کے طریق سے مروی ہو اور اس کو اس صحابی سے کوئی معین ایک یا ایک سے زائد تابعی روایت کرتے ہوں جن کے طریق سے اس روایت کا مروی ہونا حفاظ میں معروف ہو، اب کوئی شخص آ کر اسی حدیث کو اس جانے پہچانے تابعی کے طریق سے ہٹ کر دوسرے شخص کے واسطے سے اسی صحابی سے روایت کرنے لگے چنانچہ یہ حدیث اس دوسرے انجانے تابعی کے طریق سے غریب کہی جائے گی، مثلاً امام ترمذیؒ نے '' عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي عن مروان، عن حمزة بن سفينة، عن السائب بن يزيد عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ '' کی سند سے ''من تبع جنازة فله قيراط الخ'' (العلل الصغير) حدیث روایت کی ہے، یہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے یوں تو سائب بن یزید کے طریق کے علاوہ مختلف طرق سے مروی اور معروف ہے، لیکن سائب بن یزید کے طریق سے اس کو روایت کرنے میں امام

ترمذیؒ کے شیخ عبداللہ بن عبدالرحمٰن دارمی منفرد ہیں۔

اس طرح کی غریب حدیثوں کو امام ترمذیؒ بایں الفاظ تعبیر کرتے ہیں ”**هٰذا حديث غريب من هٰذا الوجه**“ یا ”**هٰذا حديث غريب من هٰذا الوجه لا نعرفه من حديث فلان إلا برواية فلان**“ (حدیث اور فہمِ حدیث ص:۲۱۱، ۲۱۲)

(۴) ” **أو تفرد به البصريون عن المدنيين إلخ**“: تفرد کی یہ صورت کم یاب اور پیچیدہ ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ کوئی حدیث کسی شہر والوں میں پہلے موجود رہی ہو، پھر کسی دوسرے شہر کا کوئی شخص آکر حاصل کرلے اور اپنے شہر میں آکر کثرت سے بیان کرڈالے کہ وہاں وہ معروف ومشہور ہوجائے، اور جہاں سے وہ حدیث آئی تھی کچھ دنوں کے بعد وہاں کے لوگ اس سے ناآشنا ہوجائیں، امام حاکم رحمہ اللہ نے اس کی بھی متعدد مثالیں پیش فرمائی ہیں، ایک مثال ملاحظہ فرمائی جائے:

فأخرج من طريق محمد بن الفضل بن عطية، وعبد الكبير بن دينار، كلاهما عن أبي إسحاق، عن البراء رضی اللہ عنہ **قال: كان رجل يقال له: نعم، فقال له النبي** ﷺ **: أنت عبد الله**“۔ امام حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ابواسحاق سبیعی کوفی ہیں، اور یہ حدیث ان کے کوفی تلامذہ کے پاس نہیں ہے، بل کہ دوسرے شہر والوں کے پاس پائی جاتی ہے، چنانچہ عبدالکبیر مروزی ہیں اور محمد بن فضل بخارا کے ہیں، اور یہی دونوں اس حدیث کو ابواسحاق سے روایت کرنے میں منفرد ہیں، چنانچہ یہ حدیث ان احادیث میں سے ہے جنھیں صرف خراسانی لوگ اہل کوفہ سے روایت کرنے میں منفرد ہیں۔ (معرفة علوم الحديث ص ۱۰۱)

”**وليس في شيء من هٰذا ما يقتضي الحكم بضعف الحديث إلخ**“: یعنی فردِ نسبی کی مذکورہ بالا جو بھی صورتیں پیش کی گئیں ان میں سے کسی میں بھی محض تفرد کی وجہ سے ضعف لازم نہیں آتا؛ الا یہ کہ کسی شہر والوں کی طرف تفرد کی نسبت کرنے والا شخص اس شہر کے کسی خاص شخص کو مراد لے اور وہ شخص ضعیف ہو تو اس کی وجہ سے ضعف کا حکم لگے گا، اور ایسا ہوتا ہے کہ بعض دفعہ کسی جگہ کا کوئی شخص بہت واضح قسم کی غلطی کرڈالتا ہے تو لوگ اس شخص کا نام لے کر اس کی جانب منسوب کرنے کے بجائے اس کے پورے قریہ یا شہر کی جانب وہ بات منسوب کرنے لگتے ہیں، حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حاکم ابوعبداللہ نے ایسا کیا ہے، یعنی کسی شہر کے ایک فرد کی روایت کو پورے شہر والوں کی طرف منسوب کیا ہے، جیسا کہ ان کی پیش کردہ مثالوں سے واضح ہے۔ (ملاحظہ ہو معرفۃ علوم الحدیث ص ۱۰۲)

النوع الثامن عشر: معرفة الحديث المعلل

اٹھارہویں نوع معلّل حدیث کی معرفت کے بیان میں

وَيُسَمِّيهِ أَهْلُ الْحَدِيثِ : الْمَعْلُولَ ، وَذَلِكَ مِنْهُمْ وَمِنَ الْفُقَهَاءِ فِي قَوْلِهِمْ فِي بَابِ الْقِيَاسِ: ''الْعِلَّةُ وَالْمَعْلُولُ'' مَرْذُولٌ عِنْدَ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ وَاللُّغَةِ .

ترجمہ: محدثین اس کو معلول سے بھی موسوم کرتے ہیں اور محدثین کی یہ بات اور فقہاء کی جانب سے باب قیاس میں ''علت معلول'' کی تعبیر؛ اہلِ عربیت اور اہلِ لغت کے نزدیک گھٹیا (تعبیر) ہے۔

تشریح: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ پہلے ''معلل'' کی لغوی تحقیق اور اہل لغت کے نزدیک اس لفظ کی استعمالی حیثیت پر روشنی ڈال رہے ہیں، چنانچہ فرمارہے ہیں کہ: محدثین کے یہاں معلل اور معلول کا لفظ بولا جاتا ہے اس حدیث پر جس میں کسی قسم کی کوئی علت یا کمزوری ہوتی ہے، اسی طرح حضرات فقہاء کے یہاں قیاس کے بیان میں ''علت معلول'' کے لفظ کا تکرار بکثرت ہوتا ہے، علت کے معنی ہیں: وہ بنیاد جو حکم کی وجہ ہوتی ہے، اور معلول کے معنی ہیں: وہ حکم جو اس بنیاد پر مبنی ہے، حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ کا کہنا یہ ہے کہ علمائے لغت لفظ ''معلل'' اور ''معلول'' دونوں کا استعمال یا تو کرتے نہیں، اور اگر کرتے ہیں تو ایسے معنی میں جن کو مذکورہ اصطلاحی معنوں سے کوئی مناسبت نہیں ہے۔

معلَّل: اسم مفعول کا صیغہ ہے **علّله تعليلاً** باب تفعیل سے، لغت میں اس کے معنی آتے ہیں بہلانے اور پھسلانے کے، کہا جاتا ہے ''**علّلتُ الصبي بالطعام تعليلا، إذا ألهيتَه عن اللبن**'' بچے کو دودھ کی جانب سے غافل کرتے ہوئے کسی کھانے کی چیز میں لگا کر بہلانے کا نام تعلیل ہے، ظاہر ہے اصطلاح محدثین میں جس کو معلل کہا جاتا ہے وہ ایسی حدیث ہوتی ہے جس میں کسی طرح کی کمزوری ہو، اس کا اس معنی سے کوئی جوڑ نہیں، اور ''**علّلتُ**'' بہ معنی ''**أضعفتُ**'' یا ''**أمرضتُ**'' کبھی مستعمل نہیں ہوتا، اس کے لئے تو باب افعال سے ''**أعل الله فلاناً**'' کا استعمال ہوتا ہے، اللہ نے فلاں کو بیمار کردیا۔ اس کا تقاضا ہے کہ اسے ''**مُعَلّ**'' کہا جائے نہ کہ ''**معلَّل**''، جیسا کہ حدیث کی علت بیان کرنے کے معنی میں جب فعل کے استعمال کی ضرورت ہوتی ہے تو کہا جاتا ہے: ''**هذا حديث قد أعلّه**

البخاري‘‘، اور جب صفت کے طور پر لانا ہوتا ہے تو ’’معل‘‘ نہ کہہ کے ’’معلل‘‘ کہتے ہیں جس کی لغۃً گنجائش نہیں ہے، اسی طرح اس سے فعل بھی مشتق کر کے استعمال کرتے ہیں، جس کو حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں لغۃً یہ استعمال گھٹیا ہے۔

سوال یہ ہے کہ محدثین لفظِ ’’معلل‘‘، یا اس سے مشتق فعل کو ’’کمزور اور علت کی شکار حدیث‘‘ کے سلسلہ میں بکثرت کیوں استعمال کرتے ہیں؟ تو علامہ سخاوی اور زرکشی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ محدثین اس لفظ کو بطور استعارہ استعمال کرتے ہیں، یعنی جس طرح بچے کے بہلنے کے لئے وہ چیز سبب بنتی ہے جس سے اس کو بہلایا جائے، اسی طرح حدیث کے صحت سے پھرنے کی وہ چیز وجہ بنتی ہے جس کے ذریعہ اس کو معلول قرار دیا جارہا ہے، اس مناسبت سے وہ لفظ یہاں استعمال کردیا گیا۔ (فتح المغیث ۱/ ۲۴۴)

رہا لفظ ’’معلول‘‘ تو لغت کے اعتبار سے یہ بھی گھٹیا ہے، کیوں کہ یہ ثلاثی مجرد سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، درا ں حالے کہ جس معنی میں یہ لفظ محدثین کے یہاں مستعمل ہے اس معنی میں فعل باب افعال سے آتا ہے، جس کا تقاضا ہے کہ ’’مُعَلّ‘‘ کہا جائے نہ کہ ’’معلول‘‘، اسی لئے مصنفؒ نے اسے ردی لغت فرمایا، اور علامہ نوویؒ نے اس کو لحن کہا؛ اور ثلاثی مجرد سے تو اس کے معنی آتے ہیں: دوبارہ پلانے اور سیراب کرنے کے، جس کا اصطلاحی مفہوم سے کوئی جوڑ نہیں ہے، کہا جاتا ہے: ’’علہ بالشراب‘‘ یعنی بار بار اس کو مشروب پلایا۔

لیکن اس کا جواب علاّمہ زرکشی، عراقی اور سخاوی وغیرہ حضرات نے صاحب محکم کے حوالہ سے یہ دیا ہے کہ فی الجملہ ثلاثی مجرد میں مرض وکمزوری کے معنی میں یہ لفظ مستعمل ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ’’عُلَّ الانسان علةً: مرِض. والشيءُ: أصابته علةٌ، اسی وجہ سے ابن حجر نے اپنی ایک کتاب کا نام رکھا ’’الزهر المطلول في معرفة المعلول‘‘، معلوم ہوا کہ ’معلول‘‘ اہلِ لغت کے یہاں جائز ہے اگر چہ کثیر الاستعمال نہیں ہے، اور اگر چہ اس مفہوم کو بیان کرنے کے لئے فعل کا استعمال زیادہ تر مزید فیہ (اِعلال) کا ہوتا ہے۔ (نکت الزرکشی ۱/ ۲۷۴، و فتح المغیث ۱/ ۲۴۴، وشرح التبصرہ والتذکرہ ۲۲۵)

***

اعْلَمْ أَنَّ مَعْرِفَةَ عِلَلِ الْحَدِيثِ مِنْ أَجَلِّ عُلُومِ الْحَدِيثِ وَأَدَقِّهَا وَأَشْرَفِهَا، وَإِنَّمَا يَضْطَلِعُ بِذَلِكَ أَهْلُ الْحِفْظِ وَالْخِبْرَةِ وَالْفَهْمِ الثَّاقِبِ، وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنْ أَسْبَابٍ خَفِيَّةٍ غَامِضَةٍ قَادِحَةٍ فِيهِ . فَالْحَدِيثُ الْمُعَلَّلُ هُوَ الْحَدِيثُ الَّذِي اطُّلِعَ فِيهِ عَلَى عِلَّةٍ تَقْدَحُ فِي صِحَّتِهِ، مَعَ أَنَّ ظَاهِرَهُ السَّلَامَةُ

مِنْهَا. وَيَتَطَرَّقُ ذَلِكَ إِلَى الإِسْنَادِ الَّذِي رِجَالُهُ ثِقَاتٌ، الْجَامِعِ شُرُوطَ الصِّحَّةِ مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرِ.

ترجمہ: جان لیجیے کہ حدیث کی علتوں کا جاننا؛ افضل ترین، پیچیدہ ترین، اور بلندترین علومِ حدیث میں سے ہے، اس کا بار صرف وہی لوگ اٹھا سکتے ہیں جو حافظ حدیث، تجربہ کار اور روشن ضمیر ہیں۔

اور یہ (علت) نام ہے ایسے پوشیدہ اور پیچیدہ اسباب کا جو حدیث میں عیب پیدا کرنے والے ہوں، لہٰذا معلل حدیث: وہ حدیث ہے جس میں کسی ایسی علت پر واقفیت حاصل ہوگئی ہو جو اس کی صحت میں قادح (خرابی پیدا کرنے والی) ہو؛ باوجودے کہ اس کا ظاہر حال اس علت سے محفوظ ہونا ہو۔ اور یہ بات ایسی سند میں درآتی ہے جس کے رجال ثقہ ہوتے ہیں، اور جو ظاہری طور پر شرائطِ صحت کی جامع ہوتی ہے۔

تشریح: سب سے پہلے مصنف رحمہ اللہ احادیث کی مخفی علتوں سے واقفیت کی اہمیت ونزاکت کو بیان فرمارہے ہیں، کہ یہ فن علوم حدیث میں سب سے اونچا، حساس اور پرخطر علم ہے، اس خارزار وادی میں وہی لوگ اترنے کی ہمت کر سکتے ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ نے روشن دماغ، بلند ہمت، مضبوط حافظہ، وسیع مطالعہ، راویوں کے باہمی فرق مراتب سے واقفیت نیز اسانید ومتون کے استحضار کی دولت سے مالا مال فرمایا ہو، یہ فن ہرکس وناکس کے بس کی چیز نہیں ہے۔ چنانچہ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: **ولهذا لم يتكلم فيه إلا القليل من أهل الشان، كعلي ابن المديني، وأحمد بن حنبل، والبخاري، ويعقوب بن شيبة، وأبي حاتم، وأبي زرعة، والدارقطني**. (النكت على ابن الصلاح ۲/۱۸۷، نزهة النظر ص ۱۱۷ – ۱۱۸)

ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی جیسا امامِ وقت بھی حدیث معلل کے سلسلے میں ائمہ فن پر ہی اعتماد کرتا ہے اور کسی حدیث کی علت کی معرفت کو اس کے ماہرین پر محول کردیتا ہے۔ (النكت ۲/۱۸۷)

"**وهي عبارة عن أسباب خفية إلخ**": حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ علت کی اصطلاحی تعریف بیان فرمارہے ہیں کہ علت ان مخفی اور پیچیدہ اسباب کو کہتے ہیں جو حدیث کی صحت کو متاثر کردیتے ہیں، چنانچہ اصطلاحی علت میں دو باتوں کا ہونا ضروری ہے:

(۱) اس کا صحتِ حدیث میں قادح ہونا، مثلاً موقوف کو مرفوع کردینا، مرسل ومنقطع کو موصول کردینا، متنِ حدیث میں کسی لفظ یا جملے کا اضافہ کردینا وغیرہ، پس اگر علت قادح نہ ہو اور صحت حدیث کو متزلزل کرنے والی نہ ہو تو اصطلاحاً وہ

علت نہیں کہلائے گی، مثلاً عمر بن عثمان اور عمرو بن عثمان کا وہ اختلاف جو امام مالک اور دیگر ثقات کی روایتوں میں متحقق ہوا، جیسا کہ تفصیل منکر کی نوع میں گذر چکی ہے، یہ ایسی علت ہے جو صحتِ حدیث میں قادح نہیں ہے، کیوں کہ نام جو بھی ہو شخصیت ایک ہی ہے جو ثقہ ہے۔

(۲) اس کا مخفی اور پیچیدہ ہونا، بایں طور کہ طرق والفاظ کو جمع کیے بغیر اوران میں موازنہ کیے بغیر اس کا ادراک نہ ہوسکتا ہو، پس اگر حدیث کی صحت کو متاثر کرنے والا سبب ایسا ہو جو صاف اور واضح طور پر نظر آ رہا ہو تو اسے علت نہیں کہیں گے، مثلاً کسی راوی کا ضعیف ہونا، اور راوی و مروی عنہ کے زمانوں کا بالکل الگ الگ ہونا بایں طور کہ راوی نے مروی عنہ کو سرے سے پایا ہی نہ ہو۔(النکت علی ابن الصلاح ۲/ ۱۸۶)

"**فالحديث المعلل هو الحديث الذي اطُّلِعَ فيه إلخ**": جب علت کی حقیقت واضح ہوگئی تو معلل کی حقیقت بھی آشکارا ہوگئی، پھر بھی مصنف رحمہ اللہ معلل کی تعریف الگ سے فرمارہے ہیں کہ: معلل وہ حدیث کہلاتی ہے جو بظاہر تو عیب سے محفوظ نظر آتی ہے، مگر اس میں کسی ایسی علت کی موجودگی جان لی جاتی ہے جو حدیث کی صحت کو خراب کرتی ہے۔

یہاں ایک بات قابلِ توجہ ہے، وہ یہ کہ مصنف رحمہ اللہ نے "**اطُّلِعَ فيه على علة إلخ**" کی صراحت جو فرمائی ہے وہ بڑی معنی خیز ہے، اس قید سے وہ حدیث خارج ہوجائے گی جس میں کسی قسم کی گڑبڑی کا ناقد کو قوی اندیشہ تو ہو، مگر وہ اس کی کسی متعین علت پر مطلع نہ ہوسکا ہو، اور نہ ہی اس کے پاس کوئی دلیل ہو، جس کو امام حاکم رحمہ اللہ نے شاذ سے تعبیر فرمایا ہے، جیسا کہ شاذ کی نوع میں تفصیل گزر چکی ہے، چنانچہ حاکم فرماتے ہیں: "**وهو غير المعلول، فإن المعلول مايوقف على علته أنه دخل حديث في حديث أو وهِم فيه راو، أو أرسله واحد فوصله واهم، فاماالشاذ فإنه حديث يتفرد به ثقة من الثقات وليس للحديث أصل بمتابع لذلك الثقة**".
(معرفة علوم الحديث للحاكم ۱۱۹)

اس سے معلوم ہوا کہ شاذ معلل سے پیچیدہ کوئی چیز ہے جو ایک مبہم انداز میں ناقد کے دل میں کھٹکتی ہے مگر مشخص اور مدلل نہیں ہو پاتی۔

"**ويتطرق ذلك إلى الإسناد إلخ**": حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ علت جب مخفی چیز ہے تو یہ

ایسی سند کے اندر چھپی ہوئی ہوگی جو ثقہ رجال سے مرکب ہو، اور بظاہر اس میں شرائط صحت مہیا نظر آتے ہوں، اسی کو امام حاکم فرماتے ہیں کہ علتیں ثقات ہی کی روایات میں ہوتی ہیں، مجروح راوی کی روایت تو خود ہی ساقط ہوتی ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں: ''فإن حديث المجروح ساقط واهٍ، وعلة الحديث تكثر في أحاديث الثقات أن يحدثوا بحديث له علة فيخفى عليهم علمه، فيصير الحديث معلولاً، والحجة فيه عندنا الحفظ والفهم والمعرفة لا غير''. کہ راوی کا مجروح ہونا علت نہیں ہے، کیوں مجروح کی حدیث تو خود ہی ضعیف ہوتی ہے، بل کہ حدیث کی علت تو عموماً ثقہ رواۃ کی احادیث میں پائی جاتی ہے، چنانچہ وہ کسی علت کی شکار حدیث کو بیان کرتے رہتے ہیں اور ان پر اس کی علت واضح نہیں رہتی، جس کی وجہ سے وہ حدیث معلل بن جاتی ہے، معلل کی شناخت میں ہمارے نزدیک اصل معیار حافظہ، فہم اور تجربہ ہے اور بس۔ (معرفة علوم الحديث للحاكم ص ۱۱۲)

***

وَيُسْتَعَانُ عَلَى إِدْرَاكِهَا بِتَفَرُّدِ الرَّاوِي وَبِمُخَالَفَةِ غَيْرِهِ لَهُ، مَعَ قَرَائِنَ تَنْضَمُّ إِلَى ذَلِكَ تُنَبِّهُ الْعَارِفَ بِهَذَا الشَّأْنِ عَلَى إِرْسَالٍ فِي الْمَوْصُولِ، أَوْ وَقْفٍ فِي الْمَرْفُوعِ، أَوْ دُخُولِ حَدِيثٍ فِي حَدِيثٍ، أَوْ وَهْمِ وَاهِمٍ بِغَيْرِ ذَلِكَ، بِحَيْثُ يَغْلِبُ عَلَى ظَنِّهِ ذَلِكَ، فَيَحْكُمُ بِهِ، أَوْ يَتَرَدَّدُ فَيَتَوَقَّفُ فِيهِ .وَكُلُّ ذَلِكَ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ بِصِحَّةِ مَا وُجِدَ ذَلِكَ فِيهِ .

وَكَثِيرًا مَا يُعَلِّلُونَ الْمَوْصُولَ بِالْمُرْسَلِ مِثْلَ : أَنْ يَجِيءَ الْحَدِيثُ بِإِسْنَادٍ مَوْصُولٍ، وَيَجِيءَ أَيْضًا بِإِسْنَادٍ مُنْقَطِعٍ أَقْوَى مِنْ إِسْنَادِ الْمَوْصُولِ، وَلِهَذَا اشْتَمَلَتْ كُتُبُ عِلَلِ الْحَدِيثِ عَلَى جَمْعِ طُرُقِهِ . قَالَ الْخَطِيبُ أَبُو بَكْرٍ : السَّبِيلُ إِلَى مَعْرِفَةِ عِلَّةِ الْحَدِيثِ أَنْ يُجْمَعَ بَيْنَ طُرُقِهِ، وَيُنْظَرَ فِي اخْتِلَافِ رُوَاتِهِ، وَيُعْتَبَرَ بِمَكَانَتِهِمْ مِنَ الْحِفْظِ وَمَنْزِلَتِهِمْ فِي الإِتْقَانِ وَالضَّبْطِ . وَرُوِيَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْمَدِينِيِّ قَالَ : الْبَابُ إِذَا لَمْ تُجْمَعْ طُرُقُهُ لَمْ يَتَبَيَّنْ خَطَؤُهُ .

ترجمہ: اور اس کے پکڑنے پر مدد طلب کی جاتی ہے راوی کے تفرد کے ذریعہ اور اس کے غیر کی طرف سے اس کی مخالفت کرنے کے ذریعہ، ان قرائن سمیت جو اس کے ساتھ مل کر اس فن کی معرفت رکھنے والے کو متنبہ کرتے ہیں کسی موصول حدیث میں واقعی ارسال پر، یا کسی مرفوع میں واقعتاً موقوف ہونے پر، یا ایک حدیث کے دوسری حدیث میں داخل ہوجانے پر، یا اس کے علاوہ کسی امر کے وہم ہونے پر کسی واہم کی جانب سے، بایں طور کہ اس صاحب معرفت کے

گمان پر وہ (مذکورہ بالا اوہام) غالب آجائیں، چنانچہ وہ اس کا حکم صادر کردیتا ہے، یا اس میں اس کو تردد ہوتا تو اس میں توقف کرتا ہے۔ چنانچہ یہ تمام صورتیں اس حدیث کی صحت سے مانع ہوتی ہیں جس میں یہ پائی جائیں۔

اور بہت دفعہ محدثین موصول کو مرسل کے ذریعہ معلول قرار دیتے ہیں، مثلاً یہ کہ حدیث سند متصل کے ساتھ آئے اور وہی حدیث سند منقطع کے ساتھ بھی آجائے جو متصل والی سند سے زیادہ قوی ہو، اسی وجہ سے علل حدیث کی کتابیں حدیث کی سندوں کے جمع کرنے پر مشتمل ہوتی ہیں۔

ابوبکر خطیبؒ نے فرمایا: کہ حدیث کی علت پہچاننے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کی سندوں کو جمع کیا جائے، اس کے راویوں کے اختلاف میں غور کیا جائے اور حفظ میں ان کی حیثیتیں اور ضبط واتقان میں ان کے مراتب میں موازنہ کیا جائے۔ اور علی ابن مدینی سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ کسی بھی باب (حدیث) کی جب تک تمام سند جمع نہ کی جائیں گی اس وقت تک اس باب کی غلطی ظاہر نہیں ہوگی۔

تشریح: حافظ ابن صلاحؒ یہاں سے علتوں کی شناخت کا طریقہ اور اس کا نہج بیان فرمارہے ہیں اور اس سلسلہ میں کیا چیز معین ومددگار ہوسکتی ہے اس کی وضاحت فرمارہے ہیں، فرماتے ہیں کہ علتِ خفیہ غامضہ کا ادراک ثقہ راوی کے کسی حدیث میں متفرد ہونے اور اس کے علاوہ ثقات کے ذریعہ مخالفت کیے جانے سے ہوتا ہے، مزید برآں وہاں کچھ ایسے لفظی یا حالی قرائن بھی ہوتے ہیں جن کی مدد سے اس محدث کو جو اس فن کا شناور اور ماہر ہوتا ہے اُن دقیق علل کی معرفت حاصل ہوجاتی ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) کسی حدیث کے متعدد طرق کو جمع کرنے کے بعد دیکھا جائے گا کہ کوئی راوی سند یا متن کے سیاق میں منفرد ہے یا نہیں؟ اگر منفرد ہے تو دیکھا جائے گا کہ وہ ثقہ ہے یا ضعیف؟ دوسری صورت میں اس کی حدیث ضعیف، یا منکر ہوکر نا قابل استدلال قرار پائے گی، منکر اس لئے کہ ضعیف کا تفرد ہے۔

(۲) اور پہلی صورت میں دیکھا جائے گا کہ کیا وہاں کچھ ایسے قرائن ہیں جو اس کے وہم وخطا کی جانب اشارہ کرتے ہیں یا نہیں؟ پہلی صورت میں وہ شاذ قرار پائے گی جیسا کہ امام حاکم کی تعریف اور مثالوں سے واضح ہے۔

(۳) اور دوسری صورت میں وہ حدیث غرابت کے باوجود صحیح یا حسن ہوگی۔

(۴) اور اگر وہ راوی اس حدیث کی روایت میں منفرد نہیں ہے بل کہ اور لوگ بھی اس کے ساتھ شریک ہیں؛ تو دو

حال سے خالی نہیں، یا تو اس میں دوسروں کی جانب سے اس کی موافقت کی گئی ہوگی یا مخالفت، اگر موافقت کی گئی ہو تو ”فبھا و نِعمَ“، اور وہ حدیث صحیح کے ساتھ مختف بالقرائن ہو کر مزید طاقت ور ہو جائے گی۔

(۵) اور اگر اس کی مخالفت کی گئی ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو یہ ثقہ ہوگا یا ضعیف، اگر ضعیف ہے تو اِس کی حدیث منکر ہو کر رد ہو جائے گی، منکر اس لئے کہ ضعیف کی مخالفت اس سے اولیٰ یا ثقہ کے ذریعہ کی گئی ہے۔

(۶) اور اگر ثقہ ہے تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو ضبط واتقان میں یہ اپنے مخالف کے ہم پلہ ہوگا یا اس سے کم تر؟ پہلی صورت میں دونوں کی روایتیں مضطرب (معلل بہ علتِ اضطراب) ہو کر ضعیف قرار پائیں گی۔

(۷) دوسری صورت میں یا تو وہاں کچھ ایسے قرائن بھی موجود ہوں گے جن سے اس کی غلطی یا وہم وخطا کا ظن غالب ہوتا ہوگا یا نہیں؟ پہلی صورت میں اِس کی روایت کو دوسروں کی روایات کے بالمقابل معلّل قرار دیا جائے گا۔

(۸) اور دوسری صورت میں اِس کی روایت مرجوح اور دوسروں کی روایت کو راجح قرار دیا جائے گا، اور اس صورت میں ممکن ہے کہ مرجوح کچھ خارجی مؤیدات سے قوت پا کر راجح سے بھی آگے بڑھ جائے۔

پھر معلل حدیث میں جب راوی کی مخالفت اس کے غیر کے ذریعہ کی جائے گی؛ تو لامحالہ یہ مخالفت کسی نہ کسی متعین وصف میں ہوگی خواہ اسناد کے کسی وصف میں یا متن کے کسی وصف میں، یا ایسے وصف میں جو دونوں میں مشترک ہوتا ہے، اس طرح اس کے الگ الگ نام بھی بنتے چلے جاتے ہیں، کیوں کہ یہ مخالفت یا تو سیاق سند میں ہوگی، یا سیاقِ متن میں۔

اگر مخالفت سیاقِ سند میں ہوگی تو یا تو مرسل کو موصول کرنے میں ہوگی، یا موقوف کو مرفوع بنانے میں ہوگی، یا ایک راوی کی جگہ پر دوسرے راوی کے ذکر میں ہوگی، یا متصل سند میں کسی راوی کے اضافے سے ہوگی، یا راوی کے نام نسب یا نسبت کی تعیین میں ہوگی، یا راوی اور شیخ، یا خود راوی اور اس کے باپ کے ناموں میں تقدیم وتاخیر سے ہوگی، یا کسی نام نسب نسبت یا لقب کے تلفظ میں ہوگی وغیرہ وغیرہ، اس طرح ارسالِ خفی، رفعِ موقوف، کسی راوی کے دوسرے راوی سے بدل جانے، ادراج، مزید فی متصل الاسانید، قلب اور تصحیف وتحریف وغیرہ علتوں کا ظہور ہوگا۔

اور اگر مخالفت سیاق متن میں ہو تو اس کی بھی متعدد صورتیں ہوں گی، مثلاً: الفاظ حدیث میں کمی بیشی کے ذریعہ، غیر حدیث کو حدیث میں داخل کرنے کے ذریعہ جس کو ادراج کہتے ہیں، تقدیم وتاخیر کے ذریعہ جس کو قلب فی المتن کہتے ہیں، اسی طرح تصحیف وتحریف کے ذریعہ وغیرہ وغیرہ۔

"**أو وهَم واهم لغير ذلك إلخ**": یعنی مذکورہ بالا اقسامِ اوہام کی علاوہ کسی قسم کا وہم، مثلاً حدیث کسی ضعیف راوی سے مروی ہو اور کسی کا ذہن کسی مناسبت سے اس کے علاوہ کسی ثقہ راوی کی طرف چلا جائے، اور پھر اسی ثقہ کے طریق سے روایت کرنے لگے، مثلاً ابواسامہ حماد بن اسامہ کو اس طرح کا وہم لاحق ہوا، چنانچہ ایک شامی راوی عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر جو کہ ثقہ ہیں ایک مرتبہ کوفہ آئے، چنانچہ اہل کوفہ نے ان سے حدیثیں لیں مگر ابواسامہ کسی وجہ سے نہیں لے سکے تھے، کچھ عرصہ بعد ایک اور صاحب عبدالرحمٰن بن یزید نامی شام سے تشریف لائے تو ابواسامہ نے سمجھا کہ یہ وہی عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر ہیں، چنانچہ ان سے بہت سی روایات حاصل کرلیں، اور انھیں " **حدثنا عبد الرحمن بن یزید بن جابر**" کہہ کہ روایت کرڈالیں، جن میں مناکیر کی بھی خاصی تعداد تھی، اور مناکیر کیوں کر نہ ہوتیں جب کہ وہ صاحب عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر تھے ہی نہیں، بل کہ وہ تو عبدالرحمٰن بن یزید بن تمیم تھے جو کہ ضعیف راوی ہیں۔
(النکت لابن حجر ۲/ ۲۲۱)

"**أويتردد فيتوقف فيه**": اگر علت کی شناخت میں ناقد متردد ہو اور فیصلہ نہ کرپائے، تو یہ بہت ہی اعلیٰ درجہ کی معلول ہے؛ بلکہ معلول سے بھی دقیق تر ہے، اور یہی ہے جس کو حاکم نے شاذ سے تعبیر کیا ہے، جیسا کہ اوپر یہ بات تفصیل سے گزرچکی۔

"**وكل ذلك مانع من الحكم إلخ**" : یعنی مذکورہ اوہام جب دلیل سے ثابت ہوجائیں، یا وہم کی کوئی خاص صورت متعین تو نہ ہوپائے مگر ناقد کچھ قرائن کی بنا پر سمجھتا ہے کہ اس میں کچھ نہ کچھ گڑبڑ ہوئی ہے تو یہ سب صورتیں ناقد کو حدیث پر صحت کا حکم لگانے نہیں دیتیں، باوجودے کہ سند بظاہر صحیح ہوتی ہے۔

"**وكثيرا مايعللون الموصول إلخ**": فرماتے ہیں کہ محدثین عموماً ظاہر الاتصال سند میں ارسال کی علت بیان کرتے ہیں اس وجہ سے کہ موصول سند کے بالمقابل قوی تر سند کے ذریعہ وہ حدیث مرسلاً منقول ہوتی ہے، علی ہذا القیاس محدثین عموماً سند ہی کی علتیں بیان کیا کرتے ہیں، اسی وجہ سے کتب علل میں ایک حدیث کی ممکنہ تمام سندیں مذکور ہوا کرتی ہیں تاکہ ان میں موازنہ کرکے معلول کی شناخت کی جاسکے۔

حافظ ابن رجب حنبلی شرح علل الترمذی میں فرماتے ہیں: کہ حدیث کا صحت وسقم دو طریقوں سے جانا جاتا ہے:

(۱) ثقہ اور ضعیف رُواۃ کی معرفت کے طریق سے۔

(۲) ثقہ رُوات کے مابین سند ومتن کے سیاق میں اختلاف کے وقت ایک کے دوسرے پر راجح ہونے کی معرفت کے ذریعہ، جیسے وصل وارسال اور رفع ووقف کا اختلاف ہوتا ہے تو قرائن سے ایک کی روایت کو دوسرے کی روایت پر ترجیح دی جاتی ہے۔

پہلا طریقہ آسان ہے، مگر ناقص ہے، جبکہ دوسرا طریقہ کامل ہے مگر مشکل ہے، یہ طریقہ کثرتِ ممارست اور علل حدیث کی باریکیوں پر واقفیت سے ہی ممکن ہوتا ہے۔(شرح العلل، دراسه تطبيق الأمثله ۱۳۲)

"ولهذا اشتملت كتب علل الحديث إلخ"؛ کتب علل حدیث ان کتابوں کو کہا جاتا ہے جن کے مصنفین کسی بھی حدیث کے طرق واسانید جمع کر کے ان کے سیاق سند ومتن میں موازنہ اور پھر دلائل وقرائن سے کسی کو معلل اور کسی کو محفوظ وثابت قرار دیتے ہیں، اس طرح کی احادیث کا سب سے بڑا مجموعہ عجوبۂ روزگار امام دارقطنی (م ۳۸۵ھ) کی کتاب "العلل الواردة في الأحاديث النبوية" ہے، ہمارے علم میں اب تک اس کی گیارہ جلدیں زیورِ طبع سے آراستہ ہوگئی ہیں، ترتیب مسانید صحابہ پر ہے۔

اس فن کی دوسری اہم ترین کتاب ابن ابی حاتم کی "علل الحديث" ہے جس میں فقہی ترتیب پر احادیث کو جمع کیا گیا ہے، اور ابن ابی حاتم نے اپنے والد ابو حاتم رازی اور ماموں ابو زرعہ رازی سے پوچھ کر احادیث کی علتوں کو اس کتاب میں جمع فرمادیا ہے۔

تیسری بہت اہم کتاب امام ترمذیؒ کی "كتاب العلل الكبير" ہے جس کی اصل ترتیب تو معلوم نہیں کیا تھی، قاضی ابو طالب نے اس کو جامع ترمذی کے ابواب پر مرتب کردیا ہے جس کی وجہ سے استفادہ آسان ہوگیا ہے، اس میں امام ترمذی نے خود بھی علتوں پر کلام فرمایا ہے اور عموماً امام بخاری، امام دارمی وغیرہ ماہرین علل کے حوالہ سے علتیں نقل بھی فرماتے ہیں۔

نیز امام احمد کی "كتاب العلل ومعرفة الرجال"، امام بخاری کی "التاريخ الكبير"، ابو بکر بزار کا "المسندالمعلل" اور طبرانی کی "المعجم الأوسط" بھی معلل احادیث کی معرفت میں کافی مدد دیتی ہیں۔

چوں کہ کتب تخاریج کا اصل موضوع ہی احادیث کے درجات کو بیان کرنا اور ان کی علتوں کو تلاش کر کے ذکر کرنا ہے اس لیے "نصب الراية" للزيلعي ، " التلخيص الحبير" لابن حجر، بلکہ ابن حجر کی حدیثی تحقیقات کا

مجموعہ "موسوعة الحافظ ابن حجر الحديثية" کی بھی ضرور مراجعت کرلینی چاہئے، اگر ان مصادر میں حدیث کی کوئی علت مل گئی تو ٹھیک ہے، ورنہ گمان غالب یہ ہے کہ اس حدیث میں کوئی علت نہیں ہے۔ (حدیث اور فہم حدیث ص ۳۳۶)

علت کی معرفت الہامی یا ذوقی چیز ہے: اس میں شبہہ نہیں کہ مسلسل مشق وممارست سے ناقدین میں ایک طرح کا ملکہ اور ذوق پیدا ہو جاتا ہے، بعض دفعہ صرف کچھ ظاہری علامات کی بنیاد پر احادیث میں مخفی علتوں کو وہ تاڑ لیتے ہیں، چنانچہ علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں کہ عبدالرحمٰن بن مہدی نے فرمایا کہ یہ علم الہامی ہے، اگر تم علت بیان کرنے والے سے دلیل پوچھو تو وہ بیان تو نہیں کرسکیں گے۔

حافظ سخاویؒ فرماتے ہیں: مگر باطنی طور پر ان کے پاس ردوقبول کی دلیل ہوتی ہے، صرف اس کو لفظی جامہ نہیں پہنا جا سکتا۔ (فتح المغیث ۱/۲۵۵)، اسی کو ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: **وقد تقصر عبارة المعلل عن إقامة الحجة على دعواه كالصيرفي في نقد الدينار والدرهم.** (نزهة النظر ص ۱۱۸)

ابوزرعہ رازیؒ سے معرفت علل پر کسی نے سوال کیا اور دلیل کا مطالبہ کیا تو امام نے فرمایا کہ تم کسی حدیث کے متعلق مجھ سے سوال کرو، پھر ابن وارہ سے، پھر ابو حاتم سے، اور ہر ایک کی بات سنو اور ایک کے جواب کی دوسرے کو اطلاع مت دو، اگر سب کسی ایک بات پر متفق ہوں تو سمجھ لو کہ اس فن کی کوئی حقیقت ہے، اور اگر سب کی بات ایک نہ ہو تو گویا ہر ایک نے اپنی اپنی رائے ذکر کی ہے، چنانچہ اس شخص نے ایسا ہی کیا تو سب کی بات میں یکسانیت نظر آئی، چنانچہ بول پڑا: **أشهد ان هٰذا العلم الهام.** (فتح المغيث ۱/۲۵۵، معرفة علوم الحديث ص ۱۱۳)

***

ثُمَّ قَدْ تَقَعُ الْعِلَّةُ فِي إِسْنَادِ الْحَدِيثِ ، وَهُوَ الْأَكْثَرُ، وَقَدْ تَقَعُ فِي مَتْنِهِ . ثُمَّ مَا يَقَعُ فِي الإِسْنَادِ قَدْ يَقْدَحُ فِي صِحَّةِ الإِسْنَادِ وَالْمَتْنِ جمِيعًا ، كَمَا فِي التَّعْلِيلِ بِالإِرْسَالِ وَالْوَقْفِ ، وَقَدْ يَقْدَحُ فِي صِحَّةِ الإِسْنَادِ خَاصَّةً مِنْ غَيْرِ قَدْحٍ فِي صِحَّةِ الْمَتْنِ .

ترجمہ: پھر کبھی تو علت حدیث کی سند میں واقع ہوتی ہے، اور یہی اکثر ہوتا ہے، اور کبھی متن میں واقع ہوتی ہے، پھر جو علت سند میں واقع ہوتی ہے وہ کبھی تو سند اور متن دونوں کی صحت میں قادح ہوتی ہے، جیسا کہ ارسال اور وقف کے ذریعہ معلل قرار دینے کی صورت میں ہوتا ہے، اور کبھی صرف سند ہی کی صحت میں قادح ہوتی ہے متن کی صحت میں قادح ہوئے بغیر۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ کی یہ بات بالکل واضح ہے، البتہ مزید تجزیہ وتحلیل کی ضرورت ہے، چنانچہ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سند کی علت کبھی تو متن کی صحت پر اثر انداز ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی، اسی طرح اس کے برعکس بھی، عقلی اعتبار سے اس کی کل چھ قسمیں نکلتی ہیں۔

(۱) علت سند میں ہو؛ لیکن اس سے سند و متن کسی میں نقصان نہیں ہوتا۔ مثلاً مدلس نے عنعنہ سے روایت کیا جو علت ہونے کے سبب توقف کا موجب ہے، مگر دوسری سند میں سماع کی تصریح مل جانے سے خدشہ زائل ہوجاتا ہے، اور علت غیر قادح ہوجاتی ہے۔

(۲) علت صرف سند میں قادح ہو متن میں نہیں۔ اس کی مثال وہی ہے جو مصنف رحمہ اللہ نے یعلی بن عبید کے وہم کے پیش فرمائی کہ ان سے ''عبداللہ بن دینار'' کے بجائے ''عمرو بن دینار'' سرزد ہوگیا، یعنی وہم کی وجہ سے ایک راوی کی جگہ پر دوسرے راوی کا نام رکھ دیا گیا، مگر چوں کہ دونوں ثقہ ہیں اس لئے کوئی فرق نہیں پڑا۔

(۳) علت صرف سند میں ہو اور سند و متن دونوں کی صحت کو متاثر کر رہی ہو، اس کی مثال میں خود مصنف رحمہ اللہ نے رفع ووقف اور وصل وارسال کے اختلاف کو پیش کیا ہے جب کہ وقف کا راجح ہونا یا ارسال کا راجح ہونا ثابت ہو جائے، اسی طرح سند میں پایا جانے والا اضطراب بھی سند و متن دونوں کو متاثر کرتا ہے۔

(۴) علت متن میں ہو نہ کہ سند میں، اور ان میں سے کسی کی بھی صحت میں قادح نہ ہو۔ مثلاً: صحیحین وغیرہ کی متعدد احادیث کے الفاظ میں رواۃ کے مابین اختلاف رونما ہوتا ہے، اور جب تطبیق دے کر سب کو ایک مفہوم کی طرف راجع کر دیا جاتا ہے تو یہ اختلاف ختم ہوجاتا ہے، اگرچہ ان میں بعض روات بعض سے اوثق واقویٰ ہوتے ہیں۔

(۵) علت متن میں واقع ہو اور سند اور متن دونوں کی صحت کو متاثر کر رہی ہو، جیسے کوئی راوی حدیث کو اپنے الفاظ میں بالمعنی روایت کرے، اور لفظ حدیث کی مراد سمجھنے میں اس سے غلطی ہوجائے، اس صورت میں جہاں اس کا روایت کردہ متن غیر صحیح ہوگا، وہیں صرف اس حدیث کے تعلق سے راوی کا بھی ضعف لازم آئے گا، اس کی مثال وہ حدیث بنے گی جسے مصنف رحمہ اللہ علت متن کی مثال کے طور پر پیش فرمایا ہے، جو عنقریب آرہی ہے۔

(۶) علت متن میں ہو اور صرف متن ہی کی صحت کو متاثر کر رہی ہو، مثلاً: متن کے الفاظ میں ثقہ راویوں میں اختلاف ہو، اور وجوہ مختلفہ میں نہ تطبیق دی جاسکے اور نہ ہی کسی ایک کی ترجیح عمل میں آسکے، یہ اضطراب فی المتن ہے، اس کی مثال

مضطرب کے بیان میں ان شاء اللہ پیش کی جائے گی۔(النکت علی ابن الصلاح ۲/ ۲۲۰ تا ۲۲۱، توضیح الافکار ۲/ ۲۵)

ضابطہ: حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ضابطہ یہ ہے کہ سند اگر ایک ہو تو سند کی علت متن میں، اور متن کی علت سند میں قادح ہوتی ہے، اور اگر سندیں متعدد ہوں تو پھر ایک کی علت کا دوسرے میں قادح ہونا ضروری نہیں ہے۔ (النكت الوفية ۱/ ۵۰۸)

***

فَمِنْ أَمْثِلَةِ مَا وَقَعَتِ الْعِلَّةُ فِي إِسْنَادِهِ مِنْ غَيْرِ قَدْحٍ فِي الْمَتْنِ : مَا رَوَاهُ الثِّقَةُ يَعْلَى بْنُ عُبَيْدٍ عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : "الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ" الْحَدِيثَ. فَهَذَا إِسْنَادٌ مُتَّصِلٌ بِنَقْلِ الْعَدْلِ عَنِ الْعَدْلِ، وَهُوَ مُعَلَّلٌ غَيْرُ صَحِيحٍ، وَالْمَتْنُ عَلَى كُلِّ حَالٍ صَحِيحٌ، وَالْعِلَّةُ فِي قَوْلِهِ: "عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ"، إِنَّمَا هُوَ "عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنه" ، هَكَذَا رَوَاهُ الْأَئِمَّةُ مِنْ أَصْحَابِ سُفْيَانَ عَنْهُ ، فَوَهِمَ يَعْلَى بْنُ عُبَيْدٍ، وَعَدَلَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ إِلَى عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ، وَكِلَاهُمَا ثِقَةٌ .

ترجمہ: چنانچہ اس کی مثالوں میں سے جس کی اسناد میں علت واقع ہوئی ہے متن میں عیب پیدا کئے بغیر؛ وہ حدیث ہے جس کو ثقہ راوی یعلی بن عبید نے " سفيان الثوري، عن عمرو بن دينار، عن ابن عمر رضي الله عنه، عن النبي ﷺ " کی سند سے روایت کیا ہے کہ آں ﷺ نے فرمایا: "البيعان بالخيار" الحديث۔ تو یہ سند متصل ہے عادل شخص کے عادل سے روایت کرنے کے ذریعہ، مگر یہ معلل ہے، صحیح نہیں ہے؛ جب کہ متن ہر حال میں صحیح ہے، اور علت یعلی بن عبید کے قول "عن عمرو بن دینار" میں ہے، کیوں کہ وہ تو "عبداللہ بن دینار" سے ہے جو ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں، اسی طرح سفیان ثوری کے ممتاز شاگرد حضرات ان سے اس حدیث کو روایت کرتے ہیں، چنانچہ یعلی بن عبید کو وہم ہو گیا اور انہوں نے عبداللہ بن دینار سے عمرو بن دینار کی طرف عدول کر لیا، اور دونوں کے دونوں ثقہ ہیں۔

تشریح: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے سند میں واقع ہونے والی ایسی علت کی مثال پیش فرمائی ہے جس کی وجہ سے متن میں ضعف نہیں آتا، اور وہ علت صرف سند تک ہی محدود رہتی ہے، مذکورہ حدیث میں یعلی بن عبید طنافسی سے جو کہ ثقہ ہیں یہ وہم ہوا ہے انھوں نے سفیان ثوری سے روایت کیا تو ان کے شیخ کا نام "عمرو بن دینار" لے دیا، جب کہ سفیان ثوری کے تمام ثقہ شاگرد مثلاً: ابونعیم فضل بن دکین، محمد بن فریابی اور مخلد بن یزید وغیرہ سفیان سے روایت کرتے

ہیں تو ان کے شیخ کا نام ’’عبداللہ بن دینار‘‘ بتاتے ہیں۔ (تدریب الراوی ص ۱۳۶)۔ اور یہ حدیث واقعتاً عبداللہ بن دینار ہی سے مروی ہے نہ کہ عمرو بن دینار سے، چنانچہ علامہ سخاوی فرماتے ہیں کہ حافظ ابونعیم نے عبداللہ بن دینار کے شاگردوں کو نکالا تو وہ پچاس کے قریب ہوگئے۔ یعلی کو وہم ہونے کی وجہ دونوں بھائیوں کا باپ کے نام میں اور اکثر شیوخ میں اشتراک ہے۔ (فتح المغیث ۱/۲۴۹)

سند میں علت کے ظہور کے باوجود متن پر اثر اس وجہ سے نہیں پڑا کہ تحقیق کے بعد جو نام عمرو کی جگہ پر ظاہر ہوا یعنی عبداللہ کا، وہ خود اپنی جگہ ثقہ ہیں، لہٰذا محدثین حضرات اس کو اگرچہ علت شمار کریں گے، مگر اس سے متن پر کوئی فرق پڑنے والا نہیں ہے۔

***

وَمِثَالُ الْعِلَّةِ فِي الْمَتْنِ : مَا انْفَرَدَ مُسْلِمٌ بِإِخْرَاجِهِ فِي حَدِيثِ أَنَسٍ رضي الله عنه مِنَ اللَّفْظِ الْمُصَرِّحِ بِنَفْيِ قِرَاءَةِ "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ"، فَعَلَّلَ قَوْمٌ رِوَايَةَ اللَّفْظِ الْمَذْكُورِ لَمَّا رَأَوُا الْأَكْثَرِينَ إِنَّمَا قَالُوا فِيهِ: "فَكَانُوا يَسْتَفْتِحُونَ الْقِرَاءَةَ بِـ"الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ"، مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِذِكْرِ الْبَسْمَلَةِ، وَهُوَ الَّذِي اتَّفَقَ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ عَلَى إِخْرَاجِهِ فِي الصَّحِيحِ، وَرَأَوْا أَنَّ مَنْ رَوَاهُ بِاللَّفْظِ الْمَذْكُورِ رَوَاهُ بِالْمَعْنَى الَّذِي وَقَعَ لَهُ، فَفَهِمَ مِنْ قَوْلِهِ: "كَانُوا يَسْتَفْتِحُونَ بِـ"الْحَمْدُ لِلَّهِ": أَنَّهُمْ كَانُوا لَا يُبَسْمِلُونَ، فَرَوَاهُ عَلَى مَا فَهِمَ وَأَخْطَأَ؛ لِأَنَّ مَعْنَاهُ أَنَّ السُّورَةَ الَّتِي كَانُوا يَفْتَتِحُونَ بِهَا مِنَ السُّوَرِ هِيَ الْفَاتِحَةُ، وَلَيْسَ فِيهِ تَعَرُّضٌ لِذِكْرِ التَّسْمِيَةِ.

وَانْضَمَّ إِلَى ذَلِكَ أُمُورٌ، مِنْهَا: أَنَّهُ ثَبَتَ عَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه: أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الِافْتِتَاحِ بِالتَّسْمِيَةِ، فَذَكَرَ أَنَّهُ لَا يَحْفَظُ فِيهِ شَيْئًا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: اور متن میں علت کی مثال وہ حدیث ہے کہ جس کو تنہا امام مسلم رحمہ اللہ روایت کرتے ہیں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے اس لفظ کے ساتھ جو بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی قرأت کی صراحتاً نفی کرتا ہے، تو ایک جماعت نے مذکورہ لفظ کی روایت کو معلل قرار دیا ہے اس وجہ سے کہ انھوں نے اکثر راویوں کو دیکھا کہ وہ لوگ اس میں صرف یہ لفظ بیان کرتے ہیں: ’’فکانوا یستفتحون القراءۃ بالحمد للہ رب العٰلمین‘‘ (کہ نبی ﷺ اور خلفاء ثلاثہ قراءت کا آغاز الحمدللہ رب العالمین سے کرتے تھے) بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھنے کے ذکر کو چھیڑے بغیر، اور یہی وہ لفظ ہے کہ امام

بخاری ومسلم صحیح میں اس کے اخراج (روایت کرنے) پر متفق ہیں۔

اور اُن (معلول قرار دینے والوں) کا خیال ہے کہ جس نے اس روایت کو مذکورہ بالا لفظ کے ساتھ روایت کیا تو اس نے اس کو اس مفہوم کے ساتھ روایت کیا جو اس کے لئے واقع ہوا (اس کی سمجھ میں آیا)، چنانچہ اس نے راوی کے قول ''كانوا يستفتحون بالحمد لله'' سے یہ سمجھا کہ وہ لوگ (نبی ﷺ اور خلفاء ثلاثہ) ''بسم اللہ'' نہیں پڑھتے تھے، اور اپنے سمجھے ہوئے کے مطابق روایت کر ڈالا اور غلطی کی۔ وجہ یہ ہے کہ اس کا (اصل) مطلب یہ ہے کہ: وہ سورہ جس سے وہ حضرات قراءت کا آغاز کرتے تھے وہ سورۂ فاتحہ ہوتی تھی، اور اس میں تسمیہ کے ذکر سے کوئی تعرض (چھیڑنا) ہے ہی نہیں۔

اور اس معنی (کے مراد ہونے) پر کچھ اُمور (قرائن) اکٹھے ہو گئے ہیں، ان ہی میں سے یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ثابت ہے کہ ان سے ''بسم الله الرحمن الرحيم'' کے ذریعہ افتتاح قراءت کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے ذکر کیا کہ انہیں اس باب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ یاد نہیں ہے، واللہ اعلم۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے یہ مثال متن میں واقع شدہ ایسی علت کے لئے پیش فرمائی ہے جس کی وجہ سے متن ضعیف اور نا قابل استدلال ہو جاتا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث جو صحیحین اور دیگر کتب حدیث میں کثیر طرق سے مروی ہے، صحیح مسلم (رقم ۳۹۹) میں یہ حدیث ''شعبة، عن قتادة عن أنس'' اور ''الأوزاعي، عن قتادة، عن أنس'' کے طریق سے مروی ہے، جس کا لفظ یہ ہے: ''صليتُ مع رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان، فلم أسمع أحدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم''، اس میں صراحت ہے کہ آں حضرت ﷺ اور خلفاء ثلاثہ ''بسم الله الرحمن الرحيم'' نہیں پڑھتے تھے (یعنی آہستہ پڑھتے تھے)۔

حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کچھ حضرات مذکورہ لفظ کی روایت کو بایں معنی معلل قرار دیتے ہیں کہ اس حدیث کے اکثر رواۃ اس لفظ سے اس کو روایت نہیں کرتے، بل کہ اکثریت اس لفظ سے روایت کرتی ہے: ''صليتُ خلف النبي ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان، فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين''، جس میں بسم اللہ پڑھنے نہ پڑھنے کا سرے سے ذکر ہی نہیں ہے، چنانچہ جو راوی اس کو ''فلم أسمع أحداً منهم إلخ'' روایت کرتے ہیں انھیں مضمون حدیث سمجھنے میں غلطی ہوئی، انھوں نے سمجھ لیا کہ اس میں ''بسم اللہ'' جہراً نہ پڑھنے کا بیان

ہے،اس لئے انھوں نے اس مضمون کو اپنے الفاظ میں اس طرح تعبیر کردیا جو غلط ہے۔جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کی تفصیلی وضاحت سے ثابت ہے، چنانچہ حافظ عراقی امام بیہقی کی ''**معرفة السنن والآثار**'' سے نقل کرتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ: امام مالک نے ''**حميد عن أنس** رضی اللہ عنہ'' کے طریق سے جو روایت فرمایا کہ: ''**صليت وراء أبي بكر، وعمر، وعثمان، فكلهم كا ن لا يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم**'' کی کیا حقیقت ہے؟ تو فرمایا کہ: سفیان بن عیینہ، فزاری اور ثقفی وغیرہ تقریباً سات آٹھ روات جن سے میں ملا ہوں سبھی نے امام مالک کے خلاف اس حدیث کو اس لفظ سے روایت کیا ہے: ''**فكانوا يفتتحون القراء ة بالحمد لله إلخ**''، معلوم ہوا کہ اصل حدیث اسی لفظ سے ہے۔

اسی طرح ابن عبدالبر نے ''کتاب الانصاف'' میں ایوب، شعبہ، ہشام دستوائی، شیبان بن عبدالرحمٰن، سعید بن ابی عروبہ اور ابوعوانہ کی احادیث ''**قتادة عن أنس** رضی اللہ عنہ'' کے طریق سے ذکر فرمانے کے بعد فرمایا: کہ یہ حضرات قتادہ کے ثقہ شاگرد ہیں، اور ان کی روایات میں سورہ فاتحہ سے پہلے بسم اللہ کے سقوط کا کوئی ذکر نہیں، چنانچہ ان سب کی روایات اوازعی کی روایت کے مخالف ہیں۔(التقييد والإيضاح ص۹۸، ۹۹) .

یہی وجہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کا مطلب یہ بیان فرمایا کہ: آں حضرت ﷺ قرارت کا آغاز ''**الحمد لله رب العالمن**'' سے کرتے تھے، یعنی پہلے سورۂ فاتحہ پڑھتے اور دوسری کوئی سورہ اس کے بعد پڑھتے تھے، یہ مطلب نہیں ہے کہ لفظ ''**الحمد لله رب العالمين**'' سے قرارت شروع کرتے تھے اس سے پہلے ''بسم اللہ'' نہیں پڑھتے تھے، گویا حدیث شریف کا موضوع بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کا سرا پڑھنا نہیں، بل کہ یہ ہے کہ آیا پہلے سورہ فاتحہ پڑھی جائے گی یا اس کے علاوہ سورت۔(سنن الترمذي: باب ما جاء في افتتاح القراء ة بالحمد لله رب العالمين، ح: ٢٤٦)

''**فعلل قوم رواية اللفظ المذكور إلخ**'' حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے قوم کا مصداق متعین نہیں فرمایا، بل کہ صرف مبہم طور سے چند لوگوں کی طرف اشارہ فرمایا، حافظ عراقی رحمہ اللہ نے ان حضرات کی نشاندہی امام شافعی، دارقطنی، بیہقی، ابن عبدالبر کے ناموں سے فرمائی ہے۔

استاذِ محترم فرماتے ہیں کہ: یہ سب اسماء برمحل ہیں بل کہ ان میں حافظ عراقی اور سیوطی کے ناموں کا بھی اضافہ ہونا چاہیے، البتہ ابن عبدالبر کا نام محل تردد ہے، کیوں کہ انھوں نے صرف ''بسم اللہ'' نہ پڑھنے پر دلالت کرنے والی روایت کو

معلل نہیں قرار دیا ہے، بل کہ اس پوری حدیثِ انس کی جملہ روایات کو علتِ اضطراب سے معلل قرار دیا ہے، چنانچہ انھوں نے ''الانصاف'' اور ''التمہید'' دونوں کتابوں میں اس حدیث کو متعدد سندوں اور الفاظ سے تخریج فرمایا، پھر اس میں رفع ووقف اور حضرت عثمان رضی اللہ کے ذکر وعدم ذکر وغیرہ کے اختلافات بیان کرنے کے بعد فرمایا: ''**وهذا اضطراب لا يقوم معه حجة لأحد من الفقهاء**''، پھر ''الانصاف'' میں انھوں نے ''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم'' کے سراً پڑھنے کے متعدد دلائل پیش فرمائے۔(التمهيد ۲/ ۲۳۰، الإنصاف ص ۲۳۰).اس لئے جہر بسملہ یا عدم قرارت بسملہ والی حدیثِ انس کو خاص طور سے مذکورہ علت (روایت بالمعنی میں غلطی) سے معلول قرار دینے والوں میں حافظ ابن عبد البر رحمہ اللہ کو گھسیٹنا مناسب نہیں ہے۔

''**وانضم إلى ذلك أمور ، منها أنه ثبت عن أنس إلخ**''؛ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: مذکورہ بالا علت سے معلول کیے جانے پر مذکورہ بالا ثقات کی احادیث کی مخالفت کے علاوہ اور بھی کچھ قرائن ہیں، ان ہی میں سے ایک یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے یہ روایت بھی ثابت ہے کہ ان سے ''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم'' کے ذریعہ افتتاحِ قرارت کے متعلق پوچھا گیا (جیسا کہ ابن عبد البر نے ''انصاف'' میں اپنی سند سے ابو مسلمہ بن سعید سے روایت کیا کہ انھوں نے ہی پوچھا تھا) تو انھوں نے فرمایا کہ انھیں اس سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ سے کچھ بھی یاد نہیں ہے۔ پس اگر مذکورہ حدیثِ بسملہ (کہ نبی ﷺ اور خلفاء ثلاثہ ''بسم اللہ'' جہراً نہیں پڑھتے تھے) حضرت انس رضی اللہ عنہ کی واقعتاً بیان فرمائی ہوئی ہوتی تو وہ یہ جواب نہ دیتے، معلوم ہوا کہ اصل حدیث ''**كانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله إلخ**''، ہی جیسے الفاظ سے ہے۔(التقييد والإيضاح ص ۱۰۱)

جامع عرض کرتا ہے کہ اس دلیل کا جواب عنقریب ''تعلیل پر ایک تحقیقی نظر'' کے بعد آرہا ہے، وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

تعلیل پر ایک تحقیقی نظر

استاذِ محترم فرماتے ہیں کہ اس جگہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''النکت'' میں انصاف سے کام لیتے ہوئے مذکورہ حدیث انس کو معلل قرار دینے سے نہ صرف گریز کیا ہے، بل کہ معلِّلین حضرات کی دلیلوں کا جواب بھی دیا ہے اور ثابت

فرمایا ہے کہ مذکورہ حدیث انس ''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم'' کی جہراً قرارت نہ کرنے کے سلسلہ میں ثابت ہے، اسے معلول کرنا درست نہیں ہے، چنانچہ درج ذیل نکات پر غور فرمائیں:

نکتہ نمبر ۱: حافظ صاحب نے ابن عبدالبر رحمہ اللہ کی جانب سے اضطراب کی علت سے معلول کرنے کا جواب یہ دیا کہ: اضطراب وہاں ہوتا ہے جہاں مختلف روایات قوت میں برابر ہونے کے ساتھ ایسی ہوں کہ ان میں جمع وتطبیق ممکن نہ ہو، اگر مختلف الفاظ میں جمع وتطبیق کا کام انجام پا جائے تو علت اضطراب دفع ہوجاتی ہے، اور مذکورہ حدیث میں ابن عبد البر نے جتنے الفاظ ذکر فرمائے ہیں ان میں بعض یا تو ثابت نہیں یا ثابت ہیں مگر ان میں تطبیق ہوجاتی ہے، چنانچہ:

(الف) ابن عبدالبر کا یہ کہنا کہ بعض روایات میں حضرت عثمانؓ کا نام ہے اور بعض میں نہیں ہے، یہ چیز بالکل قادح نہیں، کیوں کہ جس نے ذکر نہیں کیا اس نے نفی نہیں کی ہے بل کہ اختصار کیا ہے۔

(ب) ان کا یہ کہنا کہ: بعض رُوات ''**كانوا يقرؤون بسم الله الرحمن الرحيم**'' اور بعض رُوات ''**كانوا يجهرون**'' روایت کرتے ہیں تو یہ انتہائی ضعیف روایات ہیں جو اس باب میں وارد صحیح روایات کا مقابلہ نہیں کرسکتیں، جیسا کہ خطیب بغدادی اور خود حافظ عراقی نے بیان فرمایا ہے، اس لئے متخالف روایات میں انھیں داخل نہیں کیا جاسکتا۔

(ج) ابن عبدالبر کے متخالف الفاظ میں سے اب کل تین الفاظ بچے، اور ان میں بھی باہم تطبیق دی جاسکتی ہے، (۱) جہر بسملہ کی نفی والی روایات۔ (۲) قرارت بسملہ کی نفی والی روایات۔ (۳) وہ روایات جن میں صرف ''**الحمد لله رب العالمين**'' سے قرارت شروع کرنے کا ذکر ہے۔ حافظ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ان تینوں روایات کو ایک معنیٰ ''**عدم الجهر بالبسملة**'' کی جانب راجع کیا جاسکتا ہے، کہ وہ حضرات بلند آواز سے ''**بسم الله الرحمن الرحيم**'' نہیں پڑھتے تھے، اور قرارت کی آواز ''**الحمد لله رب العالمين**'' سے سنائی دیتی تھی، اب اضطراب ختم ہوا، اور عدم جہر بالبسملہ کی حدیث صحیح وثابت قرار پائی۔

نکتہ نمبر ۲: حافظ عراقی رحمہ اللہ نے علت بیان فرماتے ہوئے فرمایا ہے کہ حدیث انس میں عدم قرارت بسملہ صرف تین حضرات کی روایات میں ہے: (۱) حمید کی روایت۔ (۲) قتادہ کی روایت۔ (۳) اسحاق بن عبداللہ بن ابی طلحہ کی روایت۔

اس پر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: ہمارے شیخ کی اس بات سے یہ وہم ہوسکتا ہے کہ عدم قرارت بسملہ صرف ان ہی تین کی روایات میں وارد ہوا ہے، حالاں کہ مزید چھ(٦) روات کی احادیث میں بھی اس کا ذکر ہے، اور وہ یہ ہیں: (١) ثابت بنانی، جن کی حدیث احمد اور ابن خزیمہ وغیرہ نے تخریج فرمائی ہے۔

(٢) حسن بصری، جن کی روایت ابن خزیمہ اور طحاوی وغیرہ کے پاس ہے۔

(٣) منصور بن زاذان، جن کی روایت نسائی میں ہے۔

(۴) ابونعامہ، جن کی حدیث صحیح ابن حبان میں ہے۔

(۵) ابوقلابہ، اور ان کی حدیث بھی ابن حبان نے روایت کی ہے۔

(٦) ثمامہ بن عبداللہ، ان کی حدیث کو خطیب نے "**كتاب الجهر بالبسملة**" میں لیا ہے۔

ان تمام روایات کو ذکر کر کے حافظ صاحب فرماتے ہیں: "**هذه الروايات متضافرة على عدم الجهر بالبسملة**" کہ یہ سب روایات "بسم اللہ" جہراً نہ پڑھنے پر ایک دوسرے کی مؤید ہیں۔

نکتہ نمبر٣: حافظ عراقی رحمہ اللہ نے امام مسلم رحمہ اللہ پر سخت تنقید فرمائی، بایں طور کہ حضرت امام نے "**الأوزاعي عن قتادة، عن أنس**" کی سند سے حدیث کے یہ الفاظ "**كانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين، لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في أول قراءَ ةٍ ولا في آخرها**" ذکر کیے، پھر "**الأوزاعى، عن إسحاق بن عبد الله بن أبى طلحة**" کی سند ذکر کر کے سابق لفظ پر محول فرما دیا، اس کا لفظ ذکر نہیں کیا۔

اس پر حافظ عراقی رحمہ اللہ کو غصہ ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے ایسا کر کے ٹھیک نہیں کیا، کیوں کہ اسحاق کی روایت میں صرف افتتاح قرارت بالحمد للہ کا ذکر ہے، بسم اللہ کا سرے سے ذکر ہی نہیں جیسا کہ ابن عبدالبر نے "**الإنصاف**" میں اسحاق کا لفظ اتنا ہی ذکر کیا ہے۔

اس پر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ یہ جواب دے رہے ہیں کہ حضرت ناراض ہونے کی بات نہیں، اسحاق کی حدیث کو جس لفظ سے ابن عبدالبر نے روایت کیا ہے، اسی لفظ سے ابوعوانہ نے بھی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، اور "**يستفتحون القراء ة بالحمد لله**" کا معنی بھی وہی ہے جو "**لا يجهرون**" اور "**لا يذكرون بسم الله إلخ**" کا ہے، گویا امام مسلم نے دونوں الفاظ میں کوئی فرق نہیں سمجھا، اس لئے انھوں نے معنی میں موافقت کی بنا پر لفظ سابق پر محول فرما دیا۔

استاذِ محترم فرماتے ہیں: واقعی حافظ ابن حجرؒ کی انصاف پسندی کی داد دینی پڑے گی کہ ایک طرف بڑے بڑے کبار ائمہ شافعیہ جن میں ان کے شیخ حافظ زین الدین عراقی رحمہ اللہ بھی شامل ہیں؛ ایک حدیث کو معلول قرار دینے میں ایڑی چوٹی کا زور صرف کر دے رہے ہیں، نیز حافظ کے بعد علامہ سیوطی نے بھی (تدریب الراوی ۱/۲۳۶ میں) کوئی کسر نہیں چھوڑی؛ مگر حافظ ابن حجر نے دیکھا کہ معاملہ واقع کے خلاف ہے، اور زبردستی کی جارہی ہے اس لئے ''نکت'' میں ان حضرات کے پیش کردہ دلائل کا تحقیقی جائزہ لیتے ہوئے تقریباً سبھی دلیلوں کا تشفی بخش جواب دے دیا ہے، بات زیادہ دراز ہورہی ہے اس لئے ہم اتنے ہی پر بس کرتے ہیں، اس کے لئے ''النکت'' کی مراجعت کی جاسکتی ہے۔

احقر جامع عرض کرتا ہے کہ ہمارے استاذِ محترم نے بھی مذکورہ حدیث انسؓ کی تفصیل سے تخریج فرما کر اس کے مختلف طرق اور الفاظ میں بہت دقیق انداز سے موازنہ فرمایا ہے، اور جملہ طرق والفاظ کی روشنی میں یہ بات دو اور دو چار کی طرح واضح فرمادی ہے کہ حدیث انسؓ کے راویوں کی اکثریت ''**عدم الجهر بالبسملة**'' کی روایت پر متفق ہے، جس کا بہت مختصر خلاصہ یہ ہے کہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ سے کل راویوں کی تعداد چودہ (۱۴) ہے اور ان کی روایات حسب ذیل ہیں:

۱- ان میں سے چار ایسے ہیں جو ''**عدم الجهر بالبسملة**'' کا مضمون نقل کرتے ہیں اور ان کے شاگردوں میں کوئی اختلاف نہیں، ان کے اسماء یہ ہیں: منصور بن زاذان، حماد بن ابی سلیمان، ابونعامہ، ابوقلابہ۔

۲- اور تین ایسے ہیں جن سے افتتاح قراءت بالحمد للہ کا مضمون منقول ہے، اور ان پر بھی کوئی اختلاف نہیں، ان کے اسماء یہ ہیں: محمد بن سیرین، محمد بن نوح اور ابان۔

۳- جب کہ پانچ ایسے ہیں جن کے شاگردوں میں اختلاف رونما ہوا ہے، چنانچہ ان میں سے ہر ایک سے دونوں طرح کا مضمون مروی ہے، ان کے اسماء یہ ہیں: قتادہ، اسحاق بن عبداللہ، ثابت، حمید طویل، اور حسن بصری۔

۴- اور ایک صاحب ابوالمعتمر سلیمان بن طرخان ہیں جن سے ''بسم اللہ'' بلند آواز سے پڑھنا منقول ہے۔

۵- اور ایک صاحب ابومسلمہ سعید بن یزید ہیں جو پوچھے جانے پر عدم علم کا اظہار کرتے ہیں۔

معلوم ہوا کہ افتتاح قراءت بالحمد للہ کی روایت بسملہ کے تعرض کے بغیر متفقہ طور سے صرف تین حضرات سے ہے، بقیہ سے یا تو ''عدم جہر بسملہ'' کا مضمون مروی ہے یا دونوں طرح کی روایات منقول ہیں، اور اس کو بھی بقول حافظ ابن حجر

رحمہ اللہ ''**عدم الجهر بالبسملة**'' کے معنی پر بآسانی محمول کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے اسی معنی کی جانب اسے راجع فرمایا ہے، کیوں کہ قاعدہ ہے کہ مختلف فیہ کو متفق علیہ کی جانب راجع کیا جاتا ہے، مزید وضاحت اور تشفی کے لئے ملاحظہ فرمائیں استاذِ محترم کی کتاب ''**العرف الذكي**''، جلد دوم، از ص ۴۰۷ تا ص ۴۱۴۔

قصہ حضرت انسؓ کے انکار کا

اب رہی گئی وہ بات جو مصنف رحمہ اللہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کے حوالے سے نقل فرمائی ہے کہ ان سے بسم اللہ کے ذریعہ قرارت شروع کرنے کے سلسلہ میں پوچھا گیا تو انھوں نے انکار فرمایا کہ انھیں اس سلسلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ بھی یاد نہیں ہے، یہ دلیل ہے اس کی کہ مذکورہ بالا حدیث جہر بسملہ کے متعلق نہیں ہے۔

تو اس کا جواب ابن عبد البر نے ''**الإنصاف**'' میں یہ دیا ہے کہ: جس نے حضرت انسؓ سے اس سلسلہ میں کوئی بات سن کر محفوظ رکھ لی (اور اس کو بیان بھی کیا) اس کی بات اس شخص کے خلاف حجت ہے جس نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے اس وقت پوچھا جب کہ ان کو یاد نہیں تھا، چنانچہ قتادہ نے بھی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے نماز کی قرارت میں '' **بسم الرحمن الرحيم**'' پڑھے جانے کے متعلق پوچھا تھا تو انھوں نے جواب دیا تھا کہ: ''**صليت مع النبي ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، فلم أسمع أحداً منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم**''، جیسا کہ صحیح مسلم میں صراحت ہے۔

نیز حافظ ابن حجرؒ نے متعدد کتبِ حدیث کے حوالہ سے قتادہ کا یہی سوال نقل فرمایا ہے، پھر آخر میں فرماتے ہیں:

چنانچہ ان طرق والفاظ سے یہ واضح ہو گیا کہ قتادہ اور ابو مسلمہ دونوں کا سوال ایک ہی مسئلہ (قرارت بسملہ) سے متعلق تھا، اس لئے دونوں میں تطبیق یوں دی جائے گی کہ: ابو مسلمہ نے پہلے سوال کیا تھا، اور قتادہ نے بعد میں، دلیل یہ ہے کہ ابو مسلمہ کے جواب میں حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ: ''**لم يسألني عنه أحد قبلك**'' کہ تم سے پہلے کسی نے یہ سوال نہیں کیا، تو لگتا ہے کہ اس وقت ان کا ذہن اس حدیث کی طرف نہیں گیا تھا، اس لئے یہ جواب دیا کہ انھیں اس سلسلہ میں آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ یاد نہیں ہے، پھر جب قتادہ نے ان سے پوچھا تو ان کا ذہن مذکورہ حدیث کی طرف گیا اور جو کچھ ان کے علم میں تھا انھیں بیان کر دیا۔اھ۔

اس سلسلہ میں حافظ عراقی رحمہ اللہ نے اپنا پورا زور یہ ثابت کرنے میں لگایا ہے کہ قتادہ کا سوال حضرت انس رضی

اللہ عنہ سے اس بابت تھا کہ سورہ فاتحہ اور ضم سورہ میں سے کون مقدم ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ ''صليت خلف النبي ﷺ .... فكلهم كانوا يفتتحون القراء ة بالحمد لله رب العالمين'' یعنی: پہلے سورہ فاتحہ پڑھی جائے گی، اور ابو مسلمہ کا سوال جہر بسملہ سے متعلق تھا تو آپ نے لاعلمی کا اظہار فرمایا، حافظ صاحب رحمہ اللہ نے اپنے استاذ محترم کا جواب دیتے ہوئے بڑے مودب انداز میں مدلل طور سے ثابت کر دکھایا کہ دونوں کا سوال ایک ہی تھا نہ کہ الگ الگ، ملاحظہ ہو: (النكت لابن حجر ۲/ ۲۳۱ - ۲۳۵)

***

ثُمَّ اعْلَمْ : أَنَّهُ قَدْ يُطْلَقُ اسْمُ الْعِلَّةِ عَلَى غَيْرِ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ بَاقِي الْأَسْبَابِ الْقَادِحَةِ فِي الْحَدِيثِ، الْمُخْرِجَةِ لَهُ مِنْ حَالِ الصِّحَّةِ إِلَى حَالِ الضَّعْفِ، الْمَانِعَةِ مِنَ الْعَمَلِ بِهِ عَلَى مَا هُوَ مُقْتَضَى لَفْظِ الْعِلَّةِ فِي الْأَصْلِ، وَلِذَلِكَ تَجِدُ فِي كُتُبِ عِلَلِ الْحَدِيثِ الْكَثِيرَ مِنَ الْجَرْحِ بِالْكَذِبِ، وَالْغَفْلَةِ، وَسُوءِ الْحِفْظِ، وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنْ أَنْوَاعِ الْجَرْحِ . وَسَمَّى التِّرْمِذِيُّ النَّسْخَ عِلَّةً مِنْ عِلَلِ الْحَدِيثِ.

ثُمَّ إِنَّ بَعْضَهُمْ أَطْلَقَ اسْمَ الْعِلَّةِ عَلَى مَا لَيْسَ بِقَادِحٍ مِنْ وُجُوهِ الْخِلَافِ، نَحْوَ إِرْسَالِ مَنْ أَرْسَلَ الْحَدِيثَ الَّذِي أَسْنَدَهُ الثِّقَةُ الضَّابِطُ حَتَّى قَالَ : مِنْ أَقْسَامِ الصَّحِيحِ مَا هُوَ صَحِيحٌ مَعْلُولٌ، كَمَا قَالَ بَعْضُهُمْ : مِنَ الصَّحِيحِ مَا هُوَ صَحِيحٌ شَاذٌّ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: پھر جان لو کہ کبھی علت کا نام اس چیز کے علاوہ پر بھی بولا جاتا ہے جس کو ہم نے ذکر کیا ہے، یعنی بقیہ ان اسباب پر جو حدیث میں عیب پیدا کرتے ہیں، حدیث کو صحیح سے نکال کر ضعیف میں ڈال دیتے ہیں، اور اس پر عمل کرنے سے مانع ہوتے ہیں جیسا کہ لغت میں لفظ ''علت'' کا یہی مفہوم ہے۔ اسی وجہ سے ہم علل حدیث کی کتابوں میں کذب، غفلت، سوءِ حفظ وغیرہ اقسامِ جرح کے ذریعہ بہت کچھ تعلیل پاتے ہیں، اور امام ترمذی نے تو منسوخ ہونے کو حدیث کی علتوں میں سے ایک علت قرار دیا ہے۔

پھر بعض محدثین نے علت کے نام کا اطلاق ان وجوہ پر بھی کیا ہے جو (صحت حدیث میں) قادح نہیں ہوتیں، جیسے ارسال کرنے والے کا اس حدیث کو مرسلاً روایت کرنا جس کو ثقہ ضابط شخص نے موصولاً بیان کیا ہو۔ یہاں تک کہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ صحیح کی اقسامِ میں سے وہ بھی ہے جو صحیح ہو کر معلول ہوتی ہے، جیسا کہ بعض محدثین نے کہا

ہے کہ صحیح کی اقسام میں سے وہ بھی ہے جو صحیح ہو کر بھی شاذ ہوتی ہے، واللہ اعلم۔

تشریح: علت کی اصل حقیقت تو یہی ہے کہ وہ مخفی ہو اور صحت حدیث کو متاثر کرنے والی ہو جیسا کہ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے تفصیل سے مثالیں دے کر واضح فرمایا، اب اس بات پر تنبیہ فرمارہے ہے کہ بعض دفعہ محدثین اس لفظ علت کا استعمال اس اصطلاحی مفہوم کے علاوہ میں بھی کرتے ہیں، چنانچہ اصطلاحی معنی کے علاوہ علت کے تین اور معانی ذکر فرمارہے ہیں:

(۱) بعض محدثین ان اسباب پر بھی علت کا لفظ صادر فرما دیتے ہیں جو کھلے طور پر محسوس کیے جاتے ہیں اور وہ صحت حدیث کے منافی ہوتے ہیں، مثلاً کسی راوی کا غیر عادل، یا غیر ضابط ہونا، یا کسی شخص کا ایسے شخص سے روایت کرنا جس کا اس کو نہ پانا بالکل کھلا ہوا ہو۔ ظاہر ہے اس معنی کر علت کا اطلاق اصطلاح سے ہٹ کر صرف لغوی معنی کے پیش نظر ہوتا ہے۔

"علی ماهو مقتضى لفظ العلة فی الأصل": یعنی لفظ علت کے لغوی معنی ہیں مرض اور کمزوری کے، اس معنی کر ہر وہ سبب علت کہلائے گا جس سے کہ حدیث ضعیف ہو جاتی ہو، خواہ ظاہر ہو یا مخفی، اسی وجہ سے کذب راوی، غفلت، سوءِ حفظ وغیرہ اسباب ظاہرہ کی بنا پر وہ کہتے کہ یہ حدیث معلول ہے، اور اس معنی کر علت کا اطلاق یا تو اصطلاح سے صرف نظر کرتے ہوئے ہوا ہے، یا اصطلاح متعین ہونے سے پہلے کی بات ہے۔ (النكت الوفية ص ۵۲۲)

(۲) **"وسمى الترمذي النسخ علة"**: علت کا یہ دوسرا مفہوم ہے جو اصطلاحی مفہوم سے مختلف ہے، اور اس معنی کر لفظ علت کا استعمال امام ترمذی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے، وہ حدیث کے منسوخ ہونے کو بھی علت سے تعبیر کرتے ہیں، چنانچہ اپنی "علل صغیر" میں فرماتے ہیں: **"جميع ما في هذا الكتاب من الحديث فهو معمول به؛ وقد أخذ به بعض أهل العلم ما خلا حديثين : حديث ابن عباس ﷺ : أن النبي ﷺ جمع بين الظهر والعصر بالمدينة .... وحديث النبی ﷺ أنه قال: إذا شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد في الرابعة فاقتلوه، ثم قال : وقد بينا علة الحديثين جميعاً فی الكتاب"**۔ حضرت امام ترمذی رحمہ اللہ نے مذکورہ دونوں حدیثوں کے علاوہ اپنی جامع کی تمام احادیث کے متعلق یہ فرمایا کہ وہ سب معمول بہ ہیں، اور کسی نہ کسی فقیہ یا عالم نے ان کو اختیار فرمایا ہے، علاوہ ان دو حدیثوں کے، پھر فرماتے ہیں کہ ہم نے موقع پر ان دونوں احادیث کی علت واضح کر دی ہے۔

چنانچہ پہلی حدیث کتاب الصلاۃ میں (رقم ۱۸۷) ہے، اور دوسری کتاب الحدود (رقم ۱۴۴۴) میں ہے، اور دونوں جگہ حضرت امام نے حدیث کی کوئی فنی علت نہیں بیان فرمائی ہے، بل کہ فقہی پہلو سے گفتگو کرتے ہوئے فرمایا: حدیث کا حکم پہلے مشروع تھا، بعد میں منسوخ ہوگیا، معلوم ہوا کہ امام ترمذی رحمہ اللہ کے نزدیک منسوخ ہونا بھی علتوں میں سے ایک علت ہے۔

تنقیح: حافظ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر حضرت امام کی نسخ سے مراد یہ ہے کہ روایت میں ایسی علت پیدا ہوگئی کہ جو اس پر عمل سے مانع ہے تب تو ان کا نسخ کو علت کہنا صحیح ہے؛ لیکن اگر نسخ کو صحت میں موثر مان کر اس کو علت قرار دیں تو یہ محل نظر ہے؛ کیونکہ صحیحین میں ایسی بہت سی احادیث ہیں کہ منسوخ ہیں اور صحیح ہیں، تو کیا پھر ترمذی کی صراحت کے مطابق وہ معلول ہوں گی۔ (شرح الألفية للعراقي ۱/ ۲۳۹)

اسی لیے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ بھی فرماتے ہیں کہ نسخ کے علت ہونے سے مراد: وہ علت ہے جو عمل سے مانع ہے، نہ کہ وہ علت جو صحیح قرار دینے سے مانع ہے۔ (النكت على ابن الصلاح ۲/ ۲۴۱)

"**ثم إن بعضهم أطلق العلة على ماليس بقادح**": اس کے قائلین میں ابویعلی خلیلی قزوینی رحمہ اللہ ہیں، چانچہ فرماتے ہیں: "**إن الأحاديث على أقسام كثيرة: صحيح متفق عليه، وصحيح معلول، وصحيح مختلف فيه.** (الارشاد ۱/ ۱۵۷)

ان حضرات نے غیر قادح اسباب کو بھی علت قرار دیا ہے، جیسے کسی حدیث کو ثقات ضابطین مرسلاً روایت کریں، اور ایک آدھا کوئی ثقہ شخص جو کہ ضابط بھی ہو اس کو سند متصل سے روایت کرے تو اس کو قبول کیا جاتا ہے، اور مرسلاً روایت کرنے والوں کا ارسال چنداں مضر نہیں ہوتا، بالفاظ دیگر کسی حدیث کے وصل وارسال یا رفع ووقف میں اگر ثقات کے مابین اختلاف ہو اور قرائن ودلائل سے موصول کو مرسل پر، یا مرفوع کو موتوف پر ترجیح حاصل ہو جائے تو اسے "صحیح معلول" سے تعبیر کریں گے، بایں معنی کہ اس میں اولاً تو علت نظر آرہی تھی، مگر بعد میں زائل ہوگئی۔

اس کی مثال کے طور پر حافظ خلیلی نے امام مالک رحمہ اللہ سے مروی حدیث: "**للمملوك طعامه وكسوته**" کو پیش فرمایا، جس کو امام مالک کے شاگردوں نے موطا میں تو ان سے "**بلغنا عن أبي هريرة** رضی اللہ عنہ" کی تعبیر سے بلاغاً روایت کیا ہے جو معضل ہے۔ لیکن اس روایت کو ابراہیم بن طہمان اور نعمان بن عبدالسلام نے حضرت امام سے

موصولاً روایت کیا ہے، معلوم ہوا کہ حدیث حضرت امام کے پاس سندِ متصل سے موجود تھی جس کو انھوں نے کسی وجہ سے مرسلاً روایت کر دیا تھا، اور ایسا بہت ہوتا تھا کہ حضرت امام نے حدیث کو بلاغاً یا مرسلاً روایت فرمادیا، کبھی کسی طالب علم نے بعد میں ہمت کر کے پوچھ لیا تو اصل سند بھی بیان فرمادی۔ (الإرشاد ۱/ ۱٦٤، تدریب ۱/ ۱۳۹)

"**کماقال بعضهم من الصحیح ماهو شاذ**": علامہ بقاعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: اس کے قائل بھی خلیلی ہی ہیں، لہٰذا اگر لفظ "**بعضهم**" درمیان سے ساقط ہو جاتا تو کلام بالکل مربوط ہوتا، اور صحیح شاذ سے مراد وہ حدیث ہے جس میں کوئی ثقہ شخص منفرد ہو، اور اس میں اس کی مخالفت بھی نہ کی گئی ہو، جیسا کہ یہ بات اپنی جگہ پر گذر چکی ہے۔

******

النوع التاسع عشر
معرفة المضطرب من الحديث

انیسویں نوع مضطرب حدیث کی معرفت کے بیان میں

الْمُضْطَرِبُ مِنَ الْحَدِيثِ: هُوَ الَّذِى تَخْتَلِفُ الرِّوَايَةُ فِيهِ فَيَرْوِيهِ بَعْضُهُمْ عَلَى وَجْهٍ وَبَعْضُهُمْ عَلَى وَجْهٍ آخَرَ مُخَالِفٍ لَهُ، وَإِنَّمَا نُسَمِّيهِ مُضْطَرِبًا إِذَا تَسَاوَتِ الرِّوَايَتَان ، أَمَّا إِذَا تَرَجَّحَتْ إِحْدَاهُمَا بِحَيْثُ لَا تُقَاوِمُهَا الْأُخْرَى بِأَنْ يَكُونَ رَاوِيهَا أَحْفَظَ، أَوْ أَكْثَرَ صُحْبَةً لِلْمَرْوِيِّ عَنْهُ، أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ مِنْ وُجُوهِ التَّرْجِيحَاتِ الْمُعْتَمَدَةِ، فَالْحُكْمُ لِلرَّاجِحَةِ، وَلَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ حِينَئِذٍ وَصْفُ الْمُضْطَرِبِ وَلَا لَهُ حُكْمُهُ .

ترجمہ: مضطرب حدیث وہ ہے کہ جس میں روایت مختلف ہو، چنانچہ کوئی راوی تو اس کو ایک طرح سے روایت کرے اور کوئی راوی دوسری طرح سے، جو اس کے مخالف ہو، اور ہم اس کو مضطرب اسی وقت کہیں گے جب کہ دونوں روایتیں (قوت میں) برابر ہوں۔ رہا جب کہ ان میں سے ایک راجح ہو جائے بایں طور کہ دوسری اس کے برابر میں کھڑی نہ ہو سکے، اس وجہ سے کہ اس کا راوی زیادہ حافظ ہے، یا مروی عنہ کی زیادہ صحبت پائے ہوئے ہے، یا اس کے علاوہ کوئی وجہ ہے ان وجوہِ ترجیح میں جو قابل اعتماد ہیں؛ تو فیصلہ راجح کے حق میں ہوگا، اور اس وقت اس پر مضطرب کا لقب نہیں بولا جائے گا اور نہ ہی اس کے لیے اس کا حکم ہوگا۔

شرح: مضطرب اسم فاعل کا صیغہ ہے ''اضطراب'' سے مشتق ہے، اس کے لغوی معنی ہیں ''**اختلال الأمر وفساد النظام**''. اور اس کی اصل '' **اضطراب الموج**'' ہے، اور یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ پانی میں ہیجان ہو، اور موجیں آپس میں ٹکرا رہی ہوں۔ اصطلاحی اعتبار سے مضطرب کی تعریف بایں الفاظ کی گئی ہے: ''**ما رُوِي على أوجه مختلفه متساوية في القوة**''. یہ تعریف مصنف رحمہ اللہ کی عبارت کا خلاصہ ہے:

"**هو الذي تختلف الرواية إلخ**"؛ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ حدیثِ مضطرب وہ ہے جس کی روایت میں رواۃ مختلف ہوں خواہ وہ اختلاف سند کے سیاق میں ہو یا متن کے سیاق میں، اور یہ اختلاف ایسا آمنے سامنے کا ہو کہ کسی ایک کو ترجیح دینا مشکل ہو جائے، اسی طرح ان میں جمع وتطبیق بھی دشوار ہو جائے، چنانچہ اگر راویوں کا اختلاف اس طرح کا ہو کہ راویوں میں ثقاہت اور ضبط واتقان کے اعتبار سے اونچ نیچ ہو بایں طور کہ ایک دوسرے سے احفظ واتقن ہو، یا واحد وکثیر کا اختلاف ہو تو پھر اسے اختلاف تو کہہ سکتے ہیں اضطراب نہیں، نیز اضطراب اسی وقت تک باقی رہتا ہے جب تک ان باہم متخالف ومتعارض روایات میں جمع وتطبیق کی شکل نہیں بن پاتی، اگر ایسی کوئی صورت بن جاتی ہو تو پھر اضطراب خود بخود رفع ہو جاتا ہے۔

***

ثُمَّ قَدْ يَقَعُ الِاضْطِرَابُ فِي مَتْنِ الْحَدِيثِ ، وَقَدْ يَقَعُ فِي الإِسْنَادِ، وَقَدْ يَقَعُ ذَلِكَ مِنْ رَاوٍ وَاحِدٍ ، وَقَدْ يَقَعُ مِنْ رُوَاةٍ لَهُ جَمَاعَةٍ . وَالِاضْطِرَابُ مُوجِبٌ ضَعْفَ الْحَدِيثِ؛ لإِشْعَارِهِ بِأَنَّهُ لَمْ يُضْبَطْ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمه: پھر کبھی اضطراب متن حدیث میں واقع ہوتا ہے، اور کبھی اسناد میں واقع ہوتا ہے، کبھی تو یہ اضطراب ایک ہی راوی کی جانب سے واقع ہوتا ہے اور کبھی اس حدیث کے چند راویوں کی جانب سے واقع ہوتا ہے۔

اور اضطراب حدیث کے ضعف کو ثابت کرتا ہے، کیوں کہ وہ اس بات کا پتہ دیتا ہے کہ حدیث ٹھیک سے نہیں یاد رکھی گئی۔ واللہ اعلم

تشریح: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ اضطراب کی اقسام، اور اس کا حکم بیان فرمارہے ہیں کہ اضطراب کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں (۱) سند میں اضطراب۔ (۲) متن میں اضطراب۔ علامہ نووی اور سیوطی نے تیسری قسم دونوں کے مجموعہ کو قرار دیا ہے، بایں طور اضطراب کبھی تو صرف سند میں ہوتا ہے، کبھی صرف متن میں ہوتا ہے، اور کبھی سند اور متن دونوں میں بیک وقت ہوتا ہے۔

"**وقد يقع ذلك من راوٍ واحد إلخ**": اضطراب کا صدور جن لوگوں سے ہوتا ہے ان کی بھی دو صورتیں ہیں، کیوں کہ اضطراب یا تو کسی ایک شخص سے صادر ہوگا یا ایک سے زیادہ سے؟ اس اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) کبھی تو شخص واحد کی طرف سے ہوتا ہے، بایں طور کہ ایک ہی شخص نے ایک بار ایک طرح سے روایت کیا ہے،

اوراسی نے دوسری مرتبہ دوسری طرح سے۔

(۲)اور کبھی دو یا دو سے زائد کی طرف سے اضطراب کا وقوع ہوتا ہے، بایں طور کہ ان میں سے ہر ایک حدیث کو ایسے طریقہ پر روایت کرے کہ دوسرا اس کی مخالفت کرتا ہو۔(تدریب ۱/۱٤۱)

”**والاضطراب موجبٌ ضعفَ الحديث إلخ**“: مضطرب کا حکم ضعیف حدیث کا حکم ہے، کیونکہ روایت میں اضطراب کا ہونا اس بات کا اشارہ ہے کہ حدیث کو صحیح طور پر ضبط نہیں کیا گیا ہے؛ خواہ شخص واحد کی جانب سے یہ اضطراب ہو، یا متعدد راویوں کی جانب سے ہو، اور مختلف وجوہ کے ہوتے ہوئے اس بات کا گمان ہوتا ہے کہ ضرور کسی نہ کسی سے وہم ہوا ہے، لیکن چوں کہ کوئی ایک پہلو راجح نہیں اس لئے متعین طور سے کسی ایک کے متعلق وہم کا دعویٰ نہیں کیا جاسکتا۔

واضح رہے کہ ہر اضطراب موجب ضعف نہیں ہوتا، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اختلاف اگر راوی کے نام یا والد کے نام یا نسبت میں ہو اور وہ ثقہ ہو تو وہ حدیث کی صحت میں مضر نہ ہوگا، اور حدیث مضطرب ہونے کے باوجود صحیح کہلائے گی، حافظ سیوطی فرماتے ہیں کہ اس طرح کی احادیث صحیحین میں بکثرت ہیں۔اور علامہ زرکشی نے بھی اس بات کی تصریح فرمائی ہے، فرماتے ہیں: ”**وَقد يدخل القلب والشذوذ والاضطراب في قسم الصحيح والحسن**“.(تدريب ۱/۱٤٤، النكت لابن حجر ۲/۲٤۳)

سند کا اضطراب، صورتیں اور احکام:

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے سند کے اضطراب کی درج ذیل صورتیں بیان فرمائی ہیں۔

(۱) وصل وارسال کا تعارض۔

(۲) رفع ووقف کا تعارض۔

(۳) اتصال وانقطاع کا تعارض۔

(۴) ابدال راوٍ بآخر، یعنی ایک راوی کو دوسرے راوی سے بدل دینا، مثلاً کچھ لوگ ایک شخص سے کوئی حدیث روایت کریں جس کو وہ ایک تابعی سے، اور وہ ایک صحابی سے روایت کرتا ہو، پھر کچھ لوگ اسی شخص سے اس طرح روایت کریں کہ اس کا استاذ جو تابعی ہے اس کی جگہ پر دوسرے تابعی کا نام لے لیں، اور وہ اسی صحابی سے روایت کرتا ہو جس

سے کہ پہلا تابعی، اس صورت میں معاملہ بایں معنی پیچیدہ ہوجاتا ہے کہ کس تابعی سے یہ روایت ہے؟ ایا دونوں سے یا ان میں سے کسی ایک سے؟

(۵) دونوں سندوں میں سے کسی ایک میں کسی شخص کی زیادتی ہوجائے۔

(٦) راوی کے نام ونسب میں اختلاف۔

احکام: (۱-۳) پہلی تین صورتوں کا حکم یہ ہے کہ: دیکھا جائے گا کہ باہم اختلاف کرنے والے حفظ واتقان میں برابر ہیں یا نہیں؟ اگر برابر ہوں تو قرائن سے ترجیح دی جائے گی، اگر ترجیح نہ ہوسکے تو توقف کیا جائے گا، اور اگر حفظ واتقان میں برابر نہیں ہیں تو دیکھا جائے گا کہ دونوں ثقہ ہیں یا نہیں اگر دونوں ثقہ ہوں تو حکم احفظ کے لیے ہوگا، اور اگر دونوں ثقہ نہ ہوں تو پھر حکم ظاہر ہے کہ ثقہ کے حق میں ہوگا، اور غیر ثقہ کی روایت قابلِ التفات نہیں ہوگی۔

(۴) چوتھی صورت میں دیکھا جائے گا کہ جن دونوں راویوں کے مابین تردد ہے وہ دونوں ثقہ ہیں یا نہیں؟ اگر ثقہ ہوں تو ظاہر ہے کہ روایت جس سے بھی ہو ثقہ ہی سے ہوگی، اور اس اختلاف کا کوئی نقصان نہیں ہوگا، اور یہ ہوسکتا ہے کہ اس نے دونوں سے سنا ہو، لیکن یہ احتمال اس وقت روا ہوتا ہے جب کہ راوی (جس کے استاذوں کے تسمیہ میں اختلاف ہوا ہے) ایسا ہو جسے کثرت طرق سے احادیث لینے کا اہتمام ہو۔

اور اگر ان دونوں شیوخ میں سے ایک ثقہ ہو اور دوسرا ضعیف؛ تو یہ وصل وارسال اور رفع ووقف کے اختلاف کے مانند ہوگیا، اور اس صورت میں وجوہ ترجیح کی بنا پر ترجیح دی جائے گی، ورنہ توقف ہوگا۔ نیز یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ اس نے دونوں سے سنا ہو؛ مگر یا تو اسے شیخ کے ضعف کا علم نہ تھا، یا علم تو تھا؛ مگر وہ جانتا تھا کہ یہ روایت دوسرے طریق سے صحیح ہے اس لیے اس نے دونوں سے اس کو روایت کردیا۔

(۵) پانچویں قسم: سند متصل میں کسی راوی کا اضافہ ہے، یہ ایک مستقل نوع ہے، جو مرسل خفی سے معارض ہے، اور قرائن کی بنیاد پر ایک کو دوسری پر فوقیت، یا دونوں کی تصحیح، یا توقف کی صورت اختیار کی جاتی ہے۔

(٦) چھٹی نوع چار صورتوں پر مشتمل ہے:

(الف) ایک سند میں نام مبہم ہو اور دوسری سند میں متعین ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ تعارض نہیں ہے۔

(ب) اختلاف صرف تعبیر کا ہوگا، اور ان سب کی مصداق اور مراد ایک ہی شخصیت ہوگی، چنانچہ مصنفؒ کی پیش

کردہ مثال ”أبو عمرو بن حريث “ کے سلسلہ میں ایسا ہی اختلاف واقع ہوا ہے،جس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے۔

(ج) اختلاف راوی کے نام ونسب کی تصریح میں ہو بایں طور کہ ناموں کے سیاق وترتیب میں اختلاف ہو،اس کی مثال وہ حدیث ہے جو ”ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب“ کے طریق سے مروی ہے کہ وہ اور حضرت فضل بن عباس رضی اللہ عنہما رسول اللہ ﷺ کے پاس یہ درخواست لے کر گئے کہ انھیں زکاۃ کی وصولیابی پر مقرر کر دیا جائے...۔

اس کو امام مالک نے زہری سے روایت کیا تو ” عبد الله بن عبدالله بن الحارث بن نوفل“ کے نام ونسب سے ذکر کیا۔

ابن اسحاق نے زہری سے روایت کیا تو ”محمد بن عبد الله بن الحارث بن نوفل“ سے تعبیر کیا۔

اور یونس نے زہری سے روایت کیا تو ”عبد الله بن الحارث بن نوفل“ سے ذکر کیا۔

اس طرح کے اختلاف میں کتب تواریخ وانساب کی مراجعت کر کے جو سیاق صحیح ہے اس کو صحیح مانا جاسکتا ہے، چنانچہ مذکورہ مثال میں مالک کا ذکر کردہ سیاق صحیح ہے، اور ممکن ہے کہ مالک اور یونس دونوں کی بات صحیح ہو ایک نے باپ کی طرف منسوب کیا اور دوسرے نے دادا کی طرف، اور ابن اسحاق نے ہوسکتا ہے وہم کی بنا پر محمد نام سے موسوم کر دیا ہو۔

(د) نام ونسب کی تصریح میں تو اختلاف نہ ہو؛ لیکن اتفاق سے اس طبقہ میں یا متقارب دو طبقوں میں اس نام ونسب کے دو شیوخ پائے جارہے ہوں جن میں سے ایک تو ثقہ ہو اور دوسرا ضعیف، یا ایک کے طریق سے روایت متصل قرار پاتی ہو اور دوسرے کے طریق منقطع یا مرسل، تو اس صورت میں بھی قرائن ودلائل سے ترجیح وتعیین کی جائے گی اور جو صورت متعین ہو جائے اس کے مطابق حدیث پر صحت وسقم یا موصول ومنقطع کا حکم لگے گا۔ (النكت لابن حجر ۲/ ۲۵۸ -۲۴۷، توضیح الافکار ۲/ ۲۶-۳۵)

متن کا اضطراب، صورتیں اور احکام

اور متن میں اضطراب یہ ہے کہ راویوں کے درمیان لفظ حدیث کے سیاق میں اختلاف ہو جائے اس طرح کہ ان میں جمع تطبیق یا ترجیح دشوار ہو جائے، ”وقد يقع الاضطراب في المتن، وهو ما اختلفت الروايات فيه فيرويه بعضهم على وجه، وبعضهم على وجه آخر مخالف له، ولا يترجح إحدى الروايتين علي الأخرى، ولا يمكن الجمع بينهما “. (شرح نخبة الفكر للقارئ ص ۴۸۵)

علامہ طاہر جزائریؒ فرماتے ہیں کہ: متن کے اضطراب سے بحث زیادہ تر حضرات فقہاء کرام کرتے ہیں، جب کہ محدثین کرام زیادہ تر اسانید میں واقع علتوں اوراضطرابات سے بحث کرتے ہیں، کیوں کہ اسانید کی علتوں سے واقفیت ان کا ہی فن ہے، جب کہ فقہاء متون سے استدلال کرتے وقت ایک موضوع سے متعلق جتنے متون مروی ہوتے ہیں ان سب کوممکنہ حدتک جمع کرتے ہیں، پھران میں موازنہ کرتے ہوئے دیگر دلائل کی روشنی میں ترجیح یا تطبیق کا کام انجام دیتے ہیں، کیوں کہ یہ کام فقہاء کرام کا ہے نہ کہ محدثین کا، اسی وجہ سے کتب علل میں زیادہ تر اسانید کی علتوں سے بحث ہوتی ہے نہ کہ متون کی علتوں سے، " **فإن لكل فن رجالاً** "۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ محدثین کرام متون کی علتوں سے سرے سے بحث ہی نہیں کرتے، کرتے ہیں مگر کم، اور ان کی بحث زیادہ تر امور اسنادیہ تک محدود رہتی ہے، وہ اس پہلو سے غور کرتے ہیں کہ نقل وروایت کے اعتبار سے متعارض نصوص میں سے کسی کو ترجیح حاصل ہے یا نہیں؟ چنانچہ وہ راوی کی وثاقت اور تعدد کو دیکھتے ہوئے عموماً ترجیح کا فیصلہ کرتے ہیں۔(توجيه النظر ۲/ ۵۸۳)

قواعد: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے متن میں واقع ہونے والے اضطراب کوحل کرنے اور مختلف روایات کے ساتھ مناسب موقف اختیار کرنے کے سلسلہ میں کچھ قواعد بیان فرمائے ہیں، نیز انھیں مثالوں سے واضح کرنے کی بھی کوشش فرمائی ہے، اس جگہ مختصر طور سے ان قواعد کا ذکر فائدہ سے خالی نہ ہوگا، فرماتے ہیں کہ:

باہم مختلف روایات کا مخرج (بنیادی راوی جوعموماً صحابی ہوتا ہے) یا تو ایک ہوگا، یا الگ الگ، بہ ہر دو صورت یا تو ان کو تعدد واقعہ پر محمول کرتے ہوئے الگ الگ حدیث قرار دینا ممکن ہوگا یا نہیں؟ دوسری صورت میں ان کے درمیان جمع وتطبیق آسانی سے ہوسکتی ہوگی یا نہیں؟ پھر ہر ایک صورت کا حکم الگ الگ حسب ذیل طریقہ پر بیان فرمایا ہے:

(۱) ان متعدد احادیث کے مخارج اگر مختلف ہوں بایں طور کہ الگ الگ صحابہ سے مروی ہوں، نیز سب کی احادیث کے الفاظ میں بھی خاصا فرق ہو، تو اس صورت میں یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ سب الگ الگ احادیث قرار پائیں، اس کو کسی ایک حدیث کی روایت میں رواۃ کا اختلاف نہ قرار دیا جائے، اس کی مثال میں حافظ صاحب نے نبی ﷺ کی نماز میں سہو کے سلسلہ کی الگ الگ صحابہ سے مروی احادیث کو پیش فرمایا ہے، چنانچہ کسی میں ہے کہ: آپ نے دو رکعت پر سلام پھیرا تھا، کسی میں ہے کہ آپ ﷺ نے تین رکعات پر سلام پھیرا تھا، اور کسی میں ہے کہ آپ ﷺ نے پانچ

رکعات پڑھادی تھیں، وغیرہ۔

(۲)اوراگرسب روایات کا مخرج (یعنی بنیادی راوی) توایک ہو،مگر روایات کے سیاق سے یہ واضح ہوتا ہو کہ یہ الگ الگ واقعات کی حکایت ہے، تواس صورت میں بھی اضطراب نہ مان کرسب کوالگ الگ حدیث قرار دیا جائے گا، اس کی مثال میں حافظ صاحب نے فضالہ بن عبید رضی اللہ عنہ کی حدیث کوپیش فرمایا ہے،جس میں سونے چاندی کی بیع ہم جنس کے عوض کمی بیشی کے ساتھ کرنے کی ممانعت وارد ہوئی ہے،اس حدیث کے الفاظ میں خاصا اختلاف ہے،متعدد روایات والفاظ کوذکرکرنے کے بعدامام بیہقی رحمہ اللہ کا یہ جملہ نقل فرماتے ہیں:''**هذه الروايات محمولة على أنها كانت بيوعاً شهدها فضالة** رضی اللہ عنہ، **فأداها كلها، وحنش أداها متفرقة**''، پھرحافظ صاحب نے سب پر مجموعی نظرڈالتے ہوئے انھیں سمیٹ کردوواقعوں میں محدودفرمادیا ہے۔

(۳)اگرمخرج (بنیادی راوی) ایک ہو،اوراس سے منقول روایات میں ایسا تعارض ہو کہ ان میں جمع وتطبیق بعیدنظر آئے؛ تواس کوتعدد پرمحمول کرنا بے جاتکلف کے مرادف ہوگا؛ بلکہ اسے راویوں کی طرف سے تعبیر میں تبدیلی یا وہم وخطا قرار دیا جائے گا،مثلاً حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ذوالیدین میں ہے کہ یہ دورکعت پرسلام پھیرنے کا قصہ ظہر کی نماز میں پیش آیا تھا،ایک روایت میں عصر کی نماز کا ذکر ہے،ایک روایت میں ہے کہ عصروظہر میں سے کسی ایک میں (لاعلی التعیین) پیش آیا، حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ جن لوگوں نے اسے تعدد واقعہ پرمحمول کیا ہے اس نے ایک دشوارراہ اختیار کی ہے،قصہ ایک ہے،اختلاف صرف یادداشت کے مختل ہونے کی وجہ سے رونما ہوا ہے۔

(۴)مخرجِ حدیث (بنیادی راوی) خواہ متعدد ہو یاواحد اگرمختلف روایات ایسی ہوں کہ انھیں تعدد واقعات پر محمول کرنے کی صورت نہ ہومگرمختلف الفاظ میں ایک کوحقیقت پر اور دوسرے کومجاز پر، یا ایک کواطلاق پر دوسرے کوتقیید پر، یاایک کوتعمیم پراوردوسرے کوتخصیص پرمحمول کرناممکن ہوتوایسا کرلیا جائے گا۔

پھرحافظ صاحب نے اس قاعدہ کی متعددمثالوں سے وضاحت فرمائی ہے،ازاں جملہ یہ مثال بھی ہے کہ زہری نے ''**حميد بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة** رضی اللہ عنہ'' کے طریق سے رمضان میں بلاعذر روزہ فاسدکرنے پر وجوبِ کفارہ والی حدیث روایت کی جس میں امام مالک اورکچھ لوگ زہری سے روایت کرتے ہوئے مبہماً بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے رمضان میں اپناروزہ توڑ دیا تھا،کس چیز سے توڑا تھا؟ یہ وضاحت ان کی روایات میں نہیں ہے، جب کہ

اکثر تلامذۂ زہری ان سے روایت کرتے ہوئے یہ وضاحت بھی کرتے ہیں کہ اس کا روزہ توڑنا جماع کے ذریعہ ہوا تھا، لہٰذا یہ روایت مفسِر ہو جائے گی اس پہلی روایت کے لئے جو کہ مبہم تھی۔

(۵) اگر حدیث کو تعددِ واقعہ پر محمول بھی نہ کیا جا سکتا ہو، اور مختلف روایات میں جمع و تطبیق بھی دشوار ہو تو دو حال سے خالی نہیں:

(الف) یا تو الفاظِ حدیث کا اختلاف حکم شرعی کے اختلاف کو متضمن نہ ہوگا، بایں طور کہ بنیادی مضمونِ حدیث تو جملہ روایات میں قدر مشترک کے طور پر محفوظ و باقی رہے گا، البتہ بعض ضمنی توضیحات میں ایسا اختلاف ہوگا کہ ان میں جمع و تطبیق مشکل ہوگی، تو اس صورت میں قدر مشترک مضمون کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

مثلاً: حدیث جابر بن عبداللہؓ جو ان کے والد کی وفات کے بعد ان کے ذمہ باقی ماندہ دین کی ادائیگی کے سلسلہ میں وارد ہے، اس کا بنیادی مضمون یہ ہے کہ باغ کی پیداوار مقدارِ قرض سے بہت کم تھی، اور آں حضرت ﷺ کی برکت کا حیرت انگیز طور سے ظہور ہوا، اور مکمل دَین ادا ہو گیا، اس قصہ کے ایک حصہ میں شدید اختلاف پایا جا رہا ہے جس میں تطبیق انتہائی دشوار ہے، چنانچہ:

۱-بعض روایات میں ہے کہ اولاً رسول اللہ ﷺ نے قرض خواہ سے صبر کرنے اور مہلت دینے کی بات کہی تو اس نے انکار کر دیا، تو رسول اللہ ﷺ نے باغ میں کچھ ٹہلنے کے بعد فرمایا: اسے پھل توڑ کے دیدو، چنانچہ حضرت جابر نے پھل توڑ کے سارا قرضہ چکا دیا۔

۲-بعض روایات میں ہے کہ آں حضرت ﷺ نے قرض خواہ سے کہا کہ جو کچھ ہے لے کر انھیں سبک دوش کر دو....

۳-بعض روایات میں ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ پھل توڑ کر ڈھیروں کی شکل میں رکھ دیں، پھر آپ ﷺ نے سب سے بڑے ڈھیر کا چکر لگایا، پھر بیٹھ کر کہا اپنے قرض خواہوں کو بلاؤ، چنانچہ خود آپ ﷺ اپنے دست مبارک سے ناپ ناپ کر دیتے رہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے میرے والد کے قرضے چکا دیئے، اور بقیہ سارے کے سارے ڈھیر اپنی اپنی جگہ پر محفوظ رہ گئے۔

حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ روایات میں تقسیمِ دین کے طریقۂ کار کی وضاحت میں اتنا اختلاف ہے کہ ان میں جمع و تطبیق خاصی دشوار ہے، اس کے باوجود اصل مضمون یعنی نبی پاک ﷺ کی برکت و معجزہ کا ظہور سب میں مشترک طور پر

موجود ہے، اور طریقۂ عمل کی تفصیل میں راویوں نے اپنی اپنی تعبیرات اختیار کی ہیں جس کی وجہ سے اختلاف رونما ہوا، اور اصل حدیث کی صحت پر کوئی فرق نہیں پڑا۔

(ب) یا الفاظ حدیث کا اختلاف حکم شرعی کے اختلاف کو بھی متضمن ہوگا؛ تو اس صورت میں حدیث کو واقعی مضطرب مانتے ہوئے ضعیف قرار دیا جائے گا، اور متعلقہ مسئلہ میں اس سے استدلال کرنا صحیح نہ ہوگا۔ (انتهى ملخصاً من النكت على ابن الصلاح ۲/۲۵۹ - ۲۷۳)

استاذ محترم مدظلہ فرماتے ہیں کہ: اس کی مثال میں حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی "حديث الجهر بالتأمين" کو پیش کیا جاسکتا ہے جس کو اصحاب سنن نے "سفيان، عن سلمة بن كهيل، عن حجر بن عنبس، عن وائل رضی اللہ عنہ" کے طریق سے روایت کیا، جس میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز میں آمین کہنے کا طریقہ مذکور ہے، چنانچہ اس میں ہے: "ورفع بها صوته"، جب کہ اسی حدیث کو امام شعبہ نے سلمہ بن کہیل سے اسی سند سے روایت کیا تو ان کے الفاظ اس کے بالکل برعکس "وخفض بها صوته" ہوگئے، ظاہر ہے شعبہ وسفیان دونوں ایک دوسرے کے ٹکر کے راوی ہیں، اس لئے ترجیح وتطبیق دونوں مشکل ہے، اگرچہ بعض حضرات محدثین نے سفیان کی روایت کو راجح بتایا ہے مگر شعبہ کی روایت کے لئے بھی وجوہ ترجیح موجود ہیں، اس لئے یہ حدیث مضطرب ہوکر کسی فریق کے لئے حجت بننے کے لائق نہیں ہے۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: العرف الذكي ۲/٤٤١)

واضح رہے کہ مختلف روایات میں جمع وتطبیق یا ترجیح کی کوشش کے بعد نتائج مختلف ہوسکتے ہیں، یہ اجتہادی مسئلہ ہے، اس لئے ضروری نہیں کہ ایک امام جس نتیجے پر پہونچے دوسرا بھی اس سے اتفاق کرے، یہی وجہ ہے کہ معلل کی نوع میں گزری ہوئی حدیث انسؓ جو کہ "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" سراً پڑھنے کے سلسلہ میں وارد ہے اس کے متعلق ابن عبدالبر نے اضطراب کا دعویٰ فرمایا، اور کہا کہ اس میں کسی بھی فقیہ کے لئے دلیل نہیں ہے، مگر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بڑی خوش اسلوبی سے اس کا جواب دے دیا ہے۔

***

وَمِنْ أَمْثِلَتِهِ : مَا رُوِّينَاهُ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أُمَيَّةَ عَنْ أَبِي عَمْرِو بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حُرَيْثٍ عَنْ جَدِّهِ حُرَيْثٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمُصَلِّي : "إِذَا لَمْ يَجِدْ عَصًا يَنْصِبُهَا بَيْنَ يَدَيْهِ فَلْيَخُطَّ خَطّاً". فَرَوَاهُ بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ وَرَوْحُ بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ

إِسْمَاعِيلَ هَكَذَا . وَرَوَاهُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ عَنْهُ عَنْ أَبِي عَمْرِو بْنِ حُرَيْثٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه . وَرَوَاهُ حُمَيْدُ بْنُ الْأَسْوَدِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ أَبِي عَمْرِو بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حُرَيْثِ بْنِ سُلَيْمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه . وَرَوَاهُ وُهَيْبٌ، وَعَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ أَبِي عَمْرِو بْنِ حُرَيْثٍ عَنْ جَدِّهِ حُرَيْثٍ . وَقَالَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ : عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ سَمِعَ إِسْمَاعِيلُ عَنْ حُرَيْثِ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، وَفِيهِ مِنَ الِاضْطِرَابِ أَكْثَرُ كَمَا ذَكَرْنَاهُ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: اور مضطرب کی مثالوں میں سے وہ حدیث ہے کہ جس کو ہم سے روایت کیا گیا ہے اسماعیل بن امیہ سے، اور وہ "أبو عمرو بن محمد بن حريث ، عن جده حريث ، عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم" کی سند سے روایت کرتے ہیں، نماز پڑھنے والے کے متعلق کہ جب وہ کوئی ڈنڈا نہ پائے جس کو اپنے سامنے گاڑ سکے تو چاہئے کہ ایک خط کھینچ لے۔ چنانچہ اس حدیث کو بشر بن مفضل اور روح بن قاسم نے اسماعیل سے اِسی طرح بیان کیا ہے۔

اور اسی حدیث کو سفیان ثوری نے اسماعیل سے "عن أبي عمرو بن حريث ، عن أبيه ، عن أبي هريرة رضي الله عنه" کے سیاقِ سند سے روایت کیا ہے۔ اور اسی کو حمید بن اسود نے اسماعیل سے "عن أبي عمرو بن محمد بن حريث بن سليم ، عن أبيه ، عن أبی هريرة رضي الله عنه" کے سیاقِ سند سے روایت کیا ہے۔

اور اسی کو وہیب اور عبدالوارث نے اسماعیل سے " عن أبي عمرو بن حريث، عن جده حريث إلخ" کی سند سے روایت کیا ہے۔

اور عبدالرزاق نے ابن جریج سے نقل کیا کہ انھوں نے اسماعیل کو (حُریث سے) یوں روایت کرتے سنا: "عن حريث بن عمار، عن أبي هريرة رضي الله عنه"، اور اس حدیث میں اضطراب کی اس سے زیادہ صورتیں ہیں جو ہم نے بیان کیں، واللہ اعلم۔

تشریح: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے سند کے اضطراب کی یہ مثال بیان فرمائی ہے کہ ابوداؤد اور ابن ماجہ نے "إسماعيل بن أمية عن أبي عمرو بن محمد بن حريث عن جده حريث عن أبي هريرة رضي الله عنه" کی سند سے ایک حدیث نقل فرمائی ہے جس میں اسماعیل پر شدید اختلاف ہوا ہے۔ حافظ ابن صلاح نے بشر بن مفضل اور روح بن القاسم کی روایت اصل قرار دی ہے۔ پھر اس پر سفیان ثوری، حمید بن اسود، وہیب بن خالد، اور عبدالوارث اور عبد

الرزاق کا اختلاف نقل کیا ہے، مزید یہ بھی فرمایا کہ مذکورہ صورتوں کے علاوہ کچھ اور بھی صورتیں ہیں جو دیگر روات سے منقول ہیں، چنانچہ حافظ عراقی رحمہ اللہ نے وہ صورتیں ''التقييد والإيضاح'' میں نقل فرمادی ہیں، جو طوالت کے خوف سے نظر انداز کی جاتی ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ وجوہ اختلاف کو سمیٹتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اسماعیل بن امیہ سے جتنے لوگوں نے روایت کیا ہے، وہ اسماعیل کے اس شیخ کے نام یا کنیت میں اختلاف کرتے ہیں، اور یہ کہ اس شخص نے اپنے باپ سے روایت کیا ہے، یا اپنے دادا سے، یا براہِ راست حضرت ابو ہریرہؓ سے؟ اور جب کوئی ایک صورت متعین ہو جائے گی تو اضطراب ختم ہو جائے گا، فرماتے ہیں کہ: ان روایات میں سب سے صحیح اور مضبوط روایت بشر اور روح کی ہے۔ اور جامع ترین حمید بن اسود والی ہے، پھر حافظ ابن حجر نے ان روایات میں تطبیق دینے کی کوشش فرمائی ہے۔

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف ایک ذات کی تعیین میں ہے اور اس طرح کا اختلاف ضعف کو مستلزم نہیں ہوتا، کیونکہ وہ یا تو ثقہ ہوگا یا غیر ثقہ، اگر ثقہ ہوگا تو اختلاف مضر نہیں، اور اگر غیر ثقہ ہوگا تو ضعف کی وجہ اس کا غیر ثقہ ہونا ہے نہ کہ اضطراب، البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اضطراب کی وجہ سے ضعف بڑھ گیا، چنانچہ مذکورہ سند میں یہ شخص جس کے سلسلہ میں روات کا خاصا اختلاف ہے بجائے خود مجہول راوی ہے، اس لئے سند بہر صورت ضعیف ہے، خواہ کوئی ایک صورت راجح ہی کیوں نہ ہو جائے۔ (النكت لابن حجر ۲/ ۲٤٤، تدريب ۱٤۳، النكت الوفية ص ۵۳۱)

مضطرب کے مظان : جیسا کہ یہ بات مکمل طور سے واضح ہو چکی ہے کہ اضطراب حدیث کی علتوں میں سے ایک علت ہے، اس لئے مضطرب کے پائے جانے کی ممکنہ جگہوں میں سے زیادہ نماں جگہ ''کتب علل حدیث'' ہیں، الگ سے اس موضوع پر لکھی گئی کوئی کتاب نہیں ہے، سوائے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی کتاب ''المقترب في بيان المضطرب''، کے جس کا ذکر حافظ سخاوی رحمہ اللہ نے ''فتح المغیث'' (۱/ ۲۵۷) میں ذکر فرمایا ہے، جس میں حافظ صاحب نے ''علل دار قطنی'' سے چن کر مضطرب احادیث جمع فرمائی ہیں، لیکن یہ کتاب حافظ کی ان کتابوں میں سے ہے جو طبع نہ ہو سکیں، اور نہ ہی اب تک اس کا کوئی مخطوطہ دستیاب ہو سکا ہے، واللہ اعلم۔

البتہ نئے دور میں اسی نام ''المقترب في بيان المضطرب'' سے ایک کتاب لکھی گئی ہے، جس کے مصنف ہیں شیخ احمد بن عمر ابو عمر بازمول، جو سنہ ۱۴۲۲ھ میں دار ابن حزم سے طبع ہوئی ہے اور متداول ہے، صفحات ۴۸۲ ہیں۔

النوع العشرون

معرفة المدرج في الحديث

بیسویں نوع: حدیث میں مدرج کی معرفت کے بیان میں

وَهُوَ أَقْسَامٌ : مِنْهَا مَا أُدْرِجَ فِي حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ كَلَامِ بَعْضِ رُوَاتِهِ، بِأَنْ يَذْكُرَ الصَّحَابِيُّ أَوْ مَنْ بَعْدَهُ عَقِيبَ مَا يَرْوِيهِ مِنَ الْحَدِيثِ كَلَامًا مِنْ عِنْدِ نَفْسِهِ، فَيَرْوِيَهُ مَنْ بَعْدَهُ مَوْصُولًا بِالْحَدِيثِ غَيْرَ فَاصِلٍ بَيْنَهُمَا بِذِكْرِ قَائِلِهِ، فَيَلْتَبِسَ الْأَمْرُ فِيهِ عَلَى مَنْ لَا يَعْلَمُ حَقِيقَةَ الْحَالِ، وَيَتَوَهَّمَ أَنَّ الْجَمِيعَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

ترجمه: مدرج کی چند قسمیں ہیں، انھیں میں سے وہ ہے جو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بعض راویوں کے کلام سے داخل کردیا جائے بایں طور کہ صحابی یا وہ راوی جو اس کے بعد (نیچے) کا ہے حدیث کے روایت کرنے کے بعد اپنے پاس سے کوئی کلام ذکر کرے، چنانچہ اس کے بعد (نیچے) کا راوی اس کو حدیث سے ملا کر بیان کرد ے، ان دونوں کے درمیان اس کے قائل کا ذکر کر کے فصل کئے بغیر، پس اس کے سلسلہ میں معاملہ مشتبہ ہو جائے اس شخص پر جو حقیقت حال سے ناواقف ہو، اور یہ سمجھ بیٹھے کہ پورا ہی (کلام) رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے۔

تشریح: مدرج لغت کے اعتبار سے اسم مفعول کا صیغہ ہے "إدراج" بمعنی ادخال سے مشتق ہے، کہا جاتا ہے "أدرجت الشيء في الشيء" : إذا أدخلتَه فيه، وضمنتَه إياه .

مدرج کی تعریف: اصطلاحی اعتبار سے ادراج سند میں بھی ہوتا ہے اور متن میں بھی، عام طور سے کتب "اصول حدیث" میں پہلے مدرج کی مدرج الاسناد اور مدرج المتن کی جانب تقسیم کی جاتی ہے، پھر دونوں کی تعریفات اور حقیقتوں پر بحث کی جاتی ہے جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے کیا ہے، اگر ہم اصطلاحی اعتبار سے جامع تعریف کرنا چاہیں تو یوں کر سکتے ہیں جیسا کہ مولانا ابو اللیث خیر آبادی قاسمی زید مجدہ نے تعریف ذکر فرمائی ہے: "ما أُدخِلَ في سنده،

أومتنه ما ليس منه بطريقة توهِم أنه منه". یعنی مدرج وہ حدیث ہے جس کی سند یا متن کے سیاق میں کوئی ایسی چیز جو اس میں سے نہ ہو اس طرح گھسا دی جائے کہ تمیز نہ ہو سکے۔ (معجم مصطلحات الحديث وعلومه للدكتور أبو الليث الخيرآبادي) نیز دیکھئے: (تيسير مصطلح الحديث ص ۱۳۰).

"وهو أقسام : منها ما أدرج في حديث رسول الله ﷺ إلخ" حافظ ابن صلاح نے اس بحث میں مدرجِ متن کی ایک صورت اور مدرج اسناد کی تین صورتیں ذکر فرمائی ہیں، اور اس عبارت میں تو متن میں ادراج کی صرف ایک صورت ذکر فرمائی ہے، اور وہ ہے آخرِ متن میں وقوع ادراج کی صورت، جس کا حاصل یہ ہے کہ صحابی یا اس کے نیچے کا کوئی راوی حدیث بیان کرنے کے معاً بعد اپنی طرف سے کوئی بات کہہ دے، چنانچہ اس سے روایت کرنے والا کوئی شخص یا اس سے نیچے کا کوئی شخص روایت کرتے وقت اس زائد بات کو اصل حدیث سے اس طرح ملحق کر دے کہ بعد والی بات اور اصل حدیث میں تمیز باقی نہ رہے، ظاہر ہے جو شخص اس صورتِ حال سے ناواقف ہوگا اس پر معاملہ گڈمڈ ہو جائے گا، اور یہ سمجھ بیٹھے گا کہ یہ پورا متن آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ہے، اور اسی طرح مکمل نقل کرنے لگے گا، پھر مصنف رحمہ اللہ نے اس کی مثال پیش فرمائی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: مصنف رحمہ اللہ نے ادراج کی چار ہی قسمیں بیان کی ہیں، ایک قسم متن میں ادراج کی، اور تین قسمیں سند میں ادراج کی، جب کہ خطیب نے کل سات اقسام ذکر کی ہیں، پھر حافظ صاحب نے تنقیح کرتے ہوئے کل آٹھ صورتیں ذکر فرمائیں، تین متن سے متعلق اور پانچ سند سے متعلق اور ہر ایک کو مثالوں سے واضح فرمایا، جس کی تلخیص حسب ذیل ہے۔

متن میں ادراج

متن میں ادراج کی تین صورتیں ہیں:

(۱) متن کے شروع میں ادراج ہو، جیسے: ماروا‌ه الخطيب من رواية أبي قطن وشبابة، عن شعبة ، عن محمد بن زياد ، عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "أسبغوا الوضوء، ويل للاعقاب من النار". تو اس حدیث میں "أسبغوا الوضوء" یہ کلام مدرج ہے اور حضرت ابو ہریرہ کا قول ہے، جیسا کہ بخاری کی روایت میں اس کی صراحت ہے: "عن آدم عن شعبة عن محمد بن زياد عن أبي هريرة

ﷺ قال : أسبغوا الوضوء ؛ فإن أبا القاسم ﷺ قال: "ويل للاعقاب من النار".

خطیب بغدادی فرماتے ہیں کہ ایک بڑی جماعت نے آدم کی طرح اس حدیث کو نقل کیا ہے، اور صرف "ویل للاعقاب من النار" کو مرفوعاً نقل کیا ہے، "أبو قطن" اور "شبابة" دونوں سے اس حدیث کی روایت میں وہم ہوا ہے، اگرچہ "أسبغوا الوضوء" بھی دوسری سند سے حضرت نبی کریم ﷺ سے مرفوعًا ثابت ہے، مگر اس حدیث میں نہیں ہے۔

(۲) متن کے درمیان میں ادراج ہو، جیسے: "حديث عائشة رضي الله عنها في بدء الوحي قالت: كان النبي صلى الله عليه وسلم يتحنث في غار حراء –وهو التعبد– الليالى ذوات العدد". تو حضرت عائشہ کی روایت میں "وهو التعبد" مدرج ہے جو امام زہری کا کلام ہے، جیسا کہ حافظ صاحب نے اس حدیث کی شرح میں دلیل کے ساتھ واضح فرمایا ہے۔ (فتح البارى حديث نمبر ۳)

(۳) متن کے آخر میں ادراج ہو، مثلاً: "حديث أبي هريرة رضی اللہ عنہ مرفوعًا: "للعبد الملوك أجران، والذي نفسي بيده لولا الجهاد في سبيل الله، والحج، وبِرّ أمي، لأحببت أن أموت وأنا مملوك".

اِس حدیث میں "والذي نفسي" سے حضرت ابو ہریرہؓ کا کلام ہے؛ کیونکہ آں حضرت ﷺ کا رِقیت اور غلامی کی تمنا کرنا محال ہے؛ اس لئے کہ رِقیت عیب ہے اور نبی ظاہری ومعنوی عیوب سے معصوم ومحفوظ ہوتا ہے، نیز دوسرا قرینہ یہ بھی ہے آپ ﷺ کی والدہ ہی کہاں موجود تھیں جن کی خدمت میں آپ کو مشغولی ہو، ہاں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی والدہ تھیں، ان کے لئے یہ عذر تھا اور وہ عبد مملوک صالح کی فضیلت سن کر اس کی تمنا کر سکتے تھے، چنانچہ بعض رواۃ نے اس کو صراحتاً حضرت ابو ہریرہ کے کلام کے طور پر روایت بھی کیا ہے، چنانچہ ان کا سیاق ہے: "والذي نفس أبي هريرة بيده إلخ"، اس لئے جن رواۃ کی روایت میں یہ کلام حدیث مرفوع کے معاً بعد بغیر کسی فصل کے مذکور ہے وہ یقیناً مدرج ہے۔ (التقييد والإيضاح ص ۱۰۵–۱۰۸، النكت لابن حجر ۲/۲۸۶–۲۹۳)

نیز اس صورت کی مثال وہ حدیث بھی بن سکتی ہے جسے مصنف رحمہ اللہ "ومن أمثلته المشهورة إلخ" کہہ کر پیش فرما رہے ہیں، ان لوگوں کے اعتبار سے جو اس میں ادراج کے قائل ہیں، کیوں کہ ان کے بقول جو ادراج ہے وہ متن کے آخر ہی میں ہے۔

سند میں ادراج واقع ہونے کی صورتیں اوران کی تفاصیل اُس جگہ پیش کی جائیں گی جہاں مصنف رحمہ اللہ نے خود مدرج الاسناد کی صورتیں فرمائی ہیں۔

متن میں ادراج کا علم کیسے ہوتا ہے؟

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: ادراج کی معرفت کے کئی ایک طریقے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(۱) جو بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں شامل کرکے بیان کی جارہی ہے وہ ایسی ہو کہ آں حضرت ﷺ کی جانب اس کی نسبت محال ہو، جیسا کہ حدیث ابو ہریرہؓ میں "**والذي نفسي بيده لولا الجهاد في سبيل الله والحج وبر أمي لأحببت أن أموت وأنا مملوك**" کے مدرج ہونے کے متعلق یہ بات گزری کہ اس مضمون کی نسبت آں حضرت ﷺ کی جانب محال ہے۔

(۲) وہ صحابی جو حدیث کے بنیادی راوی ہیں خود اس دخیل جملہ کے متعلق صراحت فرمادیں کہ انھوں نے وہ بات آں حضرت ﷺ سے نہیں سنی ہے، مثلاً: ابوسعید ابن الاعرابی نے اپنی معجم (رقم ۸۲۲) میں احمد بن عبد الجبار العطاردی سے "**أبو بكر بن عياش، عن عاصم، عن زر، عن ابن مسعود** رضی اللہ عنہ" کی سند سے مرفوعاً یہ حدیث روایت کی: "**من مات وهو يشرك بالله دخل النار، ومن مات وهو لا يشرك بالله دخل الجنة**"، حافظ فرماتے ہیں کہ دخول جنت سے متعلق ٹکڑا اس حدیث میں مدرج ہے، اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ یہ ٹکڑا انہوں نے نبی کریم ﷺ سے نہیں سنا ہے، احمد بن عبد الجبار کو وہم ہوا، اس کی دلیل یہ ہے کہ ابوبکر بن عیاش سے اسود بن عامر شاذان اور ان کے علاوہ حضرات اسی سند سے روایت کرتے ہیں تو دخول جہنم کو واجب کرنے والی بات مرفوعاً ذکر کرکے ابن مسعودؓ کا یہ جملہ نقل کرتے ہیں: "**وأخرى أقولها ولم أسمعها منه** ﷺ" پھر دخول جنت کو واجب کرنے والی بات ابن مسعود کے قول کے طور پر ذکر کرتے ہیں۔ اسی طرح صحیحین وغیرہ کتب حدیث میں متعدد سندوں سے یہ حدیث مروی ہے اور اس میں دخولِ نار کو واجب کرنے والی بات کو مرفوعاً ذکر کیا گیا ہے اور دخولِ جنت کو واجب کرنے والی بات کے متعلق ابن مسعودؓ نے صراحت فرمائی ہے کہ وہ ان کی اپنی بات ہے، معلوم ہوا کہ جس طریق میں دونوں حصے مرفوعاً ذکر ہوگئے ہیں اس میں ادراج ہوگیا ہے۔

(۳) جس حدیث میں ادراج واقع ہوا ہے؛ اس کے طرق اکٹھے کیے جانے کے بعد یہ ثابت ہو جائے کہ اس کے

بعض رواۃ قدرِ مدرج کو مقدارِ مرفوع سے الگ کرکے اس کے قائل کی نشاندہی کررہے ہیں، چنانچہ اس سے سمجھا جائے گا کہ جس شخص نے مرفوع کے ساتھ زائد ٹکڑا بھی ملاکر روایت کیا ہے اس سے کسی وہم کی بنا پر متن میں ادراج ہوگیا ہے۔

اور اگر اس حدیث کے بعض رواۃ ایسے ہوں کہ وہ صرف قدر مرفوع پر اکتفار کرتے ہوں، اور ان کی روایتوں میں زائد والا مختلف فیہ ٹکڑا سرے سے موجود ہی نہ ہو، نہ آں حضرت ﷺ کی جانب منسوب ہوکر، اور نہ ہی آپ کے علاوہ کی جانب منسوب ہوکر، تو اس صورت میں زائد والے حصے کے مدرج ہونے کا گمان مزید قوی ہوجائے گا، جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ کی جانب سے پیش کردہ حدیث تشہد میں ایسا ہی کچھ ہے، جس کی تفصیل آرہی ہے۔

نوٹ: واضح رہے کہ معرفت مدرج کے پہلے دونوں طریقے یقینی اور مضبوط ہیں، جب کہ یہ تیسرا طریقہ تخمینی اور ظنی ہے، اس طریقۂ معرفت کے پائے جانے کی صورت میں ضروری نہیں کہ سبھی حضرات ادراج کا اعتراف کرلیں، بل کہ اس صورت میں ناقدین کے مابین اختلاف رونما ہوسکتا ہے، جیسا کہ ناظرین مصنف رحمہ اللہ کی پیش کردہ حدیث تشہد میں دعویٰ ادراج کے متعلق عنقریب دیکھیں گے۔

❋❋❋

وَمِنْ أَمْثِلَتِهِ الْمَشْهُورَةِ : مَا رُوِّينَاهُ فِي التَّشَهُّدِ عَنْ أَبِي خَيْثَمَةَ زُهَيْرِ بْنِ مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحُرِّ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُخَيْمِرَةَ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رضي الله عنه : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَّمَهُ التَّشَهُّدَ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ : "قُلْ : التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ"، فَذَكَرَ التَّشَهُّدَ ، وَفِي آخِرِهِ : "أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، فَإِذَا قُلْتَ هَذَا فَقَدْ قَضَيْتَ صَلَاتَكَ، إِنْ شِئْتَ أَنْ تَقُومَ فَقُمْ، وَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَقْعُدَ فَاقْعُدْ". هَكَذَا رَوَاهُ أَبُو خَيْثَمَةَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحُرِّ، فَأَدْرَجَ فِي الْحَدِيثِ قَوْلَهُ : "فَإِذَا قُلْتَ هَذَا" إِلَى آخِرِهِ. وَإِنَّمَا هَذَا مِنْ كَلَامِ ابْنِ مَسْعُودٍ رضي الله عنه، لَا مِنْ كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

وَمِنَ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ أَنَّ الثِّقَةَ الزَّاهِدَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ ثَابِتِ بْنِ ثَوْبَانَ رَوَاهُ عَنْ رَاوِيهِ الْحَسَنِ بْنِ الْحُرِّ كَذَلِكَ . وَاتَّفَقَ حُسَيْنٌ الْجُعْفِيُّ وَابْنُ عَجْلَانَ وَغَيْرُهُمَا فِي رِوَايَتِهِمْ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحُرِّ عَلَى تَرْكِ ذِكْرِ هَذَا الْكَلَامِ فِي آخِرِ الْحَدِيثِ .

مَعَ اتِّفَاقِ كُلِّ مَنْ رَوَى التَّشَهُّدَ عَنْ عَلْقَمَةَ وَعَنْ غَيْرِهِ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رضي الله عنه عَلَى ذَلِكَ . وَرَوَاهُ شَبَابَةُ عَنْ أَبِي خَيْثَمَةَ ، فَفَصَلَهُ أَيْضًا .

ترجمہ: اور مدرج کی مشہور مثالوں میں سے وہ حدیث ہے جو ہم سے تشہد کے بارے میں ابوخیثمہ زہیر بن معاویہ سے "عن الحسن بن الحر، عن القاسم بن مُخیمرة، عن علقمة، عن عبداللّٰہ بن مسعود رضی اللہ عنہ" کی سند سے روایت کی گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں (ابن مسعودؓ) کو نماز کا تشہد سکھایا، تو فرمایا کہ کہو: "التحيات لله، إلخ"، چنانچہ (پورا) تشہد ذکر فرمایا اور اس کے آخر میں یوں ہے: "أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا رسول الله، فإذا قلتَ هذا فقد قضيت صلاتك، إن شئتَ أن تقوم فقم وإن شئت أن تقعد فاقعد"، (یعنی تشہد کے الفاظ مکمل ہونے کے بعد یہ کلام بھی ہے: پس جب تم نے یہ (تشہد) کہہ لیا تو تم نے اپنی نماز پوری کر لی، اگر تم کھڑے ہونا چاہو تو کھڑے ہو جاؤ اور اگر بیٹھنا چاہو تو بیٹھے رہو)۔

ابوخیثمہ نے حسن بن الحر سے اسی طرح روایت کیا ہے، چنانچہ انہوں نے حدیث میں ان کا قول "فإذا قلت هٰذا إلخ" کو داخل کر دیا ہے، حالاں کہ یہ تو حضرت ابن مسعودؓ کے کلام میں سے ہے نہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں سے۔

اور اس کے من جملہ دلائل میں سے یہ ہے کہ: ثقہ زاہد راوی عبدالرحمٰن بن ثابت بن ثوبان نے اس حدیث کو اس کے راوی حسن بن حر سے اسی طرح (قول ابن مسعود کے طور پر) روایت کیا ہے۔ اور (نیز) حسین جعفی اور ابن عجلان وغیرہ نے حسن بن حر سے اپنی روایتوں میں- اس کلام کے جو حدیث کے آخر میں ہے- ذکر نہ کرنے پر اتفاق کیا ہے۔ (یہ) ہر اُس شخص کے اس (ذکر نہ کرنے) پر اتفاق کے ساتھ ہے جس نے کہ علقمہ یا ان کے علاوہ سے حدیث تشہد کو ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے۔

اور اس حدیث کو شبابہ نے بھی ابوخیثمہ سے روایت کیا ہے، تو انہوں نے بھی اس کو مفصولاً (یعنی ابن مسعود کے قول کے طور پر الگ کر کے) روایت کیا ہے۔

تشریح: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے متن میں ادراج کی مثال کے طور پر حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث تشہد پیش فرمائی ہے، اور اسے مدرج کی مشہور مثال قرار دیا ہے۔ اس حدیث کی امام ابوداؤد نے تخریج فرمائی ہے، کتاب میں مذکور سند ابوداؤد ہی کی ہے۔ (بذل المجهود ٤/٥١٢، حديث رقم: ٩٧٠)

"فإذا قلت هٰذا أو قضيتَ هذا؛ فقد قضيت صلاتك الخ" حدیث کے اس زائد ٹکڑے سے احناف نے قعدۂ اخیرہ کے فرض ہونے، قاعدہ اخیرہ میں درود کے فرض نہ ہونے، نیز قعدہ اخیرہ میں تشہد و درود کے بعد سلام کے

ذریعہ نماز سے نکلنے کے بھی فرض نہ ہونے پر استدلال کیا ہے، جیسا کہ علامہ عینی رحمہ اللہ نے شرح سنن ابی داود میں تفصیل سے ذکر کیا ہے، یہ زائد ٹکڑا چوں کہ حضرات شوافع کے خلاف ہے، اوران حضرات کے دیکھنے میں کچھ قرائن ودلائل یہاں ایسے موجود ہیں جن کی بنا پر وہ اس کو مدرج قرار دیتے ہیں، اوراس علت کی وجہ سے اس کو قابل استدلال بھی نہیں مانتے،تفصیل حسب ذیل ہے:

”**ومن الدليل عليه أن الثقة الزاهد إلخ**“ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے اس ٹکڑے کے مدرج ہونے کو تین طرح سے ثابت فرمایا ہے، جن میں سے پہلی صورت تو اصل دلیل ہے اور بقیہ دونوں اس کی مؤید ہیں:

(الف) حسن بن حُر کے شاگردوں میں سے ابوخیثمہ زہیر بن معاویہ نے تو اس ٹکڑے کو حدیثِ مرفوع ہی کے طور پر نقل کیا ہے، لیکن عبدالرحمٰن بن ثابت بن ثوبان نے اس روایت کو حسن بن حر سے روایت کیا تو اس جملہ کا قائل انھوں نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو بتایا، چنانچہ ان کے الفاظ یہ ہیں: ”**قال ابن مسعود** رضی اللہ عنہ: **فإذا فرغت من هذا فرغت من صلاتك إلخ**“. گویا یہ ٹکڑا موقوف ہے، مرفوع نہیں۔

(ب) اسی طرح حسین جعفی اور ابن عجلان نے اس حدیث کو حسن بن حر سے روایت کیا تو ان کی روایتوں میں یہ ٹکڑا سرے سے موجود ہی نہیں ہے، اِس سے بھی اِس گمان کو مزید قوت ملتی ہے کہ ابوخیثمہ زہیر بن معاویہ سے حدیث مرفوع میں غیر مرفوع (موقوف) کا ادراج ہو گیا ہے۔

(ج) خود ابوخیثمہ زہیر بن معاویہ کو اس ٹکڑے کے مرفوع ہونے میں تردد ہے، چنانچہ ان کے ایک ثقہ شاگرد شبابہ بن سوار ان سے روایت کرتے ہیں تو اس ٹکڑے کو ابن مسعودؓ کی طرف منسوب کر کے بیان کرتے ہیں، ظاہر ہے شبابہ کو زہیر نے اسی طرح بیان کیا ہوگا تبھی تو وہ اس طرح مفصولاً یعنی ابن مسعود کی طرف اس ٹکڑے کو منسوب کر کے روایت کر رہے ہیں؟

مذکورہ بالا وجوہ کی بنا پر متعدد حضرات ائمہ شافعیہ اس ٹکڑے کو مدرج قرار دے رہے ہیں، جن میں سے کچھ اہم حضرات یہ ہیں: ابن حبان، دارقطنی، بیہقی، خطیب بغدادی اور علامہ نووی، وغیرہ رحمہم اللہ تعالیٰ۔ (تدریب ۱ / ۱٤٥)

دلائل کا تجزیہ: جیسا کہ عرض کیا گیا کہ جس طریقۂ استدلال سے مذکورہ ٹکڑے کے متعلق ادراج کا فیصلہ کیا گیا ہے وہ محض ظنی وتخمینی ہے، اس لئے جو حضرات اس سے استدلال کرتے ہیں وہ اس حکمِ ادراج اور دلیلِ ادراج

سے اتفاق نہیں کرتے، چنانچہ ذیل میں تینوں دلائل کا جائزہ پیش خدمت ہے:

(الف) ابن حبان وغیرہ حضرات محدثین کا یہ فرمانا کہ عبدالرحمٰن بن ثابت بن ثوبان نے حسین بن حر سے جب اس حدیث کو روایت کیا تو اس آخری ٹکڑے کو الگ کر دیا اور اس کا قائل ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو بتایا، جس سے معلوم ہوا کہ ابوخیثمہ کی حدیث میں ادراج ہوگیا ہے؛ تو اس پر عرض ہے کہ یہ تو ثقہ راوی کی حدیث کو ضعیف راوی کی روایت کے ذریعہ معلول قرار دینا ہے، کیوں کہ:

اولاً: عبدالرحمٰن بن ثابت سے یہ حدیث صرف غسان بن الربیع روایت کرتے ہیں، اور غسان کو امام دارقطنی وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے، اور حافظ ذہبی فرماتے ہیں: ”**كان صالحاً ورِعاً، ليس بحجة في الحديث**“۔ کہ وہ صلاح وتقویٰ کے باوصف حدیث میں حجت نہیں ہیں۔

ثانیاً: خود عبدالرحمٰن بن ثابت بھی خاصے متکلم فیہ ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ان کے حالات کا خلاصہ یوں پیش کیا ہے: **صدوق يخطئ، ورُمي بالقدر، وتغير بأخرة**“. یعنی کہ کھینچ تان کر حسن کے راوی ہیں، خاص طور سے جب کہ اختلاط کے بھی شکار ہوئے اور ان کے شاگرد غسان کے متعلق معلوم نہیں کہ انھوں نے ان سے زمانۂ اختلاط میں لیا یا اس سے پہلے؟ جب کہ زہیر بن معاویہ بالاتفاق ثقہ ہیں، حافظ نے ان کا خلاصہ ”**ثقة ثبت**“ سے نکالا ہے، اس لئے ان کی حدیث کو ان جیسے حضرات کی روایت سے معلول قرار دینا کہاں کا انصاف ہے؟

(ب) امام دارقطنی وغیرہ کا یہ فرمانا کہ: حسین جعفی اور ابن عجلان نے اس حدیث کو حسن بن حر سے روایت کیا تو صرف حدیث تشہد پر اکتفا کیا، اور زائد ٹکڑا ان کی روایتوں میں سرے سے ہے ہی نہیں، اس سے بھی مذکورہ ٹکڑے کے ادراج کا گمان غالب ہوتا ہے؛ تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ اگر ان کی روایت میں یہ ٹکڑا نہیں ہے تو کیا فرق پڑ گیا، جب کہ ثقہ کی زیادتی سب لوگ قبول کرتے ہیں، حسین جعفی اور ابن عجلان اس زیادتی کی نفی تو کر نہیں رہے ہیں کہ ان کی حدیث ابوخیثمہ کی حدیث کے معارض قرار پائے، اس لئے ان دونوں کی روایات اختصار پر محمول ہوں گی اور ابوخیثمہ کی حدیث اصل حدیث قرار پائے گی۔

(ج) رہی بات امام بیہقی وغیرہ کی کہ زہیر کو خود اس زائد ٹکڑے پر اطمینان نہیں تھا کیوں کہ ان کے ثقہ شاگرد شبابہ بن سوار نے اسی طرح روایت کیا جس طرح عبدالرحمٰن بن ثابت نے، معلوم ہوا زہیر سے دونوں طرح کی روایات منقول

ہیں، یہ چیز بھی اس زائد ٹکڑے کو کمزور بنا رہی ہے۔

تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ یہ بات تو خود محدثین کے قاعدہ کے مطابق شاذ حدیث کے ذریعہ محفوظ وثابت کو معلول ٹھہرانے کے مرادف ہے، چنانچہ ایک بہت بڑی جماعت زہیر سے اس ٹکڑے کو حدیث مرفوع کے حصہ کے طور پر روایت کر رہی ہے، صرف شبابہ ہیں جو سب سے الگ ہو کر مفصولاً روایت کر رہے ہیں، چنانچہ زہیر بن معاویہ سے حدیث مرفوع کے طور پر اس کو روایت کرنے والے ان درج ذیل شاگرد ہیں:

(۱) عبداللہ بن محمد نفیلی، جن کی روایت ابوداؤد میں ہے۔ (۲،۳) ابوغسان اور احمد بن یونس، ان کی روایات طحاوی میں ہیں۔ (۴) ابونعیم جن کی روایت طحاوی اور دارمی میں ہے۔ (۵) موسیٰ بن داؤد جن کی روایت سنن دارقطنی میں ہے۔ (۶) ابوداؤد طیالسی جنھوں نے اپنی مسند میں زہیر سے روایت کی ہے۔ (۷) یحییٰ بن آدم جن کی روایت مسند احمد میں ہے۔ (۸) اور یحییٰ بن یحییٰ جن کی روایت سنن بیہقی میں ہے۔

اتنی بڑی جماعتِ ثقات کی مخالفت کرنا یقیناً اس بات کی دلیل ہے کہ شبابہ کو وہم ہوا ہے، لہٰذا ایک ثقہ کی روایت سے جماعت ثقات کی روایات کو معلل قرار دینا کہاں کی اصول پسندی ہے؟

نیز علامہ عینی فرماتے ہیں: کہ امام ابوداؤد نے اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد سکوت فرمایا ہے، اگر ایسا ضعف شدید ہوتا جیسا کہ مذکورہ محدثین دعویٰ کر رہے ہیں تو امام ابوداؤدؒ ضرور علت کی وضاحت فرما دیتے۔

رہ گئی بات ان رواۃ کی جنھوں نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی جانب اس قول کو منسوب کیا ہے تو یہ منسوب کرنا اس بات کو مستلزم نہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس یہ حدیث مرفوعاً تھی ہی نہیں، ہوسکتا ہے کہ انھوں نے کبھی اس بات کو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہوئے حدیث کے طور پر بیان کیا ہو، اور کبھی اپنے فتویٰ کے طور پر بیان فرمایا ہو، ملاحظہ ہو: (دراسة تطبيق الأمثلة ص ۸۷، بذل المجهود ۴/ ۵۱۴، وشرح العيني لسنن أبي داود ۴/ ۲۴۹ - ۲۵۰)

❋❋❋

وَمِنْ أَقْسَامِ الْمُدْرَجِ: أَنْ يَكُونَ مَتْنُ الْحَدِيثِ عِنْدَ الرَّاوِي لَهُ بِإِسْنَادٍ إِلَّا طَرَفًا مِنْهُ، فَإِنَّهُ عِنْدَهُ بِإِسْنَادٍ ثَانٍ، فَيُدْرِجُهُ مَنْ رَوَاهُ عَنْهُ عَلَى الإِسْنَادِ الْأَوَّلِ، وَيَحْذِفُ الإِسْنَادَ الثَّانِيَ، وَيَرْوِي جَمِيعَهُ بِالإِسْنَادِ الْأَوَّلِ.

مِثَالُهُ: حَدِيثُ ابْنِ عُيَيْنَةَ وَزَائِدَةَ بْنِ قُدَامَةَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ كُلَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ وَائِلِ بْنِ

حُجْرٍ رضی اللہ عنہ فِي صِفَةِ صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَفِي آخِرِهِ : "أَنَّهُ جَاءَ فِي الشِّتَاءِ، فَرَآهُمْ يَرْفَعُونَ أَيْدِيَهُمْ مِنْ تَحْتِ الثِّيَابِ" . وَالصَّوَابُ رِوَايَةُ مَنْ رَوَى عَنْ عَاصِمِ بْنِ كُلَيْبٍ بِهَذَا الإِسْنَادِ صِفَةَ الصَّلَاةِ خَاصَّةً، وَفَصَلَ ذِكْرَ رَفْعِ الْأَيْدِي عَنْهُ ، فَرَوَاهُ عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ عَبْدِ الْجَبَّارِ بْنِ وَائِلٍ، عَنْ بَعْضِ أَهْلِهِ، عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ رضی اللہ عنہ.

ترجمہ : مدرج کی اقسام میں سے یہ ہے کہ راوی کے پاس حدیث کا متن ہوا یک سند سے مگر اس کا ایک ٹکڑا کہ وہ اس کے پاس دوسری سند سے ہو، پس جو شخص اس سے اس حدیث کو روایت کرے اس کو پہلی سند میں داخل کر دے اور دوسری سند کو حذف کر دے اور پوری حدیث پہلی سند سے روایت کر ڈالے۔

اس کی مثال: ابن عیینہ اور زائدہ بن قدامہ کی حدیث ہے جسے وہ لوگ "**عاصم بن كليب، عن أبيه، عن وائل بن حجر** رضی اللہ عنہ" کی سند سے آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے طریقہ کے سلسلہ میں روایت کرتے ہیں، اور اس کے آخر میں ہے کہ: "وہ (یعنی حضرت وائل رضی اللہ عنہ) سردی کے موسم میں آئے تو انہوں نے دیکھا کہ لوگ (صحابہ) اپنے کپڑوں کے نیچے سے رفع یدین کر رہے تھے"۔ اور صحیح ان لوگوں کی روایت ہے جنہوں نے عاصم بن کلیب سے اس سند کے ساتھ صرف طریقۂ نماز کو بیان کیا ہے، اور (سردی کے موسم میں دوبارہ آنے اور) ہاتھوں کے اٹھانے کے ذکر کو اس سے جدا کر دیا ہے، چنانچہ اس کو "**عاصم عن عبدالجبار بن وائل، عن بعض أهله، عن وائل بن حجر** رضی اللہ عنہ" کی سند سے روایت کیا ہے۔

تشریح: یہاں سے حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے مدرج الاسناد کی اقسام کو بیان کرنا شروع کیا ہے، مصنف رحمہ اللہ نے مدرج الاسناد کی تین ہی صورتیں بیان فرمائی ہیں، جب کہ ان کے علاوہ صورتیں بھی ہیں۔

سند میں ادراج اور اس کی صورتیں

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے سند میں ادراج کی پانچ صورتیں ذکر فرمائی ہیں، تین تو وہی جو مصنف رحمہ اللہ نے پیش فرمائی ہیں اور دو مزید، پہلے مصنف رحمہ اللہ کی پیش کردہ صورتوں کی وضاحت مع امثلہ کی جارہی ہیں، پھر دوسری دونوں صورتیں مع امثلہ پیش کی جائیں گی۔

۱- پہلی صورت یہ ہے کہ کوئی حدیث ایک راوی کے پاس ایک سند سے ہو، مگر اسی حدیث سے متعلق الگ کوئی ٹکڑا

ہو جو اس کے پاس دوسری سند سے ہو، اور دونوں کو اس نے الگ الگ بیان بھی کیا ہو، مگر اس کے بعض تلامذہ یا نیچے کے کسی شخص کو اشتباہ ہو جائے اور وہ اصل حدیث اور زائد ٹکڑا دونوں کو پہلی ہی سند سے روایت کرنے لگے، اور دوسرے ٹکڑے کی سند سرے سے حذف کر دے، اس طرح کر کے اس نے ایک حدیث کی سند کو دوسری حدیث کی بھی سند بنا ڈالی، اسی وجہ سے اس صورت کو مدرج الاسناد کی صورتوں میں شمار کیا گیا ہے۔

مثال: وہی ہے جو مصنف رحمہ اللہ کی عبارت میں موجود ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابوداود رحمہ اللہ نے زائدہ اور شریک کے طریق سے اور امام نسائی نے سفیان بن عیینہ کے طریق سے، اور تینوں نے "**عاصم بن كليب، عن أبيه، عن وائل بن حجر** رضی اللہ عنہ" کی سند سے حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا طریقہ روایت کیا، جس کے آخر میں ہے کہ "**ثم جئتهم بعد ذلك في زمان فيه برد شديد إلخ**"، یعنی حضرت وائل رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ: پھر میں سردی کے موسم میں آیا تو دیکھا کہ لوگ کپڑوں کے اندر ہی اندر رفع یدین کر رہے ہیں، یہ بعد والا ٹکڑا عاصم کے پاس ان کے والد کے طریق سے حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث میں نہیں تھا، بل کہ یہ تو ان کے پاس "**عبدالجبار بن وائل عن بعض أهله عن وائل**" کی سند سے پہونچا تھا، جیسا کہ ابو بدر شجاع بن الولید اور زہیر بن معاویہ دونوں نے عاصم سے روایت کرتے وقت اس کی وضاحت کی ہے، اور ہر حدیث کی الگ الگ سند بیان کی ہے، معلوم ہوا کہ زائدہ، شریک اور ابن عیینہ کی روایات میں ادراج ہو گیا ہے۔ (تدريب ١/ ١٤٧، الفصل للوصل ١/ ٤٢٩)

***

وَمِنْهَا: أَنْ يُدْرِجَ فِي مَتْنِ حَدِيثٍ بَعْضَ مَتْنِ حَدِيثٍ آخَرَ، مُخَالِفٍ لِلْأَوَّلِ فِي الإِسْنَادِ.

مِثَالُهُ: رِوَايَةُ سَعِيدِ بْنِ أَبِي مَرْيَمَ، عَنْ مَالِكٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ أَنَسٍ رضی اللہ عنہ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا تَبَاغَضُوا، وَلَا تَحَاسَدُوا، وَلَا تَدَابَرُوا، وَلَا تَنَافَسُوا" الْحَدِيثَ. فَقَوْلُهُ "لَا تَنَافَسُوا"؛ أَدْرَجَهُ ابْنُ أَبِي مَرْيَمَ مِنْ مَتْنِ حَدِيثٍ آخَرَ، رَوَاهُ مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ، فِيهِ: "لَا تَجَسَّسُوا، وَلَا تَحَسَّسُوا، وَلَا تَنَافَسُوا، وَلَا تَحَاسَدُوا". وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمه: اور ادراج کی اقسام میں سے یہ بھی ہے کہ ایک حدیث کے متن میں دوسری ایسی حدیث کے متن کا بعض حصہ داخل کر دیا جائے، جو سند میں پہلی حدیث کی سند سے بالکل مختلف ہو (بایں طور کہ صحابی بھی الگ ہو)۔

اس کی مثال: سعید بن ابی مریم کی روایت ہے جو "مالك عن الزهري عن أنس ﷛" کی سند سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: آپس میں بغض مت رکھو، ایک دوسرے سے حسد مت کرو، آپس میں ایک دوسرے کو پیٹھ مت دکھاؤ (اعراض مت کرو) اور (حصولِ دنیا میں) ایک دوسرے سے آگے مت بڑھو، الخ۔ پس آں حضرت ﷺ کے قول: "لاتنافسوا" کو ابن ابی مریم نے دوسری حدیث کے متن سے اس میں داخل کر دیا، جس کو امام مالکؒ نے "أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة ﷛" کی سند سے روایت کیا ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں: "لا تجسَّسوا، ولا تحسَّسوا، ولاتنافسوا، ولاتحاسدوا". (یعنی جاسوس کے ذریعہ کسی کا بھید نہ لو، خود کسی کی ٹوہ میں نہ پڑو، ایک دوسرے سے بڑھنے کی کوشش نہ کرو، اور نہ باہم ایک دوسرے سے جلو)، واللہ اعلم۔

تشریح: یہ دوسری صورت ہے کہ دو ایسے متن جن کے الفاظ میں فی الجملہ مشابہت ہو الگ الگ سندوں سے الگ الگ صحابہ سے مروی ہوں، اور کسی راوی کے پاس دونوں موجود ہوں جنھیں اس نے الگ الگ طور سے روایت بھی کیا ہو، مگر اس کے کسی شاگرد کو دھوکہ لگ جائے، چنانچہ ایک حدیث کو روایت کرتے وقت دوسری حدیث کے متن کا کچھ حصہ اس میں داخل کر دے جو سرے سے اس سند سے مروی ہی نہیں ہے۔

مثال خود مصنف رحمہ اللہ نے پیش فرما دی ہے، مذکورہ مثال میں دیکھیں کہ امام مالک رحمہ اللہ کے پاس دو حدیثیں بالکل الگ الگ سندوں سے ہیں، "مالك عن الزهري عن أنس ﷛" کی سند سے مروی حدیث میں "لا تنافسوا" کا لفظ نہیں ہے؛ بلکہ یہ "مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة ﷛" کی سند سے مروی حدیث میں ہے، ابن ابی مریم نے غلطی سے "لا تنافسوا" کا لفظ سندِ اوّل کے ساتھ ملا کر بیان کر دیا، تفصیل کے لئے دیکھئے: (الفصل للوصل المدرج ۲/ ۷۳۹)

***

وَمِنْهَا : أَنْ يَرْوِيَ الرَّاوِي حَدِيثًا عَنْ جَمَاعَةٍ، بَيْنَهُمُ اخْتِلَافٌ فِي إِسْنَادِهِ، فَلَا يَذْكُرُ الِاخْتِلَافَ، بَلْ يُدْرِجُ رِوَايَتَهُمْ عَلَى الِاتِّفَاقِ .

مِثَالُهُ : رِوَايَةُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَهْدِيٍّ، وَمُحَمَّدِ بْنِ كَثِيرٍ الْعَبْدِيِّ، عَنِ الثَّوْرِيِّ، عَنْ مَنْصُورٍ وَالْأَعْمَشِ وَوَاصِلٍ الْأَحْدَبِ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُرَحْبِيلَ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ ﷛ قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ ؟ الْحَدِيثَ. وَوَاصِلٌ إِنَّمَا رَوَاهُ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ

عَبْدِ اللَّهِ رضی اللہ عنہ ، مِنْ غَيْرِ ذِكْرِ عَمْرِو بْنِ شُرَحْبِيلَ بَيْنَهُمَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: اورادراج کی اقسام میں سے یہ بھی ہے کہ راوی کوئی حدیث ایسی جماعت سے روایت کرے جن میں باہم اس کی سند میں اختلاف ہو، چنانچہ وہ اختلاف کو ذکر نہ کرے؛ بلکہ ان سب کی روایات کو ایک متفقہ سیاق میں داخل کردے۔

اس کی مثال: عبدالرحمٰن بن مہدی اور محمد بن کثیر العبدی کی روایت ہے جو "سفيان الثوري، عن منصور، والأعمش، وواصل الأحدب، عن أبي وائل، عن عمرو بن شرحبيل، عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ" کی سند سے ہے، کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "میں نے پوچھا اے اللہ کے رسول! کونسا گناہ سب سے بڑا ہے؟" الحدیث۔ جب کہ واصل احدب نے تواس کو "أبو وائل عن عبدالله رضی اللہ عنہ " کے سیاقِ سند سے دونوں کے درمیان عمرو بن شرحبیل کے ذکر کے بغیر روایت کیا ہے، واللہ اعلم۔

تشریح: سند میں ادراج کی یہ تیسری صورت ہے، جس کی وضاحت یہ ہے کہ کوئی راوی کسی حدیث کو متعدد شیوخ سے روایت کرے، سب کی سند ایک ہی ہو، مگر ان میں سے بعض کے بیان کئے ہوئے سیاقِ سند میں بقیہ کے بالمقابل کچھ فرق ہو، مثلاً کسی ایک راوی کی جگہ پر یہ دوسرے راوی کا نام لیتا ہو، یا کسی راوی کو سرے سے ساقط ہی کر دیتا ہو، پھر ان سب سے روایت کرنے والا شخص اپنے سب شیوخ کا نام لینے کے بعد آگے کی سند کو ان میں سے کسی ایک کے بیان کئے ہوئے سیاقِ سند کے مطابق کردے، اور فرق کی وضاحت نہ کرے جس سے یہ وہم ہوگا کہ سب نے اسی سیاقِ سند سے حدیث بیان کی ہے، حالاں کہ واقع میں ایسا نہیں ہے، جیسا کہ مثال سے ظاہر ہے۔

مثال: مصنف رحمہ اللہ نے سفیان ثوری اور محمد بن کثیر عبدی دونوں کے متعلق فرمایا کہ انھوں نے منصور، اعمش، اور واصل احدب تینوں سے "أبو وائل عن عمرو بن شرحبيل، عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ" کی سند سے جو مذکورہ حدیث روایت کی ہیں، اس میں ان سے وہماً ادراج ہوگیا ہے، کیوں کہ منصور اور اعمش کی تو یہی سند ہے، اور واصل احدب کی روایت میں "عمرو بن شرحبیل" کا ذکر تھا ہی نہیں، بلکہ ان کی روایت " عن أبي وائل عن عبد الله رضی اللہ عنہ" یعنی منقطعاً تھی، سفیان ثوری نے سب کو ملا کر ایک سند سے موصولاً نقل کردیا، اس کی دلیل امام شعبہ، مہدی بن میمون، مالک بن مغول اور سعید بن مسروق کی واصل سے روایات ہیں جن میں عمرو کا ذکر نہیں ہے، نیز یحیٰ بن سعید نے سفیان

ثوری سے روایت کیا تو الگ الگ وضاحت کے ساتھ ہر ایک کا سیاق متعین کر دیا، چنانچہ ''سفیان، عن منصور والأعمش، کلاهما عن أبي وائل، عن عمرو عن عبد الله رضی اللہ عنہ''ایک سند، پھر'' سفیان، عن واصل، عن أبي وائل، عن عبد الله رضی اللہ عنہ'' دوسری سند ذکر کی ہے، جیسا کہ صحیح بخاری (کتاب الحدود، حدیث:۶۸۱۱) میں ہے، نیز دیکھئے:(الفصل للوصل ۲/ ۸۱۹، وتدریب ۱/۱۴۸)

استدراک : جیسا کہ اوپر ذکر آ چکا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے سند میں ادراج کی دو اور صورتیں بھی ذکر کی ہیں؛ جو حسب ذیل ہیں:

(۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ کوئی راوی اپنے شیخ سے کوئی حدیث سنے، مگر اس کا ایک ٹکڑا کہ اس کو شیخ سے براہِ راست نہ سن کر کسی واسطے سے سنے، چنانچہ وضاحت کے ساتھ الگ الگ اسی طرح روایت بھی کر دے، لیکن اس کے شاگردوں میں سے کسی کو دھوکہ لگ جائے اور وہ اپنے شیخ سے روایت کرتے ہوئے پورے متن کو آگے اس کے شیخ کی جانب منسوب کر ڈالے، اور وہ تفصیل نہ کرے جو اس کے شیخ نے کی تھی، اس طرح سے جہاں ایک سند کا دوسری سند میں ادراج لازم آئے گا؛ وہیں تدلیسِ تسویہ بھی لازم آ جائے گی۔

مثال: حدیث إسماعیل بن جعفر، عن حمید، عن أنس رضی اللہ عنہ في قصة العرینین : أن النبي صلی اللہ علیه وسلم قال لهم : ''لو خرجتم إلی إبلنا، فشربتم من ألبانها، وأبوالها''.

درحقیقت اس حدیث میں لفظ ''أبوالها'' حمید نے قتادہ کے واسطہ سے حضرت انس سے روایت کیا ہے، جیسا کہ اس کی یزید بن ہارون، محمد بن ابی عدي، اور مروان بن معاویہ وغیرہ نے وضاحت کر دی ہے، چنانچہ یہ سب '' حمید عن أنس رضی اللہ عنہ'' کے طریق سے ''فشربتم من ألبانها'' روایت کرتے ہیں، پھر کہتے ہیں:''قال حمید: قال قتادة عن أنس رضی اللہ عنہ: وأبوالها''، یعنی حمید نے قتادہ کے واسطہ سے جو حدیث انس روایت کی ہے، اس میں ''وأبوالها'' کا اضافہ ہے، معلوم ہوا کہ اسماعیل کی روایت میں ادراج اور تسویہ دونوں ہیں، ادراج اس لئے کہ ''حمید، عن قتادة، عن أنس رضی اللہ عنہ'' کو ''حمید عن أنس رضی اللہ عنہ'' میں ہضم کر دیا، اور تدلیس تسویہ اس طرح کہ اسماعیل نے ''وأبوالها'' کی روایت میں اپنے شیخ الشیخ کو حذف کر کے ''حمید عن أنس رضی اللہ عنہ'' عالی سند بنا دی، اور تدلیس اپنے لئے نہ کر کے اپنے شیخ کے لئے کی۔

(۵) پانچویں صورت یہ ہے کہ محدث سند بیان کر کے فارغ ہو؛ اتنے میں بطور جملہ معترضہ کوئی ضرورت پیش آجائے اور متن بولنے سے پہلے وہ ضرورت کی بات کہہ دے، چنانچہ حاضرین میں سے کوئی شخص یہ سمجھ بیٹھے کہ یہی وہ بات ہے جو شیخ کو مذکورہ سند سے بیان کرنی مقصود ہے۔

مثال: وہ حدیث جسے امام حاکم نے اپنی سند سے روایت کیا کہ ثابت بن موسی قاضی شریک نخعی کی مجلس میں پہونچے، جو املاء کرا رہے تھے، چنانچہ انھوں نے ''**حدثناالأعمش عن أبي سفيان عن جابر** رضی اللہ عنہ **قال: قال رسول الله** ﷺ'' کہہ کر خاموشی اختیار کی تاکہ مستملی لکھوادے؛ اتنے میں ثابت پر نظر پڑی تو شریک کی زبان سے بے ساختہ نکل گیا ''**من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار**''. شریک کا مقصد اس سے ثابت کی شب بیداری وعبادت کو بیان کرنا تھا؛ مگر ثابت نے اس کو مذکورہ سند کا متن سمجھ لیا، اور شریک کے مذکورہ قول کو اسی سند سے کو بیان کرنے لگے، ورنہ درحقیقت مذکورہ بالا سند کا متن یہ تھا: ''**يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم ثلاث عقد الخ**'' جیسا کہ اور رواۃ شریک سے اس کو اسی طرح روایت کرتے ہیں، لہٰذا ثابت کے روایت کردہ متن کی کوئی اصل نہیں ہے، بنیادی غلطی ثابت بن موسیٰ سے ہوئی، پھر تو سرقۂ حدیث انجام دینے والوں نے اس کی اور بھی سندیں گھڑ لیں۔

اس حدیث کو ابن صلاحؒ نے ''**وضع عن غير عمد**'' (غیر شعوری موضوع حدیث) کی مثال میں پیش کیا ہے، مگر ابن حبان نے اسے مدرج کی مثال قرار دیا ہے۔ (التقييد والإيضاح ص ۱۱۰، دراسة تطبيق الأمثلة ۹۷ – ۹۸)

❁❁❁

وَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَعَمُّدُ شَيْءٍ مِنَ الإِدْرَاجِ الْمَذْكُورِ، وَهَذَا النَّوْعُ قَدْ صَنَّفَ فِيهِ الْخَطِيبُ أَبُو بَكْرٍ كِتَابَهُ الْمَوْسُومَ بِـ"الْفَصْلُ لِلْوَصْلِ الْمُدْرَجِ فِي النَّقْلِ" ،فَشَفَى وَكَفَى، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: اور جان لو کہ ادراج کی مذکورہ اقسام میں سے کسی بھی قسم کو جان بوجھ کر کرنا جائز نہیں ہے، اور اس نوع میں خطیب نے ایک کتاب لکھی ہے، جس کا نام ہے ''**الفصل للوصل المدرج في النقل**''، چنانچہ یہ کتاب اپنے موضوع پر کافی وشافی ہے، واللہ اعلم۔

تشریح: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے آخر میں ادراج کا حکم بیان فرمایا ہے کہ جان بوجھ کر ادراج کرنا حرام ہے؛ غلطی یا وہم سے ہوگیا تو اس میں آدمی معذور ہے۔

ادراج کا شرعی حکم:

ادراج خواہ سند میں ہو خواہ متن میں؛ جان بوجھ کر ادراج کرنا حرام ہے، چنانچہ ابن السمعانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو شخص قصداً ادراج کا کام کرتا ہے وہ عدالت سے گرا ہوا ہے، کذاب ودجال کے حکم میں ہے، بل کہ **"یحرفون الکلم من بعد مواضعه"** کا مصداق ہے۔

لیکن حافظ سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اگر حدیث میں وارد کسی غریب لفظ یا کلمہ کی تفسیر کے طور پر کچھ بڑھایا گیا، اور ممتاز نہ کیا گیا تو اس میں کچھ مضایقہ نہیں ہے، چنانچہ امام زہری وغیرہ کبار ائمہ ایسا کرتے تھے، وجہ یہ ہے کہ یہ زیادہ سے زیادہ روایت بالمعنی کے زمرہ میں آتا ہے جو جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ ہاں وہ ادراج جو کسی نئے مضمون یا جملے کے اضافہ کی صورت میں ہو، یا غیر مرفوع کو داخل کر کے مرفوع کا وہم پیدا کرنا ہو تو یہ بے شک ناجائز ہے۔ (تدريب ۱ / ۱۴۸، ظفر الأماني ص ۲۴۸)

"وقد صنف فيه الخطيب إلخ": خطیب بغدادیؒ نے بہت سے علوم حدیث پر مستقل کتابیں تصنیف فرمائی ہیں، چنانچہ اس موضوع پر بھی ان کی بے مثال کتاب ہے **"الفصل للوصل المدرج فی النقل"**، یعنی احادیث میں جو ادراج واقع ہو گیا ہے کہ اصل اور دخیل میں امتیاز نہیں ہو پاتا اس طرح کی احادیث کو طرق والفاظ جمع کر کے اور راویوں کے مابین موازنہ کر کے خطیبؒ نے واقعی قدر مدرج کی نشاندہی فرمائی ہے، یہ کتاب مطبوع ومتداول ہے۔

خطیب کی اسی کتاب کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ملخص کر کے مزید منقح فرما دیا ہے، نیز بہت سے مثالوں کا اضافہ بھی کیا ہے، جس کا نام انھوں نے **"تقريب المنهج بترتيب المدرج"** رکھا ہے، حافظ صاحب نے خود ہی اس کا تعارف یوں کرایا ہے: **"وقد لخصتُه ورتبتُه على الأبواب والمسانيد وزدت على ما ذكره الخطيب أكثر من القدر الذي ذكره"**. اهـ. (النكت لابن حجر ۲ / ۲۷۵)

مگر افسوس کہ حافظ صاحب کی کتاب مفقود ہے، اس کا کہیں سراغ نہیں ملتا، تاہم حافظ سیوطی نے اس کتاب کی مزید تلخیص فرما دی ہے، جس کا نام: **" المَدرج إلى المُدرج "** ہے، جس میں انھوں نے صرف مدرج المتن پر اکتفاء کیا ہے اور مدرج الاسناد کو نظر انداز فرما دیا ہے، یہ کتاب مطبوع اور دستیاب ہے۔

*****

النوع الحادي والعشرون : معرفة الموضوع

اکیسویں نوع موضوع حدیث کی معرفت کے بیان میں

وَهُوَ الْمُخْتَلَقُ الْمَصْنُوعُ . اعْلَمْ أَنَّ الْحَدِيثَ الْمَوْضُوعَ شَرُّ الْأَحَادِيثِ الضَّعِيفَةِ ، وَلَا تَحِلُّ رِوَايَتُهُ لِأَحَدٍ عَلِمَ حَالَهُ فِي أَيِّ مَعْنًى كَانَ إِلَّا مَقْرُونًا بِبَيَانِ وَضْعِهِ ، بِخِلَافِ غَيْرِهِ مِنَ الْأَحَادِيثِ الضَّعِيفَةِ الَّتِي يُحْتَمَلُ صِدْقُهَا فِي الْبَاطِنِ حَيْثُ جَازَ رِوَايَتُهَا فِي التَّرْغِيبِ وَالتَّرْهِيبِ، عَلَى مَا نُبَيِّنُهُ قَرِيبًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى .

ترجمہ: اور وہ گھڑی ہوئی اور بنائی ہوئی حدیث ہے، جان لو کہ موضوع حدیث، ضعیف احادیث کی بدترین قسم ہے، اور کسی ایسے شخص کے لیے اس کو روایت کرنا جائز نہیں ہے جو اس کی حالت کو جانتا ہو؛ خواہ وہ جس مضمون کی بھی ہو؛ مگر اس حال میں کہ اس کے موضوع ہونے کی وضاحت کے ساتھ یہ روایت کرنا ملا ہوا ہو، برخلاف اس کے علاوہ دوسری ضعیف احادیث کے کہ جن کے باطنی طور پر صدق کا احتمال ہوتا ہے؛ بایں طور کہ ترغیب وترہیب کے باب میں ان کی روایت جائز ہے، جیسا کہ ہم اس کو عنقریب ان شاء اللہ بیان کریں گے۔

تشریح : موضوع لغت کے اعتبار سے اسم مفعول کا صیغہ ہے "وَضَعَ الشيء، يَضَعُه وَضْعًا" سے، جس کے معنی آتے ہیں: گھڑنے اور ایجاد کرنے کے، قال الزبيدي : "ومن المجاز: الأحاديث الموضوعة، هي المختلَقة، التي وُضعت على النبي ﷺ ، وافتُرِيت عليه، وقد وضعَ الشيءَ وضعًا: اختلقه" (تاج العروس)۔یا "وضعَ فلان على فلان كذا" بمعنى "ألصقه به" سے ماخوذ ہے، یعنی کسی کی جانب کوئی بات منسوب کرنا، اور اس سے چپکا دینا، چنانچہ موضوع حدیث بھی آں حضرت ﷺ سے جھوٹ موٹ منسوب کرکے ذات رسالت سے چپکا دی جاتی ہے، اس لئے اسے موضوع کہتے ہیں۔

اصطلاحی تعریف : اصطلاحی تعریف لغوی تحقیق کے ضمن میں خود واضح ہوگئی، اور مصنف رحمہ اللہ نے بھی "المختلق المصنوع" سے اصطلاحی تعریف ہی کی ہے۔مگر اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ موضوع حدیث

اسی وقت کہلائے گی جب کہ دانستہ طور پر وضع کی گئی ہو، حالاں کہ حدیث خواہ دانستہ طور گھڑی گئی ہو، یا نا دانستہ طور پر غیر کلام نبی کو نبی ﷺ کی جانب منسوب کر دیا گیا ہو دونوں صورتوں میں وہ موضوع ہی قرار دی جاتی ہے، اس لئے مناسب اور مختصر تعریف یوں ہونی چاہئے:

”هو الحديث المكذوب على رسول الله ﷺ ، سواء كان عمداً أو خطأ“، جیسا کہ شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ نے یہ تعریف نقل فرمائی ہے، یہ تعریف مختصر بھی ہے اور جامع بھی، یعنی موضوع حدیث اسے کہتے ہیں جو آں حضرت ﷺ کی جانب غلط منسوب ہو جائے خواہ قصداً ہو یا غلطی سے۔(لمحات في تأريخ السنة ص ٤١)

”الموضوع شر الأحاديث الضعيفة“: یہاں مصنف رحمہ اللہ نے موضوع حدیث کو تمام اقسامِ ضعیف میں سب سے بدتر قسم قرار دیا ہے، اور یہی صحیح ہے، چنانچہ نوع ثالث میں جو مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا تھا کہ جس حدیث سے تمام صفاتِ قبول مفقود ہوں وہ سب سے گھٹیا ضعیف ہے؛ وہ بات صحیح نہیں، کیوں کہ تمام صفات قبول کے مفقود ہونے سے حدیث کا موضوع ہونا ضروری نہیں، جب کہ بعض صفات کے مفقود ہونے اور اکثر کے موجود رہنے کے باوجود بھی حدیث موضوع قرار پا جاتی ہے، اور اس میں شبہہ نہیں کہ موضوع حدیث سرے سے حدیث ہی نہیں ہوتی، اس لئے سب سے گھٹیا ہونے میں کیا شبہہ ہے، جیسا کہ حافظ عراقی رحمہ اللہ نے فرمایا۔(التقييد والإيضاح)

”ولا تحل روايته إلخ“: علماء کا اتفاق ہے کہ جو شخص حدیثِ موضوع کے موضوع ہونے کو جانتا ہو تو اس کے لیے اس کا روایت کرنا حرام ہے؛ کیونکہ یہ کذب علی الرسول کو فروغ دینا ہے، اور جس طرح وضع کرنا حرام ہے اسی طرح موضوع کو فروغ دینا بھی حرام ہے، اور اس کی دلیل صحیح مسلم کی حدیث ہے جو حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے کہ جو شخص کوئی ایسی حدیث بیان کرے جس کے متعلق اسے گمان غالب ہو کہ وہ موضوع اور جھوٹ ہے تو وہ دو جھوٹوں میں کا ایک ہے، ایک گھڑنے والا اور دوسرا یہ بیان کرنے والا۔

اس کی وضاحت امام دارمی رحمہ اللہ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے جسے امام ترمذی رحمہ اللہ نے ان سے نقل فرمایا ہے؛ چنانچہ امام ترمذی رحمہ اللہ مذکورہ حدیث روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ: میں نے امام دارمیؒ سے پوچھا کہ ایک شخص کوئی حدیث روایت کرتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس کی سند صحیح نہیں ہے، یا کسی حدیث کو لوگ مرسلاً روایت کرتے ہوں اور کوئی اسے موصولاً روایت کرے، یا اس سے سند میں قلب واقع ہو جائے تو کیا وہ بھی اس حدیث کا مصداق ہوگا؟

تو فرمایا کہ: نہیں، بل کہ کوئی شخص ایسی حدیث روایت کرے جس کی نبی کریم ﷺ سے سرے سے کوئی بھی اصل نہ ہو، پھر بھی کوئی آدمی اسے روایت کرتا ہے تو مجھے اندیشہ ہے کہ وہ اِس حدیث کی وعید میں شامل ہو جائے گا۔(سنن الترمذی: كتاب العلم ، حديث رقم: ٢٦٦٢)

"في أيِّ معنى كان إلخ" : یعنی خواہ وہ حدیث احکام یعنی حلال وحرام کے باب سے متعلق ہو یا فضائل و مناقب اور ترغیب وترہیب کے باب سے، اگر موضوع ہے، یا کوئی وضاع وکذاب اس کی روایت میں منفرد ہے تو اس کو بیان کرنا ہرگز جائز نہیں ہے، الا یہ کہ بیان کرنے کے ساتھ ساتھ ہی اس کے موضوع ہونے کی بھی وضاحت کر دی جائے، تا کہ لوگ دھوکے میں نہ مبتلا ہوں اور عام لوگوں پر اس کی اصلیت آشکارا ہو جائے۔

اس قید سے مصنف رحمہ اللہ ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں جو فضائل وآداب کے باب میں وضع کرنے یا موضوع احادیث کے بیان کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں، جیسے بعض کرّامیہ جو ترغیب وترہیب کے باب میں موضوع حدیث کو نہ صرف بیان کرنے بل کہ وضع کرنے تک کو عبادت سمجھتے ہیں۔

"بخلاف غيره من الأحاديث الضعيفة التي يحتمل صدقُها في الباطن" : یعنی موضوع یا موضوع جیسی احادیث (جن کی روایت میں متہم بالکذب جیسے رواۃ منفرد ہوتے ہیں اور ان کی کہیں سے کوئی اصل نہیں ہوتی) کے سلسلہ میں تو ظاہراً اور باطناً دونوں اعتبار سے کذب کا پہلو غالب ہوتا ہے، اس لئے ان سے تو کسی بھی باب میں استدلال نہیں ہوتا، چنانچہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: **"ويحرم عليه رواية الموضوع ورواية المطروح إلا أن يبينه للناس ليحذروه"**، یعنی: موضوع حدیث اور مطروح (متروک) حدیث (جو کسی متہم ہی کی روایت سے وارد ہو اور بس) دونوں کو مطلقاً روایت کرنا حرام ہے، مگر اس کی حالت کی وضاحت کے ساتھ جائز ہے تا کہ لوگ اس سے پرہیز کریں۔(الموقظة ص ٦٧)

البتہ ان سے ہلکے درجہ کی ضعیف احادیث پر ضعف کا حکم چوں کہ صرف ظاہری اعتبار سے لگتا ہے، اور باطنی اعتبار سے ان کے صدق کا احتمال باقی رہتا ہے، اس لئے حلال وحرام میں تو نہیں مگر فضائل وآداب میں ان کے بیان کرنے اور ان پر عمل کرنے کے جواز کو جمہور علماء نے تسلیم کیا ہے، جیسا کہ تفصیل عنقریب آ رہی ہے۔

فائدہ: موضوع حدیث کی تعبیر کے لئے کچھ الفاظ تو صریح ہیں:، جیسے: "موضوع"، "کذب"، "باطل"،

اور ''لا أصل له''اور''لا أعرفه''، جب کہ کوئی وسیع النظر امامِ فن اس آخری لفظ کا اطلاق کرے۔

اور کچھ الفاظ کنائی ہیں مثلاً: ''هٰذا الحديث من بلا يا فلان''، ''سنده مظلم''، ''عليه ظلمات''.

اور لفظ ''مطروح''، تو موضوع، متروک اور دونوں کے درمیان کی حدیث، سب پر بولا جاتا ہے، تعیین قرائن اور سیاق وسباق سے ہوگی۔ (الوسيط : ص ۳۲۱)

***

وَإِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الْحَدِيثِ مَوْضُوعًا بِإِقْرَارِ وَاضِعِهِ، أَوْ مَا يَتَنَزَّلُ مَنْزِلَةَ إِقْرَارِهِ، وَقَدْ يَفْهَمُونَ الْوَضْعَ مِنْ قَرِينَةِ حَالِ الرَّاوِي أَوِ الْمَرْوِيِّ، فَقَدْ وُضِعَتْ أَحَادِيثُ طَوِيلَةٌ يَشْهَدُ بِوَضْعِهَا رَكَاكَةُ أَلْفَاظِهَا وَمَعَانِيهَا .

ترجمہ: حدیث کا موضوع ہونا جانا جاتا ہی ہے اس کے وضع کرنے والے کے اقرار سے، یا اس چیز سے جو اس کے اقرار کے قائم مقام ہو۔ اور کبھی محدثین راوی یا مروی کی حالت کے قرینہ سے موضوع ہونے کو سمجھ جاتے ہیں، اور یقیناً چند لمبی لمبی احادیث وضع کی گئی ہیں جن کے الفاظ ومعانی کا لچر پن ان کے موضوع ہونے کی گواہی دیتا ہے۔

تشریح: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے یہاں سے موضوع کی معرفت کے طریقے، اور ادراکِ وضع کے قرائن بیان کرنے شروع کیے ہیں۔

موضوع حدیث کی پہچان کیسے ہوتی ہے؟

''**يعرف كون الحديث موضوعاً بإقرار واضعه**'': مصنف رحمہ اللہ نے موضوع حدیث کی معرفت وشناخت کے طرق کو چار بنیادی علامتوں میں سمیٹ دیا ہے۔

پہلی علامت: یہ ہے کہ خود وضع کرنے والے نے یہ اقرار کیا ہو کہ اس نے یہ حدیث گھڑی ہے، اس کی مثال میں میسرہ بن عبدربہ کا اقرار پیش کیا جاتا ہے، چنانچہ ابن حبان اور عقیلی نے اپنی اپنی ''ضعفاء'' میں ابن مہدی سے روایت کیا ہے کہ میں نے میسرہ بن عبدربہ سے معلوم کیا کہ تم نے قرآن کریم کی ایک ایک سورت کے متعلق جو فضائل نقل کیے کہاں سے نقل کیے؟ تو میسرہ نے کہا کہ ''وضعتُه أرغب الناس في القرآن''، کہ میں نے لوگوں کو قرآن کی جانب راغب کرنے کی غرض سے ان کو گڑھا ہے۔ (الضعفاء للعقيلي ۴/ ۲۶۳، تدريب الراوي ۱/ ۱۴۸)

حافظ ابن دقیق العید فرماتے ہیں کہ واضع کا اقرار حدیث کے موضوع ہونے کی قطعی دلیل نہیں ہے، صرف ظنی دلیل ہے، کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ وہ اس اقرار میں بھی جھوٹا ہو، لیکن ہم ظاہر حال پر عمل کرنے کے مکلّف ہیں، اور اس کے اقرارِ وضع سے گمان غالب حاصل ہو جاتا ہے، اگر ایسا نہ ہوتا تو زنا کا اعتراف کرنے والے پر حد جاری کرنا اور قتل کا اقرار کرنے والے کو قصاص میں قتل کرنا جائز نہ ہوتا۔(التقیید والإیضاح ص ۱۰۹، شرح النخبة)

دوسری علامت: ”**أوما يتنزل منزلةَ إقراره**“: دوسرا ذریعۂ علم اقرارِ وضع کے قائم مقام کسی چیز کا پایا جانا ہے، بایں طور کہ حدیث کا راوی صراحتاً اس کے وضع کرنے کا تو اعتراف نہ کرے، مگر کوئی ایسی بات کہہ دے جس سے واضح ہو جائے کہ اس نے یا تو خود گھڑا ہے، یا کسی کی بات کو حدیث بنا کر پیش کر رہا ہے، دراں حالے کہ وہ حدیث صرف اسی کے طریق سے مروی ہو، مثلاً کسی مشہور شیخ کی سند سے حدیث بیان کرے، اور جب اس سے پوچھا جائے کہ تم نے ان سے کب حدیث سنی؟ تو ایسی تاریخ بتائے کہ جس سے پہلے ہی وہ شیخ وفات پا چکا ہے، یا پوچھا گیا کہ تم نے کہاں اس شیخ سے حدیث سنی؟ تو ایسی جگہ کا نام لے جہاں وہ شیخ زندگی میں کبھی گیا ہی نہیں۔(التقیید والإیضاح ص ۱۰۹)

علامہ زرکشی نے اقرار کے قائم مقام کی مثال یہ پیش کی کہ زائدہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ محمد بن سائب کلبی بیمار ہوئے میں ان کے پاس عیادت کو آتا جاتا تھا، ایک بار انھوں نے کہا کہ میں ایک بار بیمار پڑا، اور جو کچھ بھی مجھے یاد تھا بھول گیا، میں آلِ محمد ﷺ کے پاس گیا، انھوں نے میرے منہ میں تھتکار دیا، جس سے وہ سب کچھ پلٹ آیا جو میرے حافظہ سے غائب ہو گیا تھا، اس پر زائدہ نے کہا کہ قسم بخدا اب میں کبھی بھی تم سے کوئی بھی حدیث روایت نہیں کروں گا۔(یعنی کلبی نے گویا اقرار کر لیا کہ میری حدیثیں نا قابل اعتبار ہیں)(نکت الزرکشی ۲/ ۲۵۷)

”**وقد يفهمون الوضع من قرينة حال الراوي أو المروي إلخ**“ اس میں مصنف رحمہ اللہ نے حدیث کے موضوع ہونے کا تیسری اور چوتھی علامت بیان فرمائی ہے۔

تیسری علامت: خود راوی کی جانب سے کوئی ایسا قرینہ پایا جائے جس سے معلوم ہو کہ حدیث بے صفحے کی ہے اور اس نے وضع کی ہے، اس کی مثال وہ حدیث ہے جسے امام حاکم نے مدخل میں اپنی سند سے سیف بن عمر تمیمی سے نقل کیا، کہتے ہیں کہ میں سعد بن طریف کے پاس تھا، اتنے میں اس کا بیٹا مکتب سے روتا ہوا آیا، اس نے پوچھا: کیا بات

ہے؟ لڑکے نے بتایا کہ استاذ نے پٹائی کی ہے، تو اس نے کہا: آج میں ان استاذوں کو رسوا کر کے رہوں گا، پھر حدیث بیان کی: ”حدثني عكرمة ، عن ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعًا: ”معلمو صبيانكم شراركم، أقلهم رحمة لليتيم، وأغلظهم على المسكين“ کہ تمہارے بچوں کے معلمین تم میں سب سے برے ہیں، یتیم پر سب سے کم شفیق اور مسکین پر سب سے زیادہ سخت۔ (المدخل إلى كتاب الإكليل ص ٥٦، وتدريب ١/ ١٥٠)

چوتھی علامت: خود حدیث کے سیاق میں کچھ ایسے لفظی ومعنوی قرائن پائے جاتے ہوں جن سے معلوم ہو کہ حدیث گھڑی ہوئی ہے، اسی کو مصنف رحمہ اللہ نے ان الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے کہ: ” **فقد وُضعت أحاديث طويلة يشهد بوضعها ركاكة ألفاظها ومعانيها**“ یعنی بہت سی ایسی احادیث گھڑ لی گئی ہیں جو طول طویل داستانوں، یا ایسے مضامین پر مشتمل ہیں کہ ان کا بودا پن اور اوچھاپن، نیز تعبیرات میں واضح طور پر محسوس کیا جانے والا تصنع وتکلف صاف گواہی دیتا ہے کہ وہ کسی فرد یا جماعت کی جانب سے منصوبہ بند طریقہ پر باقاعدہ بنائی گئی ہیں، اس کی مثال میں خود مصنف رحمہ اللہ نے وہ احادیث پیش فرمائی ہیں، جو حضرت ابن عباس اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہما کی روایت سے تفصیلی طور سے فضائل قرآن کے باب میں بیان کی جاتی ہیں۔

تنبیہ: واضح رہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے لفظ اور معنی دونوں کی رکاکت اور لچرپن کو وضع کی علامت کے طور پر ذکر فرمایا ہے اور حرف ”أو“ سے ذکر کیا ہے، جس سے بظاہر سمجھ میں آتا ہے کہ اگر حدیث کا معنی تو درست ہو صرف لفظ وتعبیر کی کمزوری پائی جاتی ہو تو یہ بھی موضوع ہونے کی علامت ہے، حالاں کہ محدثین کے نزدیک صرف لفظی وتعبیری کمزوری کی وجہ سے حدیث پر موضوع ہونے کا حکم نہیں لگتا۔

چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے فرمانے کے بہ موجب: مدار صرف معنوی لچرپن پر ہے، یہ بات موضوع ہونے کی علامت ہے خواہ لفظ وتعبیر کی کمزوری پائی جائے یا نہ پائی جائے، اگر دونوں پائی جائے تو اور بھی اس گمان کو قوت مل جائے گی، حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ بظاہر مصنف رحمہ اللہ کا مقصد دونوں کمزوریوں کا مجموعہ ہی ہے، ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ دلیل وضع بتانا مقصود نہیں ہے، کیوں کہ روایت بالمعنی بالاتفاق جائز ہے، اور ہوسکتا ہے کہ کوئی راوی مفہوم تو صحیح بیان کر رہا ہو تعبیر پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے لفظی واعرابی غلطی اس کی روایت میں در آئی ہو، اس لئے محض لفظی رکاکت کو دلیل وضع نہیں قرار دیا جاسکتا۔ (النكت ٢/ ٣٠٤)

حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے ان چار نکات میں وضع کی شناخت کے قرائن سمیٹ دیئے ہیں، متعدد حضرات محدثین نے مختلف انداز سے وضع کے قرائن بیان فرمائے ہیں، اگر غور کیا جائے تو وہ سب ان ہی چاروں میں سے کسی ایک میں ضم ہوسکتے ہیں، تاہم ان قرائن کو اس جگہ اگر اجمالی طور پر ذکر کردیا جائے تو امید ہے کہ ناظرین کو موضوع کی علامات کے تعلق سے بصیرت حاصل ہوگی، اور موضوع روایات کی پہچان میں مدد ملے گی۔

شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میری نظر میں موضوع کی علامات تفصیل سے دو حضرات نے بیان فرمائی ہیں، ایک تو علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے ”المنار المنیف“ میں، اور دوسرے ابن عرّاق کنانیؒ نے ”تنزیہ الشریعة“ میں، پھر شیخ نے دونوں کے کلام کی روشنی میں ان علامات کی تفصیل پیش فرمائی ہے، ہم شیخ کی بات کا خلاصہ بعض توضیحی اضافوں اور مثالوں کے ساتھ پیش کررہے ہیں، فرماتے ہیں:

موضوع حدیث کی علامتیں حسب ذیل ہیں:

۱-خود واضع کا یہ اقرار کہ اس نے یہ حدیث وضع کی ہے، جیسا کہ تفصیل گذر چکی۔

۲-واضع کے اقرار کے قائم مقام کوئی بات یا عمل، اس کی بھی تفصیل گذر چکی۔

۳-حدیث کی روایت میں کسی ایسے راوی کا منفرد ہونا جس کے متعلق علماء کی کثیر تعداد نے حدیث میں کذب بیانی کی صراحت فرمائی ہو، بایں طور سب کے متعلق یہ تصور نہ کیا جاسکتا ہو کہ سب نے مل کر اس کے خلاف سازش کرلی ہے، یا ایک دوسرے کی بات سے موافقت کرلی ہے۔

۴-راوی کے حال سے کوئی ایسا قرینہ پایا جائے جس سے معلوم ہو کہ اس نے یہ حدیث گھڑ لی ہے، جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ کی بیان کردہ تیسری علامت میں سعد بن طریف کا قصہ مذکور ہوا، چنانچہ بیٹے کی جانب سے معلم کی شکایت پر سعد کا ”واللہ لأخزينهم“ کہنا قرینہ ہے کہ اگلی بات اس نے وضع کی ہے۔

اور اسی نمبر سے ملحق یہ صورت بھی ہے راوی کسی بدعت میں سرگرم ہو اور کوئی ایسی حدیث روایت کرے جو اس کے نظریہ کی دلیل یا مؤید ہو، اور وہ حدیث اس کے علاوہ کسی اور طریق سے مروی نہ ہو، مثلاً رافضی شخص فضائل اہل بیت کے سلسلہ میں، یا جن کو روافض اہل بیت کا دشمن قرار دیتے ہیں ان کی مذمت کے سلسلہ میں کوئی حدیث روایت کرے، یہ بھی موضوع ہونے کا ایک قوی قرینہ ہے۔

۵ - مروی یعنی حدیث میں کوئی ایسا قرینہ ہو جو اس کے موضوع ہونے یا وہم کے نتیجہ میں خلاف واقع ہونے کی طرف اشارہ کرتا ہو، اور اس کی بہت سی صورتیں ہیں، مثلاً:

(**الف**) حدیث کا عقل سلیم کے اس طرح منافی ہونا کہ کسی تاویل کی گنجائش نہ ہو، مثلاً حدیث "**ولد الزنا شر الثلاثة**" یعنی زنا سے پیدا ہونے والی اولاد زانی، مزنیہ اور ولد تینوں میں بدترین ہے، اس حدیث کو حاکم نیساپوری نے مستدرک (۱۱۲/۳) میں روایت کر کے اس پر صحت کا حکم لگایا ہے، مگر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اس کو عقل کی کسوٹی پر پرکھتے ہوئے رد فرما رہے ہیں، فرماتے ہیں: "**لو كان شر الثلاثة ما استونئ بأمه أن تُرجم حتىٰ تضعه**"، اگر یہ تینوں میں بدترین ہوتا تو اس کی ماں کو رجم کیے جانے میں اتنی مہلت نہ دی جاتی کہ وہ اسے جن لے۔ (الإجابة للزركشي ص ۱۲۰)

(**ب**) یا حدیث کا حس، مشاہدہ اور عادت کے مخالف ہونا، جیسے "**الباذنجان لما أكل له**" یا "**الباذنجان شفاء لكل داء**"، ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ حدیث حس و مشاہدہ کے سراسر خلاف ہے۔

(**ج**) یا قرآن کریم کی دلالت قطعیہ کے خلاف ہونا۔ مثلاً: حدیث: "**ولد الزنا لا يدخل الجنة إلىٰ سبعة أبناء**" کہ زنا کی اولاد سات نسل تک جنت میں نہیں جائے گی، یہ حدیث قرآن کریم کی آیت: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرىٰ﴾ کے صریح معارض ہے، اس لیے علماء امت نے اس کو موضوع قرار دیا ہے۔ (اللآلي المصنوعة ۱۹٤/۲)

(**د**) یا سنتِ متواترہ کے خلاف ہونا۔ مثلاً: حدیث "**إذا حُدِّثتم عني بحديث يوافق الحق فخذوا به، حدثتُ به أم لم أحدث**" کہ جب میرے حوالے سے تمہیں کوئی حدیث بیان کی جائے جو حق کے موافق ہو تو اسے قبول کر لو خواہ میں نے کہا ہو یا نہ کہا ہو، یہ حدیث یقینی طور سے حدیث متواتر "**من كذب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار**" کے صریح خلاف ہے۔ (الموضوعات لابن الجوزي ۱/ ۲۸۵)

(**ھ**) یا اجماعِ قطعی کے مخالف ہونا، واضح رہے کہ ابن عراق نے حدیث کے اجماعِ قطعی کے مخالف ہونے کو بھی دلیلِ وضع قرار دیا ہے، حالاں کہ اس صورت میں موضوع ہونا ضروری نہیں، کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ وہ موضوع نہ ہو بل کہ منسوخ ہو، بل کہ زیادہ تر لوگوں نے اس کو دلیل نسخ ہی قرار دیا ہے۔

البتہ ابوبکر صیرفی شارح "الرسالة" نے حدیث کے خلاف منعقد شدہ اجماع کو متعین طور سے دلیل نسخ نہیں قرار

دیا، بل کہ منسوخ ہونے یا غلط وکذب ہونے میں دائر قرار دیا ہے۔(فتح المغیث ۳/ ۶۳)

اس کی مثال میں حدیث انسؓ پیش کی جاسکتی ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فضیلت میں بیان کیا جاتی ہے:

''**كان عند النبي ﷺ طيرٌ ، فقال : اللّٰهمَّ ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي هذا الطير، فجاء علي رضي الله عنه، فأكل معه**'' کہ نبی کریم ﷺ کے پاس پرندے کا پکا ہوا گوشت تھا، آپ ﷺ نے دعاء فرمائی: اے اللہ میرے پاس ایسے شخص کو بھیج دے جو تیری مخلوق میں سب سے زیادہ تجھ کو محبوب ہو جو میرے ساتھ اس پرندے کو کھائے، چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ تشریف لائے اور آں حضرت ﷺ کے ساتھ تناول فرمایا۔(ترمذی: مناقب، حدیث نمبر۳۷۲۱)

اس حدیث سے بظاہر سیدنا علی رضی اللہ عنہ کا امت میں سب سے افضل ہونا ثابت ہو رہا ہے جو اجماع کے خلاف ہے، کیوں کہ باجماعِ امت صحابہ میں افضل ترین شخصیت سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی ہے، اس لیے بعض علماء مثلاً ابن جوزی نے اس پر وضع کا حکم لگایا ہے، لیکن اکثر حضرات اس کی تاویل کرتے ہیں، علامہ تورپشتیؒ نے یہ تاویل کی کہ: ''**بأحب خلقك إليك**'' سے مراد ''**بمن هو من أحب خلقك إليك**'' ہے، یعنی ایسے شخص کو بھیج دے جو تیرے محبوب ترین بندوں میں سے ہو۔(ملاحظہ ہو تحفۃ الاحوذی ۱۰/۱۵۳)۔

(**و**) یا حدیث کسی اہم ترین مضمون سے متعلق ہو اور سب کی ضرورت اس سے وابستہ، چنانچہ اس کا علم ایک جم غفیر کو ہونا چاہئے، مگر صرف ایک ہی راوی اس کی روایت میں منفرد ہوتا ہے تو اس کا مطلب ہے کہ اس میں ضرور کوئی گڑبڑ ہوئی ہے، اسی کو حضرات حنفیہ ''**خبر الواحد في ما تعم به البلوى**'' سے تعبیر کرتے ہیں، اور شاذ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

(**ز**) حدیث کے لفظ اور معنی کی رکاکت و لچر پن جیسا کہ اس پر تفصیلی گفتگو ہو چکی۔

(**ح**) حدیث کی معنوی رکاکت کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ سند کے ضعف کے ساتھ ساتھ حدیث میں کسی معمولی گناہ کے ارتکاب پر شدید ترین وعید، یا کسی چھوٹے عمل پر انتہائی محیر العقول فضیلت کا مضمون مذکور ہو، اور مواعظ وقصص میں ایسا بہت ہوتا ہے، مثلاً: ''جو کوئی شخص اتنی اور اِس طرح نماز پڑھے تو اس کے لئے جنت میں ستر حویلیاں ہوں گی، ہر حویلی میں ستر ہزار کمرے ہوں گے، ہر کمرہ میں ستر ہزار بیڈ ہوں گے، ہر بیڈ پر ستر ہزار لڑکیاں ہوں گی'' وغیرہ وغیرہ، العیاذ باللہ۔

(ط) احادیث کی جمع وتدوین مکمل ہو جانے کے زمانے (جو چوتھی صدی ہجری کے اختتام تک کا زمانہ ہے) کے بعد کوئی انوکھی حدیث روایت کی جائے اور تمام مدون شدہ ذخیرہ میں تلاش بسیار کے باوجود کہیں بھی نہ پائی جائے، تو یہ دلیل ہے کہ حدیث موضوع ہے، لیکن یہ دعویٰ کہ یہ حدیث کسی کتاب میں موجود نہیں؛ سب کے بس کی بات نہیں، چنانچہ حافظ علائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: یہ کام وہی لوگ انجام دے سکتے ہیں جن کی جملہ مصادر حدیث پر وسیع نظر ہو، جیسے امام احمد، علی بن مدینی، یحییٰ بن معین، امام بخاری، ابوحاتم، ابوزرعہ، امام نسائی، اور ان کے بعد امام دارقطنی وغیرہ حضرات۔

ابن عرّاق رحمہ اللہ نے اس فہرست پر قرونِ وسطیٰ کے بعض محدثین کے ناموں کا اضافہ فرمایا ہے، فرماتے ہیں کہ ہمیں اس فہرست سے پتہ چلا کہ یہ حضرات، اور اسی طرح کے بعد کے یہ حضرات مثلاً: حافظ ضیاء مقدسی، ابن صلاح، صغانی، منذری، نووی، ابن دقیق العید، دمیاطی، ابن تیمیہ، مزی، ذہبی، سبکی، زیلعی، ابن کثیر، زرکشی، ابن رجب، ابن الملقن، عراقی، ہیثمی، ابن حجر، عینی، ابن ہمام، سخاوی، سیوطی، زرقانی، ابن ہمات الدمشقی جیسے وسیع النظر محدثین اگر کسی حدیث کے بارے میں "لا أعرفه"، یا "لا أصل له" (کہ میں اسے نہیں پہچانتا، یا اس کی کوئی اصل نہیں ہے) جیسے الفاظ کہہ دیں اور بعد کے کسی محدث نے ان پر استدراک نہ کیا ہو تو اتنی سی بات اس پر وضع کا حکم صادر کیے جانے کے لئے کافی ہے۔(تنزيه الشريعة ۱/ ۷ - ۸)

نوٹ: اس سلسلہ میں مزید وضاحت کے لئے دیکھئے حضرت شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ کی کتاب: "لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث" (ص ۷۱۷ - ۱۲۱)

***

وَلَقَدْ أَكْثَرَ الَّذِى جَمَعَ فِي هَذَا الْعَصْرِ (الْمَوْضُوعَاتِ) فِي نَحْوِ مُجَلَّدَيْنِ، فَأَوْدَعَ فِيهَا كَثِيرًا مِمَّا لَا دَلِيلَ عَلَى وَضْعِهِ، إِنَّمَا حَقُّهُ أَنْ يُذْكَرَ فِي مُطْلَقِ الْأَحَادِيثِ الضَّعِيفَةِ.

ترجمہ: اور اُن (صاحب) نے تو حد ہی کر دی جنھوں نے اس زمانے میں احادیث موضوعہ کو تقریباً دو جلدوں میں جمع کیا ہے، چنانچہ انھوں نے ان میں بہت سی وہ حدیثیں بھی رکھ دی ہیں جن کے موضوع ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے، جب کہ ان کا حق یہ تھا کہ انھیں مطلق ضعیف احادیث کے زمرہ میں ذکر کیا جاتا۔

تشریح: "ولقد أكثر الذي إلخ": مصنف رحمہ اللہ نے حافظ ابن جوزی رحمہ اللہ (متوفی ۵۹۷ھ) کا نام

لیے بغیر ان کی کتاب ''الموضوعات'' کا ذکر کیا ہے، اور ساتھ ہی یہ تبصرہ بھی کیا کہ انہوں نے تشدد سے کام لیتے ہوئے ایسی بہت سی احادیث کو موضوعات کے خانے میں ڈال دیا ہے جنھیں ضعیف تو کہا جا سکتا تھا، موضوع نہیں۔

موضوعات ابن جوزی علماء کی نظر میں

حافظ ابن صلاحؒ کی طرح اور حضرات محدثین وناقدین نے بھی ابن جوزی کو متشددین میں شمار کیا ہے، ان میں حافظ ذہبی، ابن حجر، سیوطی اور سخاوی رحمہم اللہ قابل ذکر ہیں، ابن جوزیؒ کے متعلق درج ذیل تصریحات قابل توجہ ہیں:

(**الف**) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ابن جوزی کی مذکورہ کتاب میں جو کچھ ہے وہ اکثر تو موضوع ہے، قابل تنقید مواد ناقابل تنقید کے بالمقابل کم ہے، تاہم اس کتاب میں یہ ضرر ضرور ہے کہ غیر موضوع کو موضوع سمجھے جانے کا خطرہ ہے، حاکم کی کتاب کے برعکس کہ اس میں غیر صحیح کو صحیح سمجھے جانے کا خطرہ ہے، دونوں کتابوں پر نقد اہتمام سے ہونا چاہئے، کیوں کہ دونوں کتابوں میں ایسا تساہل پایا جاتا ہے جو فن کے ماہرین کے علاوہ لوگوں کے لئے استفادہ میں رکاوٹ بن سکتا ہے۔ (تدریب ۱/ ۱۵۱)

(**ب**) حافظ شمس الدین سخاوی رحمہ اللہ نے ابن جوزی پر یہ تبصرہ فرمایا کہ: ابن جوزی نے اپنی موضوعات میں نہ صرف ضعیف احادیث ہی داخل کی ہیں، بل کہ بعض دفعہ حسن اور صحیح درجہ کی احادیث بھی شامل کتاب کر لی ہیں، حتی کہ بعض صحیحین کی احادیث کو بھی نہیں بخشا ہے، اگر چہ کتاب میں مذکورہ اکثر احادیث کے تعلق سے ان کی رائے درست ہے؛ تاہم موضوعات میں ناپسندیدہ حد تک توسّع سے یہ نقصان ہے کہ بعض اصحاب علم ابن جوزی پر اعتماد کرتے ہوئے غیر موضوع کو موضوع قرار دے سکتے ہیں، عوام تو در کنار۔ (فتح المغیث ۱/ ۲۷۶)

(**ج**) حافظ سیوطی رحمہ اللہ اپنی کتاب ''**التعقبات علی الموضوعات**'' کے اخیر میں فرماتے ہیں: ابن جوزی پر جن احادیث کو داخلِ موضوعات کیے جانے پر نقد کیا گیا ہے، اور انھیں موضوع کہنے کی کوئی وجہ ہی نہیں ان کی تعداد تقریباً تین سو (۳۰۰) ہے:

ان میں صحیح مسلم کی ایک حدیث ہے، صحیح بخاری (بروایتِ حماد بن شاکر) کی ایک حدیث ہے، مسند احمد کی اڑتیس (۳۸) احادیث ہیں، سنن ابو داود کی نو (۹) احادیث ہیں، جامع ترمذی کی تیس (۳۰) احادیث ہیں، سنن نسائی کی

دس (۱۰) احادیث ہیں، سنن ابن ماجہ کی تیس (۳۰) حدیثیں ہیں، اور مستدرک حاکم کی ساٹھ (٦٠) احادیث ہیں، الغرض صحاح ستہ، مسند احمد اور مستدرک حاکم کی احادیث تقریباً ایک سو تیس (۱۳۰) ہیں، بقیہ دوسری کتابوں کی ہیں۔
(حاشية الرفع والتكميل للشيخ عبد الفتاح أبو غدة ص ٣٢٥)

غیر موضوع موضوعات میں کیسے آ گئیں؟

سوال یہ ہے کہ حافظ ابن جوزی رحمہ اللہ سے اتنی زیادہ احادیث پر وضع کا حکم صادر کرنے میں غلطی کیسے سرزد ہوگئی؟ اس راز کو حافظ سیوطی رحمہ اللہ اپنی کتاب "اللآلئ المصنوعة" میں یوں واشگاف فرماتے ہیں کہ: حفاظ محدثین مثلاً حاکم، ابن حبان اور عقیلی وغیرہ بسا اوقات کسی مخصوص سند کے اعتبار سے حدیث پر بطلان وکذب کا حکم لگاتے ہیں، کیوں کہ اس کے کسی راوی کی جانب سے وہ سند اس متن کے لئے ایجاد کی ہوئی ہوتی ہے، جب کہ وہ متن اس کے علاوہ دوسری سندوں سے معروف ہوتا ہے، چنانچہ ابن جوزیؒ کو یہ دھوکہ لگ جاتا ہے کہ اس محدث نے حدیث پر مطلقاً باطل وکذب ہونے کا حکم لگایا ہے، اور موضوعات میں اسے شامل کر دیتے ہیں، جب کہ یہ مناسب نہیں، لوگوں نے ایسا کرنے کو ناپسند کیا ہے، ان میں حافظ ابن حجر بھی ہیں۔

مثلاً امام حاکم نے اپنے شیخ ابوبکر محمد بن احمد بن ہارون کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ: میں ایک دن ابو محمد عبداللہ بن احمد ثقفی کے پاس گیا، تو انھوں نے میرے سامنے اس ابوبکر محمد بن احمد کی بیان کی ہوئی ایک حدیث پیش کی جو ایک تاریک (غیر معروف) سند "حجاج بن يوسف، عن سمرة بن جندب رضي الله عنه" سے مرفوعاً مروی تھی کہ: "اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ فرماتے ہیں تو اسے دین کی سمجھ عطا کر دیتے ہیں"، تو میں نے کہا یہ باطل ہے، اس سے تو ابوبکر نے تمہیں صرف خوش کرنا چاہا ہے کیوں کہ تم حجاج کی اولاد میں سے ہو۔

اسی طرح ہم بہت دفعہ حضرات محدثین کو یہ کہتے ہوئے پاتے ہیں: "**هذا الحديث بهذا الإسناد باطل**"، اور وہ حدیث دوسری سند سے ثابت ہوتی ہے، اس طرح کی احادیث کتب موضوعات میں نہیں ذکر کی جاتیں، بل کہ کتب جرح وتعدیل میں اس راوی کے ترجمہ میں مذکور ہوتی ہیں جس کی جرح پیش نظر ہوتی ہے۔ (اللآلئ المصنوعة ١ / ١١٧)

یہی وجہ ہے کہ ہم امام سیوطی رحمہ اللہ کو ان کی "اللآلئ" میں بکثرت پاتے ہیں کہ وہ ابن جوزی کے حدیث پر وضع کا حکم نقل کرنے کے بعد اس طرح کے جملے بولتے ہیں: "**لا ينبغي أن يذكر في الموضوعات ؛ فإنه وارد بغير**

هذا الإسناد''، کہ یہ حدیث موضوعات میں نہیں ذکر کی جانے چاہئے، کیوں کہ وہ اس سند کے علاوہ دوسری سندوں سے بھی مروی ہے، جب کہ ابن جوزی رحمہ اللہ کسی حدیث کو کسی متہم یا مجہول راوی کے طریق سے مروی پاتے ہیں اور اس کا کوئی متابع یا شاہد انھیں نہیں ملتا تو موضوع ہونے کا حکم لگا دیتے ہیں۔ (مزید تشفی کے لئے دیکھئے: حاشیہ شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ بر کتاب: الرفع والتکمیل ص ۳۲۵-۳۲۷)

***

وَالْوَاضِعُونَ لِلْحَدِيثِ أَصْنَافٌ، وَأَعْظَمُهُمْ ضَرَرًا قَوْمٌ مِنَ الْمَنْسُوبِينَ إِلَى الزُّهْدِ، وَضَعُوا الْحَدِيثَ احْتِسَابًا فِيمَا زَعَمُوا، فَتَقَبَّلَ النَّاسُ مَوْضُوعَاتِهِمْ ثِقَةً مِنْهُمْ بِهِمْ وَرُكُونًا إِلَيْهِمْ، ثُمَّ نَهَضَتْ جَهَابِذَةُ الْحَدِيثِ بِكَشْفِ عُوَارِهَا وَمَحْوِ عَارِهَا، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ.

وَفِيمَا رُوِّينَا عَنِ الْإِمَامِ أَبِي بَكْرٍ السَّمْعَانِيِّ : أَنَّ بَعْضَ الْكَرَّامِيَّةِ ذَهَبَ إِلَى جَوَازِ وَضْعِ الْحَدِيثِ فِي بَابِ التَّرْغِيبِ وَالتَّرْهِيبِ.

ترجمه : حدیث کے وضع کرنے والوں کی چند قسمیں ہیں، اور ان میں سب سے زیادہ نقصان دہ کچھ ایسے لوگ ہیں جو زہد کی طرف منسوب ہیں؛ جنہوں نے اپنے گمان کے مطابق ثواب کی نیت سے حدیثیں وضع کی ہیں، چنانچہ لوگوں نے ان کی موضوعات کو کوان پر اعتماد اور ان کی جانب رجحان کی بنا پر قبول کرلیا ہے، پھر حدیث کے ماہرین ان موضوعات کے لچر پن کو واضح کرنے اور ان کے دھبے مٹانے کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے، اور تمام تعریف اللہ تعالیٰ ہی کے لئے ہے۔

اور جو کچھ ہمیں امام ابوبکر سمعانی رحمہ اللہ کے حوالے سے روایت کیا گیا ہے اس میں ہے کہ: بعض کرّامیہ ترغیب و ترہیب کے باب میں وضعِ حدیث کی طرف گئے ہیں۔

تشریح: ابن صلاح رحمہ اللہ نے اولاً اس بات کی جانب اشارہ فرمایا کہ وضع حدیث کا کام کرنے والے مختلف قسم کے لوگ ہیں، انھیں مجمل رکھتے ہوئے صرف ان لوگوں کے متعلق اظہارِ خیال فرمایا جن کے وضع حدیث سے سب سے زیادہ نقصان پہونچا ہے، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان واضعین کی اقسام اختصار کے ساتھ یہاں ذکر کردی جائیں۔

وضع کی صورتیں اور واضعین کی اقسام

واضح رہے کہ وضعِ حدیث کا مطلب صرف یہ نہیں کہ جان بوجھ کر حدیث گھڑی ہی جائے، بل کہ بعض دفعہ کسی وہم وخطا کے نتیجے میں نادانستہ طور سے حدیث میں غلط بیانی ہوجاتی ہے، چوں کہ وہ بات خلاف واقع ہوتی ہے اس لئے محدثین اسے بھی موضوعات کے زمرہ میں شامل کرتے ہیں، ملاعلی قاریؒ اپنی کتاب ''المصنوع'' میں فرماتے ہیں: حافظ سیوطی نے ابن جوزی سے نقل کیا ہے کہ جن لوگوں کی احادیث میں موضوع، کذب یا مقلوب کا وقوع ہوا ہے؛ ان کی متعدد قسمیں ہیں، پھر ان کی تفصیل ذکر کی ہے، ہم ان قسموں کو اپنے الفاظ میں قدرے وضاحت سے ذکر کر رہے ہیں:

۱-صوفیہ وزاہدین، جن پر غفلت اور مومنین کے ساتھ حسن ظن کا غلبہ رہتا ہے، چنانچہ یہ لوگ بات کو صحیح طور سے یاد بھی نہیں رکھ پاتے، اور نہ ہی صحیح وغیر صحیح میں امتیاز کر پاتے ہیں۔

۲-بعض رواۃ اپنے نوشتہ پر اعتماد کرتے تھے، نوشتہ کسی حادثہ کا شکار ہوگیا، چنانچہ یادداشت پر اعتماد کرکے بیان کرنے لگے اور ان سے غلطیاں سرزد ہوئیں۔

۳- کچھ ایسے بھی محدثین تھے جو ساری عمر ثقہ وضابط رہے، مگر آخر عمر میں اختلاط، خرف یا دماغی عدم توازن کے شکار ہوگئے، بیان کرنے سے رکے نہیں، اس لئے ان کی احادیث میں گڑبڑ واقع ہوگئی۔

۴- کچھ ایسے بھی بندے تھے جن سے روایت میں کبھی کوئی غلطی سرزد ہوگئی، بعد میں ان پر غلطی واضح ہونے کے باوجود انھوں نے رجوع نہیں کیا، اور اپنی ناک کا مسئلہ بنا کر اسی طرح غلط روایت کرتے رہے۔

۵- کچھ زندیق قسم کے لوگ جو بے ایمان ہوتے تھے، وہ شریعت محمدی کو بدنام کرنے، دین کی شبیہ خراب کرنے، لوگوں کو شک وتذبذب میں مبتلا کرنے اور دین کے ساتھ کھلواڑ کرنے کی غرض سے واقعتاً احادیث گھڑتے تھے، جیسے عبد الکریم بن ابی العوجار جو حماد بن سلمہ کا پروردہ تھا، خلیفہ مہدی کے زمانے میں امیر بصرہ محمد بن سلیمان عباسی کے دربار میں لایا گیا، اس کی گردن زدنی کا حکم دیا گیا، تو اس نے برملا یہ اعتراف کیا کہ میں نے تمہارے درمیان چار ہزار احادیث گھڑ کے پھیلا دی ہیں، جن میں میں نے حلال کو حرام اور حرام کو حلال کیا ہے۔

۶-بعض مبتدع یا گمراہ فرقوں میں پائے جانے والے جری قسم کے لوگوں نے اپنے نظریوں کی حمایت میں حدیثیں

گھڑی ہیں، جیسا کہ فرقہ سالمیہ کے حوالے سے یہ بات معروف ومشہور ہے، اسی طرح ابن جوزی اور سیوطی دونوں نے متعدد بدعتیوں سے جنھیں توبہ کی توفیق ہوئی اس طرح کے اقوال نقل کیے ہیں جن میں انھوں نے اعتراف کیا ہے کہ ہم لوگ جب کوئی نظریہ قائم کر لیتے تو اس کے موافق کوئی حدیث بھی بنا لیتے تھے۔

۷- کچھ ایسے بھی لوگ تھے جو عام مسلمانوں میں احکام اسلام کے تئیں بیداری ودلچسپی پیدا کرنے کی غرض سے ترغیب وترہیب کے مضامین کی احادیث ثواب کی نیت سے وضع کرتے تھے۔

۸- بعض لوگ کسی عالم یا بزرگ کی اچھی اور دل لگتی بات دیکھتے تو کوئی مرفوع سند وضع کر کے اس کے ساتھ لگا دیتے تھے۔

۹- بعض لوگ کسی خلیفہ، بادشاہ یا ولی امر کو خوش کرنے کی غرض سے اس کے ذاتی رجحان کے موافق برموقع حدیث گھڑ لیا کرتے تھے، تاکہ ان سے مادی نفع حاصل کریں۔

۱۰- بعض واعظین اور قصہ گو قسم کے پیشہ ور بھی تھے جو لوگوں میں مقبولیت حاصل کرنے کی غرض سے نئی نئی باتیں بناتے تھے، اور حدیث نبوی کے عنوان سے بیان کرتے تھے۔ (المصنوع وحاشية الشيخ أبو غدة ص ۲۵۱ - ۲۵۵)

"قوم من المنسوبين إلى الزهد إلخ": یہ صوفیا حضرات ہیں کہ انہوں نے نیت تو عنداللہ ماجور ہونے کی ہے؛ مگر یہ اس عمل کی وجہ سے عنداللہ مسئول ہوں گے، چونکہ یہ حضرات نیک ہوتے ہیں تو عامی ان کی باتوں میں جلدی آجاتے ہیں؛ اس لیے ان لوگوں کا ضرر ونقصان دیگر تمام لوگوں کے مقابل زیادہ ہے۔ اسی لیے یحیٰ القطان رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے جن لوگوں کو زیادہ جھوٹا پایا ہے وہ یہی صوفیا ہیں، یہ صحیح وسقیم میں تو تمیز کر نہیں پاتے جو سنتے ہیں نقل کر دیتے ہیں۔ (تدريب ۱۵۳، المصنوع ص ۲۵۲)

صوفیہ اور زاہدین کی معاشرے پر کتنی پکڑ ہوتی ہے؟ اس کی مثال میں ابن جوزی اور سیوطی وغیرہ حضرات نے احمد بن محمد بن غالب ملقب بہ "غلام خلیل" (متوفی ۲۷۵ھ) کا ذکر کیا ہے، جو بہت ہی عابد وزاہد اور خواہشات ولذات سے نفور شخص تھا، اس کے انتقال پر بغداد کے سارے بازار بند کر دیئے گئے تھے، اپنی تقدس مآبی کے باوجود یہ شخص حدیثیں وضع کیا کرتا تھا اور اسے اس کا اعتراف بھی تھا، اس کے حالات کے لئے دیکھئے (سير أعلام النبلاء ۲۸۲/۱۳ - ۲۸۵)

"أن بعض الكرامية" کرّامیہ (مشہور قول کے مطابق را، کی تشدید کے ساتھ) بدعتیوں کی ایک جماعت ہے

جوابوعبداللہ محمد بن کرام السجستانی (متوفی ۲۵۵ھ) کی طرف منسوب ہیں، یہ شخص علم کلام کا بڑا ماہر تھا، اس کی بنیادی گمراہیوں میں عقیدۂ تجسیم وتشبیہ ہے، بعض کرامیہ ترغیب وترہیب کے باب میں احادیث وضع کرنے کو جائز سمجھتے تھے، تاکہ لوگوں کو طاعات کی بجا آوری کا شوق ہو اور گناہوں سے نفرت ہو (الملل والنحل ۱/ ۱۰۸)

شبهه : دلیل کے عنوان سے ان لوگوں کے سامنے دو باتیں ہیں جو درحقیقت ایک شبہہ کا درجہ رکھتی ہیں:

(۱) کہتے ہیں کہ حدیث "من كذب عليَّ متعمداً إلخ" سے اس کذب کی ممانعت مقصود ہے جو لوگوں کو گمراہ کرنے کے لئے انجام دیا جائے، جیسا کہ اس کے بعض طرق میں "لِيُضِلَّ به الناس" وارد ہے، اور ہم تو لوگوں کو گمراہ کرنے کے لئے نہیں بل کہ دین کی طرف راغب کرنے کے لئے وضع کرتے ہیں جو مقصد شریعت کے مطابق ہے۔

(۲) اسی طرح اس حدیث میں "عليَّ" ہے جس کے معنی ہیں: "جو کوئی میرے خلاف، مجھے نقصان پہونچانے کے لئے کذب بیان کرے، الخ"، اور ہم تو آں حضرت ﷺ کے دین کو فائدہ پہونچانے کے لئے وضع کرتے ہیں نہ کہ نقصان پہونچانے کے لئے، واقعی نقصان پہونچانے کے لئے جھوٹ بولنے کی صورت وہ ہے جو کفار ومشرکین کرتے تھے کہ آپ ﷺ کو "شاعر"، "مجنون" یا "مفتری" (جھوٹ بات خدا کی طرف منسوب کرنے والا) کہتے تھے، وغیرہ، یہ سب باتیں "من كذب عليَّ" کا مصداق ہیں، نہ کہ وہ جو دین کے مفاد میں وضع کیا جائے۔

جواب : حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے پہلے شبہہ کا جواب یہ دیا کہ "ليضل به الناس" کا اضافہ باتفاق ائمۂ حدیث ضعیف ہے، اور اگر بالفرض ثابت بھی ہو تو اس کا وہ مطلب ہرگز نہیں جو انھوں نے مراد لیا ہے، یعنی لام تعلیل کے لیے نہیں؛ بل کہ عاقبت وانجام کو بتانے کے لئے ہے، جیسے ارشاد باری تعالیٰ: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا﴾. اور ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم﴾ میں ہے، مطلب یہ ہے کہ جو کوئی شخص میری جانب جھوٹ بات منسوب کرے گا جس کا انجام لوگوں کی گمراہی ہوگا؛ اس کا ٹھکانہ جہنم ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ "میری جانب جھوٹ منسوب کرے گمراہ کرنے کی نیت سے تب تو جہنمی ہے، اور اگر ہدایت پر لگانے کی نیت سے کرے تو جہنمی نہیں ہے"، العیاذ باللہ۔

دوسرے شبہہ کا جواب حافظ صاحب رحمہ اللہ نے یہ دیا کہ یہ زبان عربی کے اسلوب سے سراسر نادانی ہے، کیوں کہ کسی شخص کے جانب وہ بات منسوب کرنا جو اس نے نہ کہی ہو عربی زبان میں "كذب على فلان" سے تعبیر کیا جاتا

ہے،اسی طرح ''كذب على الرسول'' کا معاملہ بھی ہے،خواہ وہ کسی بھی مضمون سے متعلق ہو،چنانچہ کسی خاص عبادت یا عمل کے فائدہ کے تعلق سے،یا کسی گناہ کے نقصان کے تعلق سے اگر کوئی بات رسول اللہ ﷺ کی جانب منسوب کرکے کہی جائے گی جو زبانِ رسالت سے صادر نہیں ہوئی ہے؛ تو یہ بھی ''كِذب على الرسول'' ہی ہوگا،یعنی رسول پاک ﷺ کی زبانی ایک ایسی بات کہلوانی ہوگی جو آپ ﷺ نے نہیں فرمائی ہے۔(النكت ۳۱۳/۲ - ۳۱۵، فتح المغيث ۱/ ۲۸۹)

***

ثُمَّ إِنَّ الْوَاضِعَ رُبَّمَا صَنَعَ كَلَامًا مِنْ عِنْدِ نَفْسِهِ فَرَوَاهُ، وَرُبَّمَا أَخَذَ كَلَامًا لِبَعْضِ الْحُكَمَاءِ أَوْ غَيْرِهِمْ، فَوَضَعَهُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وَرُبَّمَا غَلِطَ غَالِطٌ، فَوَقَعَ فِي شُبَهِ الْوَضْعِ مِنْ غَيْرِ تَعَمُّدٍ، كَمَا وَقَعَ لِثَابِتِ بْنِ مُوسَى الزَّاهِدِ فِي حَدِيثِ: ''مَنْ كَثُرَتْ صَلَاتُهُ بِاللَّيْلِ حَسُنَ وَجْهُهُ بِالنَّهَارِ''.

ترجمہ: پھر واضع بسا اوقات اپنے پاس سے کوئی بات بنا لیتا ہے،اور اس کو روایت کردیتا ہے،اور بسا اوقات بعض دانشوران وغیرہ کا کلام لے کر اس کو رسول اللہ ﷺ کی جانب منسوب کردیتا ہے۔اور بسا اوقات کسی غلطی کرنے والے سے غلطی ہوجاتی ہے،چنانچہ وہ بغیر قصد کے وضع جیسی صورت کا شکار ہوجاتا ہے،جیسا کہ ثابت بن موسیٰ صوفی کو ''من كثرت صلاته بالليل حسُن وجهه بالنهار'' والی حدیث میں پیش آ گیا تھا۔

تشریح: اِس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اسی بات کو اجمالاً بیان فرمایا ہے جو ہماری جانب سے تفصیل کے ساتھ گذر چکی ہے،کہ وضعِ حدیث کا کام کبھی تو بالقصد اور دیدہ ودانستہ انجام دیا جاتا ہے،اور کبھی نادانستہ طور سے وہم وخطا کے نتیجہ میں ظہور پذیر ہوجاتا ہے،جیسا کہ ثابت بن موسیٰ نے غلط فہمی کی وجہ سے قاضی شریک کی بات کو حدیث نبوی کے طور پر بیان کردیا،واقعہ کی تفصیل مدرج کے بیان میں گذر چکی ہے۔

دانستہ طور سے وضع کا کام انجام دینے کی دو شکلیں ہیں،کبھی تو واضع خود کلام گھڑتا ہے،اور کبھی بعض اہل عقل وخرد کے زریں اقوال کے لئے کوئی سند بنا کر نبی کریم ﷺ کی جانب منسوب کردیتا ہے۔

***

مِثَالٌ: رُوِّينَا عَنْ أَبِي عِصْمَةَ - وَهُوَ نُوحُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ - أَنَّهُ قِيلَ لَهُ: مِنْ أَيْنَ لَكَ عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضی اللہ عنہ فِي فَضَائِلِ الْقُرْآنِ سُورَةً سُورَةً؟، فَقَالَ: إِنِّي رَأَيْتُ النَّاسَ قَدْ

أَعْرَضُوا عَنِ الْقُرْآنِ، وَاشْتَغَلُوا بِفِقْهِ أَبِي حَنِيفَةَ وَمَغَازِي مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ، فَوَضَعْتُ هَذِهِ الْأَحَادِيثَ حِسْبَةً.

وَهَكَذَا حَالُ الْحَدِيثِ الطَّوِيلِ الَّذِي يُرْوَى عَنْ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي فَضْلِ الْقُرْآنِ سُورَةً فَسُورَةً، بَحَثَ بَاحِثٌ عَنْ مَخْرَجِهِ، حَتَّى انْتَهَى إِلَى مَنِ اعْتَرَفَ بِأَنَّهُ وَجَمَاعَةً وَضَعُوهُ، وَإِنَّ أَثَرَ الْوَضْعِ لَبَيِّنٌ عَلَيْهِ، وَلَقَدْ أَخْطَأَ الْوَاحِدِيُّ الْمُفَسِّرُ، وَمَنْ ذَكَرَهُ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ فِي إِيدَاعِهِ تَفَاسِيرَهُمْ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: ہم کو ابوعصمہ کے حوالے سے روایت کیا گیا، اور وہ نوح بن ابی مریم ہے کہ: اس سے پوچھا گیا کہ تمہارے پاس قرآن کی ہر ہر سورت کے فضائل کے سلسلے میں "عن عكرمة عن ابن عباس" کی سند سے حدیث کہاں سے پہنچی؟ تو اس نے کہا کہ: میں نے لوگوں کو دیکھا کہ انھوں نے قرآن سے پہلوتہی کر کے ابوحنیفہ کی فقہ اور محمد بن اسحاق کی مغازی میں مشغول ہوگئے ہیں؛ تو میں نے یہ احادیث ثواب کی نیت سے وضع کر دیں۔

اور یہی حال اس طویل حدیث کا ہے جو قرآن کی ہر ہر سورۃ کی فضیلت کے سلسلہ میں ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے طریق سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب ہو کر بیان کی جاتی ہے۔ ایک تحقیق کرنے والا اس کی سند کی تحقیق میں لگا، یہاں تک کہ اس شخص تک پہونچ گیا جس نے اس بات کا اعتراف کیا کہ اس نے اور ایک جماعت نے اس کو وضع کیا ہے، اور یقیناً موضوع ہونے کی علامت اس پر کھلی طور نظر آ رہی ہے۔ اور اس میں شبہ نہیں علامہ واحدی مفسر اور جن مفسرین نے بھی اس کو ذکر کیا ہے؛ انھوں نے اس کو اپنی تفاسیر میں جگہ دے کر غلطی کی ہے۔

تشریح: "رُوينا عن أبي عصمة إلخ" حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے نوح ابن ابی مریم کے حوالے سے یہ بات نقل فرمائی کہ انہوں نے قرآن کریم کی ایک ایک سورت کی فضیلت میں احادیث وضع کی ہیں، تاکہ فقہ ومغازی سے لوگ ہٹ کر قرآن کریم کی طرف متوجہ ہوں۔

نوح ابن ابی مریم کو نوح الجامع کہا جاتا ہے، کیوں کہ وہ جامع العلوم تھے، چنانچہ امام ابوحنیفہ اور ابن ابی لیلیٰ سے فقہ حاصل کیا، حجاج بن ارطاۃ اور ان کے معاصرین سے علم حدیث لیا، محمد بن اسحاق سے مغازی کا علم اور مقاتل وکلبی سے علم تفسیر حاصل کیا، مزید برآں دنیاوی علوم کے بھی جامع تھے، اس لئے ان کا لقب جامع پڑ گیا۔

مصنف رحمہ اللہ نے جو قصہ ذکر فرمایا ہے، وہ حاکم نے "المدخل إلى كتاب الإكليل" میں اپنی سند سے

روایت کیا ہے، اس کی سند میں بعض رواۃ مجہول اور متکلم فیہ ہیں، اس لئے یہ قصہ ضروری نہیں کہ ثابت ہو، چنانچہ شیخ عبد الفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ نے حاشیہ ظفر الامانی میں اس قصہ کے ثبوت میں تفصیلی نقد فرمایا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ قصہ پایۂ ثبوت کو نہیں پہونچتا۔

نوح بن ابی مریم کو متعدد حضرات محدثین نے کذب کی جانب منسوب کیا ہے، چنانچہ ابن حبان اور حاکم دونوں فرماتے ہیں: "**جمع كل شيء إلا الصدق**" کہ صدق کے علاوہ اس کے پاس سب کچھ تھا، امام بخاری رحمہ اللہ جیسے محتاط تعبیر اختیار کرنے والے امام فرماتے ہیں: "**ذاهب الحديث منكر الحديث**"، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تقریب میں اس کے متعلق یہ خلاصہ لکھا ہے: "**يعرف بالجامع لجمعه العلوم، لكن كذبوه في الحديث، وقال ابن المبارك: كان يضع**"، حافظ ذہبیؒ نے کاشف میں فرمایا: "**فقيه واسع العلم، تركوه**" بہرحال اگر یہ کذاب نہیں تو متہم بالکذب یا متروک ضرور ہیں۔

مگر شیخ عبد الفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ نے جرح وتعدیل کے دونوں پہلوؤں کو جمع کر کے یہ واضح کرنے کی کوشش فرمائی ہے کہ نوح بالقصد کذب یا وضع کا ارتکاب نہیں کرتا تھا، جو کچھ اس کی احادیث میں نکارت وغیرہ نظر آتی ہے وہ سوء حفظ یا وہم وخطا کی بنا پر ہے، چنانچہ ابن مبارک کے شاگرد عبدان وغیرہ نے انھیں صدوق کہا ہے، اور ابن عدی فرماتے ہیں: "**هو مع ضعفه يكتب حديثه**"، کہ وہ ضعیف ہونے کے باوجود اس لائق ہیں کہ ان کی حدیث لکھی جائے، واللہ اعلم۔ (استدراك على ظفر الأماني للعلامة عبد الفتاح أبوغدة، ص ۵۷۳ - ۵۸۰)

"**وهكذا حال الحديث الطويل إلخ**": حافظ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے "**بحث باحث**" فرمایا اور باحث (تحقیق کرنے والے) کا نام نہیں لیا، وہ باحث مؤمل بن اسماعیل ہیں۔

ابن جوزی رحمہ اللہ نے اپنی سند سے مؤمل بن اسماعیل کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ایک شیخ نے مجھ سے یہ حدیث بیان کی تو میں نے ان سے کہا کہ "**من حدثك؟**" آپ سے کس نے بیان کیا؟ تو اس نے کہا: "**حدثني رجل بالمدائن**" ایک مدائنی نے مجھ سے یہ روایت نقل کی ہے اور وہ زندہ ہے، تو میں اس کے پاس گیا، میں نے ان سے کہا "**من حدثك؟**"، تو انہوں نے کہا "**حدثني شيخ بواسط**" اور وہ واسطی بھی زندہ ہے، تو مؤمل نے واسط میں جا کر ان سے معلوم کیا تو انہوں نے کہا: "**حدثني شيخ بالبصرة**"، ایک بصری نے مجھ سے بیان کیا ہے، میں اس کے پاس گیا تو

اس نے کہا کہ عبادان میں ایک شیخ ہیں انہوں نے مجھ سے اس حدیث کو بیان کیا تو میں اس کے پاس گیا، تو اس نے میرا ہاتھ پکڑا اور مجھے ایک گھر میں لے گیا تو میں نے دیکھا کہ صوفیاء کی ایک جماعت ہے اوران میں ایک شیخ ہیں، اس عبادانی نے کہا کہ ان شیخ نے مجھ سے بیان کیا ہے، میں نے شیخ سے معلوم کیا: ''**یاشیخ من حدثك؟**'' تو انہوں نے جواب دیا کہ مجھ سے کسی نے بیان نہیں کیا؛ البتہ میں نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ قرآن سے اعراض کررہے ہیں تو میں نے یہ احادیث وضع کی تا کہ وہ قرآن کی طرف متوجہ ہوجائیں۔ (تدريب ۱/ ۱۵۷، التقييد والإيضاح ص ۱۱۱، الموضوعات لابن الجوزي ۱/ ۱۷۳).

حافظ سیوطی فرماتے ہیں: میں اس کے وضع کرنے والے شیخ کے نام سے واقف نہیں ہوسکا، تاہم ابن جوزی نے اسے ''**بزيع بن حسان، عن علی بن زيد بن جدعان، وعطاء بن ابی ميمونة، عن زر بن حبيش، عن أبي** رضی اللہ عنہ'' کی سند سے روایت کیا، اورکہا کہ مصیبت اسی بزیع کی جانب سے ہے، پھر انھوں نے ''**مخلد بن عبد الواحد، عن علي وعطاء**'' کے طریق سے بھی اس کو روایت کیا، اور فرمایا کہ آفت مخلد کی جانب سے آئی ہے، لگتا ہے کہ ایک نے وضع کیا اور دوسرے نے چرایا ہو، یا دونوں نے اُس وضع کنندہ سے چرایا ہو۔ (تدریب)

''**ولقد أخطأ الواحدي إلخ**'': واحدی سے مراد علی بن احمد بن محمد نیساپوری (متوفی سنہ ۴۶۸ھ) ہیں، ان کے جو لوگ سورتوں کے فضائل میں بکثرت روایات لاتے ہیں، ان میں ثعلبی، زمخشری، بیضاوی اور شوکانی وغیرہ ہیں۔

ان مفسرین میں دو قسم کے لوگ ہیں: بعض تو ایسے ہیں کہ جو موضوع روایات کو سند کے ساتھ نقل فرماتے ہیں اور اس پر کوئی کلام نہیں کرتے سکوت اختیار کرتے ہیں، جیسے واحدی اور ثعلبی، اور بعض ایسے ہیں جو موضوعات کو سند کے بغیر ہی صیغۂ جزم کے ساتھ نقل کردیتے ہیں، جیسے زمخشری، ان لوگوں کی غلطی بڑی مانی جاتی ہے۔

حافظ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جہاں تک پہلی قسم کے لوگوں کی بات ہے تو یہ متقدمین کا طریقہ رہا ہے کہ وہ سند نقل کرنے کے بعد اس کا فیصلہ قاری پر چھوڑ دیتے ہیں لہٰذا یہ کوئی زیادہ قابلِ گرفت چیز نہیں ہے، اگر چہ اس پر سکوت نہیں کرنا چاہئے تھا۔ (تدريب ۱/۱۵۷، النكت لابن حجر ۲/ ۳۲۰، شرح التبصرة والتذكرة ۱/ ۲۷۲)

******

النوع الثاني والعشرون: معرفة المقلوب

بائیسویں نوع: مقلوب کی معرفت کے بیان میں

هُوَ نَحْوُ حَدِيثٍ مَشْهُورٍ عَنْ سَالِمٍ جُعِلَ عَنْ نَافِعٍ لِيَصِيرَ بِذَلِكَ غَرِيبًا مَرْغُوبًا فِيهِ .

وَكَذَلِكَ مَا رُوِّينَا أَنَّ الْبُخَارِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَدِمَ بَغْدَادَ، فَاجْتَمَعَ قَبْلَ مَجْلِسِهِ قَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ، وَعَمَدُوا إِلَى مِائَةِ حَدِيثٍ فَقَلَبُوا مُتُونَهَا وَأَسَانِيدَهَا، وَجَعَلُوا مَتْنَ هَذَا الإِسْنَادِ لِإِسْنَادٍ آخَرَ، وَإِسْنَادَ هَذَا الْمَتْنِ لِمَتْنٍ آخَرَ، ثُمَّ حَضَرُوا مَجْلِسَهُ وَأَلْقَوْهَا عَلَيْهِ، فَلَمَّا فَرَغُوا مِنْ إِلْقَاءِ تِلْكَ الأَحَادِيثِ الْمَقْلُوبَةِ الْتَفَتَ إِلَيْهِمْ فَرَدَّ كُلَّ مَتْنٍ إِلَى إِسْنَادِهِ، وَكُلَّ إِسْنَادٍ إِلَى مَتْنِهِ، فَأَذْعَنُوا لَهُ بِالْفَضْلِ .

ترجمہ: وہ ایسی حدیث ہے جو مثلاً سالم کے طریق سے مشہور ہو اور اسے نافع کے طریق سے بنادیا جائے تاکہ اس کی وجہ سے وہ انوکھی اور دلچسپ بن جائے۔

اور ایسے ہی وہ واقعہ ہے جو ہم سے بیان کیا گیا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ بغداد آئے، تو ان کی مجلس سے پہلے کچھ محدثین اکٹھا ہوئے، اور انہوں نے سو حدیثیں منتخب کیں، اور ان کے متون و اسانید میں ہیرا پھیری کردی، اور اِس سند کے متن کو دوسری سند کے ساتھ اور اِس متن کی سند کو دوسرے متن کے ساتھ جوڑ دیا، پھر امام کی مجلس میں حاضر ہوئے اور ان حدیثوں کو ان کے سامنے پیش کیا۔

چنانچہ جب وہ لوگ ان الٹ پلٹ کی ہوئی احادیث کو پیش کر کے فارغ ہو گئے؛ تو امام صاحب ان کی طرف متوجہ ہوئے، اور ہر متن کو اس کی (اصل) سند کے جانب اور ہر سند کو اس کے (اصل) متن کے ساتھ لوٹا دیا، لہٰذا انھیں امام بخاری کے فضل وکمال کا یقین آ گیا۔

تشریح: مقلوب "قلبَ" سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، کہا جاتا ہے: "قَلَبَ فلان الشیءَ" : إذا صرفه عن وجهه. کسی چیز کو اس کی اصل ہیئت سے بدل دینے کا نام قلب کہلاتا ہے۔

اصطلاحی اعتبار سے مقلوب نام ہے اس حدیث کا جس کے سیاقِ سند، یا سیاقِ متن میں تقدیم وتاخیر، یا ایک لفظ کو دوسرے کی جگہ پر رکھ کر تبدیلی کردی گئی ہو: ''**هو الحديث الذی وقع التغيير فی متنه أوفی سنده بإبدال أوتقديم أوتاخير أونحو ذلك**''. (الوسيط ۳۱۵، تیسیر مصطلح الحدیث ۱۳٤)

مقلوب کی اقسام

قلب (الٹ پھیر) کی بنیادی طور سے تین صورتیں ہیں: (۱) صرف سند میں الٹ پھیر۔ (۲) صرف متن میں الٹ پھیر۔ (۳) سند اور متن دونوں میں بہ یک وقت الٹ پھیر۔

مقلوب الاسناد: صرف سند میں قلب واقع ہونے کی دو صورتیں ہیں:

(۱) پہلی صورت یہ ہے کسی راوی کے نام ونسب میں الٹ پھیر واقع ہو جائے، جیسے: کعب بن مرة کی جگہ پر مرة بن کعب ہو جائے، یا مثلاً: ولید بن مسلم کے بجائے مسلم بن ولید ہو جائے، چنانچہ اس طرح کی الٹ پھیر متعدد روات سے واقع ہوئی ہے، اور خطیب بغدادی نے خاص اسی قسم کے قلب کی نشاندہی کے لئے ''**رافع الارتياب في المقلوب من الأسماء والأنساب**'' نامی کتاب لکھی ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ کسی سند میں ایک یا ایک سے زائد راوی، بل کہ بسا اوقات پوری سند کے تمام روات کی تبدیلی عمل میں آجائے، چنانچہ کوئی شخص سند کے کسی متعین راوی کو بدل کر اس کی جگہ دوسرے راوی کا نام لینے لگے، اور کبھی ایک سے زائد راویوں میں بھی ایسا ہوسکتا ہے، بل کہ پوری سند بھی بدلی جاسکتی ہے، اور ایسا کرنے کی غرض دو ہوسکتی ہے:

(الف) اغراب، یعنی انوکھا پن پیدا کرنا۔

(ب) سرقۂ حدیث، اگر وہ حدیث صرف اُسی سند سے مروی ہو، اس کی دوسری کوئی سند سرے سے نہ ہو تو اس بدلنے والے شخص کو سارقِ حدیث، اس کے اس عمل کو سرقۂ حدیث اور خود اس حدیث کو مسروق کہا جاتا ہے، گویا یہ حدیث مقلوب ہونے کے ساتھ ساتھ مسروق بھی کہی جائے گی۔

اور اگر اس کے علاوہ دوسری سند بھی ہو مگر مشہور پہلی ہی سند سے ہو تو اس بدلنے والے کا مقصد ضروری نہیں کہ سرقہ ہو، بل کہ صرف اغراب، یعنی انوکھی اور نئی سند پیش کرنا بھی ہوسکتا ہے۔

اس قسم کا قلب انجام دینے والوں میں حماد بن عمرو نصیبی ، ابراہیم بن ابی حیۃ الیسع اور بہلول بن عبید کندی ہیں، چنانچہ حماد بن عمرو نے ”**الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة** رضی اللہ عنہ کے طریق سے مرفوع حدیث: ”**إذالقيتم المشركين في طريق فلا تبدؤهم بالسلام**“ روایت کی ہے جس میں اس نے ایک راوی کو دوسرے راوی سے بدل دیا ہے، چنانچہ اعمش کا نام سہیل کی جگہ پر رکھ دیا ہے، جب کہ حدیث سہیل کے طریق سے معروف ہے، امام مسلم نے اس کو شعبہ، ثوری، جریر بن عبدالحمید، عبدالعزیز الدراوردی کے طریق سے روایت فرمایا اور سب اس کو سہیل ہی سے روایت کرتے ہیں، جو اپنے والد ” **أبو صالح عن أبي هريرة** رضی اللہ عنہ“ کی سند سے اس کو روایت کرتے ہیں، حماد نصیبی جو کہ متروک راوی ہیں انھوں نے سہیل کے بجائے اعمش کے طریق سے اس کو روایت کر دیا جو اصطلاحاً قلب فی الاسناد ہے۔ (تدریب الراوي ۱/۱۵۸)

ایک سے زائد راوی، یا پوری سند ہی کے قلب کی مثالیں دیکھنے کے لئے دیکھئے ہمارے شعبہ کی نصابی کتاب ”**دراسة تطبيق الأمثلة**“ (ص۱۲۰-۱۲۳)۔

مقلوب المتن: صرف متن میں قلب واقع ہونے کی بھی دو صورتیں ہیں:

(الف) یہ کہ الفاظِ متن میں تقدیم و تاخیر واقع ہو جائے، جیسے حدیث مرفوع بروایت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ: ”**سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله إلخ**“ میں بعض روات کے جانب سے ”**حتى لاتعلم يمينه ما تنفق شماله**“ واقع ہو گیا ہے۔ (صحيح مسلم ، الزكاة/ فضل اخفاء الصدقة، رقم ۱۰۳۱)

(ب) یا ایک لفظ کی جگہ پر دوسرا لفظ واقع ہو جائے، یعنی جو لفظ ہونا چاہئے تھا راوی نے اس لفظ کے جگہ پر دوسرا لفظ بول دیا، مثلاً: امام حاکم نے ”**آدم بن أبی إياس عن شعبة، عن عاصم ، عن أبي عثمان**“ کی سند سے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”**لا تسبقني بآمين**“ کہ مجھ سے پہلے آمین نہ کہو۔ اس میں راوی سے قلب بایں معنی واقع ہو گیا ہے کہ اصل حضرت بلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کرنے والے ہیں کہ ”**يا رسول الله! لا تسبقنی بآمين**“ جیسا کہ امام ابوداود نے ”**وكيع عن سفيان عن عاصم عن أبي عثمان عن بلال** رضی اللہ عنہ“ کی سند سے اسی طرح روایت کیا ہے، اور یہی محفوظ ہے، چنانچہ یہاں لفظ میں تقدیم و تاخیر کے بجائے ایک لفظ کی جگہ دوسرا لفظ آ گیا ہے۔ (دراسة تطبيق الأمثلة ص ۱۲۳)

مقلوب الاسناد والمتن : اور سند و متن دونوں میں ایک ساتھ قلب کے واقع ہونے کی صورت وہ ہے جو حضرت مصنف رحمہ اللہ نے امام بخاری رحمہ اللہ کے امتحان کے تعلق سے ذکر فرمایا کہ انھوں نے سو حدیثوں کے سند و متن میں الٹ پھیر کر کے پیش کیا تھا۔

”**هو نحو حديث مشهور عن سالم إلخ**“ مصنف رحمہ اللہ کی پیش کردہ یہ صورت صرف سند میں واقع الٹ پھیر کی وہ دوسری صورت ہے جس کا مقصد یا تو سرقۂ حدیث ہوتا ہے، یا اغراب یعنی انوکھا سیاقِ سند پیش کرنا، جیسا کہ تفصیل سے مثالوں کے ذریعہ واضح کیا گیا۔

”**و كذلك ما رُوينا أن البخاري إلخ**“ : مصنف رحمہ اللہ کی پیش کردہ یہ صورت اور مثال میں امام بخاری کے امتحان کا قصہ سند اور متن دونوں میں بہ یک وقت قلب واقع ہونے کی صورت ہے، جیسا کہ وضاحت گذر چکی۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اپنی متعدد سندوں سے اس قصہ کو مفصل طریقہ سے روایت فرمایا، اس کے بعد فرماتے ہیں: کہ میں نے اپنے شیخ (غالباً عراقی مراد ہیں) کو بارہا یہ کہتے ہوئے سنا کہ تعجب اس پر نہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے خطا وصواب کی تمیز کر لی، کیوں کہ وہ تو اس کے ماہر ہیں ہی، تعجب کی بات ان کا ایک ہی مجلس میں ترتیب سے ان سیکڑوں مقلوب حدیثوں کا ذہن میں محفوظ کر لینا، پھر بیان کردہ ترتیب کے مطابق ہر ایک کی اصلاح کر لینا ہے۔ (النکت ۲/۳۲۷)

کچھ اور واقعات: جس طرح امام بخاری رحمہ اللہ کا امتحان لیا گیا، اسی طرح اور بھی محدثین کے امتحان لیے جانے کے واقعات تاریخ نے محفوظ کیے ہیں، مثلاً:

(۱) ابن معین اور ابونعیم کا قصہ: خطیب بغدادی نے اپنی تاریخ (۱۲/۳۵۳-۳۵۴) میں یہ قصہ روایت فرمایا کہ: احمد بن منصور رمادی کہتے ہیں کہ: میں احمد بن حنبل اور یحیٰ بن معین کے ساتھ عبد الرزاق کے یہاں گیا، جب ہم کوفہ واپس آئے تو یحیٰ بن معین نے امام احمد سے کہا کہ میں ابونعیم (فضل بن دکین) کا امتحان لینا چاہتا ہوں، امام احمد نے انھیں منع کیا، وہ نہیں مانے، ایک کاغذ لیا، اس پر ابونعیم کی تیس احادیث لکھیں، ہر دس احادیث کے بعد کوئی ایسی حدیث لکھ لی جو ابونعیم کی حدیث نہیں تھی۔

پھر ہم سب ابونعیم کے پاس آئے، وہ ہمارے پاس تشریف لا کر اپنے دروازے کے چبوترے پر بیٹھ گئے، امام احمد کو اپنے دائیں بٹھایا، یحیٰ کو بائیں بٹھایا اور میں نیچے بیٹھ گیا، یحیٰ نے دس احادیث پڑھیں، وہ خاموش رہے، گیارہویں

حدیث پڑھی تو ابونعیم نے کہا: یہ میری حدیث نہیں ہے، اسے قلم زد کردو، پھر یحییٰ نے دوسری دس احادیث پڑھیں، اور دوسری والی (دخیل) حدیث پڑھی تو ابونعیم نے کہا: یہ بھی میری حدیث نہیں ہے، اسے کاٹو، پھر بقیہ دس احادیث پڑھیں اور تیسری والی (دخیل) حدیث بھی پڑھ ڈالی، تو ابونعیم ناراض ہوئے، امام احمد کا بازو پکڑ کر کہا: اِس کا تو تقویٰ اس طرح کی حرکت سے روکے گا، اور میری طرف اشارہ کر کے کہا: اور اِس کو تو میں اس سے کمتر سمجھتا ہوں کہ وہ ایسا کرے گا، البتہ یہ تمہارا ہی کام ہے اے جعلساز!، پھر یحییٰ بن معین کو ایک لات مار کر چبوترے سے نیچے گرادیا، اور اندر چلے گئے، امام احمد نے ان سے کہا: کیا میں نے تمہیں منع نہیں کیا تھا؟ اور یہ نہیں کہا تھا کہ وہ ''ثبت'' مضبوط حافظہ والے ہیں؟ تو یحییٰ نے فرمایا کہ: یہ لات مجھے میرے سفر (اور اس میں حاصل شدہ علم) سے زیادہ محبوب ہے۔

(۲) ایک عبرت انگیز قصہ: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ہی اپنی سند سے یہ قصہ روایت فرمایا کہ: یحییٰ بن سعید قطان کہتے ہیں کہ: میں کوفہ آیا جہاں محمد بن عجلان تھے، اور وہاں طلبِ حدیث میں مشغول یہ لوگ بھی تھے: وکیع کے بھائی ملیح بن جراح، حفص بن غیاث، یوسف بن خالد سمتی، ہم نے پلان بنایا کہ ابن عجلان کے پاس چلیں، تو یوسف سمتی نے کہا: کیوں نہ ہم اس کی احادیث میں الٹ پلٹ کر کے اس کے فہم وادراک کا امتحان لیں؟ چنانچہ انھوں نے ایسا ہی کیا، اور ابن عجلان کی جو حدیثیں سعید مقبری سے تھیں انھیں ابن عجلان کے والد کے طریق سے کردیں، اور جو ان کے والد کی تھیں انھیں سعید سے منسوب کردیں، اور یحییٰ نے تو کہہ دیا کہ میں اس کو جائز نہیں سمجھتا، چنانچہ وہ لوگ ابن عجلان کے پاس حاضر ہوئے اور یہ رسالہ انھیں تھمادیا، جب کتاب مکمل دیکھ لی تو انھیں تنبہ ہوا، اور فرمایا ذرا دوبارہ دینا! تو (سمتی نے) ان کے آگے کردیا، چنانچہ انھوں نے فرمایا: ارے! جو حدیث میرے والد کی تھی وہ اس میں سعید سے ہے؟! اور جو سعید کی تھی وہ والد سے ہے؟!، پھر یوسف کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا: اگر تو نے مجھے بدنام کرنے کا قصد کیا تھا تو اللہ تجھ سے اسلام چھین لے!، حفص سے کہا: اللہ تجھے دین اور دنیا دونوں کی آزمائش میں ڈال دے!، اور ملیح سے کہا: اللہ تیرے علم سے فائدہ نہ پہونچائے!۔

یحییٰ قطان کہتے ہیں: چنانچہ ہوا یوں کہ ملیح تو قبل اس کے کہ ان کے علم سے لوگ فائدہ اٹھائیں اس دارِ فانی سے کوچ کر گئے۔ حفص بن غیاث کو فالج کا دورہ پڑا جس سے ان کی دنیا متاثر ہوئی، اور دینی نقصان یہ ہوا کہ قاضی بنائے گئے۔ اور یوسف بن خالد پر مرنے سے پہلے پہلے زندیقیت کی تہمت لگی۔ یہ قصہ ''المحدث الفاصل'' ص ۳۹۹،

اور ''میزان الاعتدال'' ۳/۶۴۵، میں بھی ہے۔

نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امتحان کی غرض سے قلب کرنے کے واقعات متعدد حضرات محدثین کے متعلق لکھے ہیں، مثلاً امام شعبہ کہ وہ بھی راویوں کا امتحان لیتے تھے، حافظ ابو جعفر عقیلی کے متعلق بھی لکھا کہ ان کے شاگردوں نے ان کا امتحان لیا۔ (النكت ٢/ ٣٢٤ - ٣٢٩)

***

وَمِنْ أَمْثِلَتِهِ – وَيَصْلُحُ مِثَالًا لِلْمُعَلَّلِ – : مَا رُوِّينَاهُ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عِيسَى الطَّبَّاعِ قَالَ : حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ ، عَنْ ثَابِتٍ ، عَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : ''إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَلَا تَقُومُوا حَتَّى تَرَوْنِي'' ، قَالَ إِسْحَاقُ بْنُ عِيسَى فَأَتَيْتُ حَمَّادَ بْنَ زَيْدٍ فَسَأَلْتُهُ عَنِ الْحَدِيثِ، فَقَالَ : وَهِمَ أَبُو النَّضْرِ إِنَّمَا كُنَّا جَمِيعًا فِي مَجْلِسِ ثَابِتٍ الْبُنَانِيِّ، وَحَجَّاجُ بْنُ أَبِي عُثْمَانَ مَعَنَا، فَحَدَّثَنَا حَجَّاجٌ الصَّوَّافُ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ : ''إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَلَا تَقُومُوا حَتَّى تَرَوْنِي'' ، فَظَنَّ أَبُو النَّضْرِ أَنَّهُ فِي مَا حَدَّثَنَا ثَابِتٌ عَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه . أَبُو النَّضْرِ هُوَ جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: مقلوب کی مثالوں میں سے وہ حدیث ہے - اور یہ معلل کی مثال بھی بن سکتی ہے - جو ہم سے بیان کی گئی ہے کہ اسحاق بن عیسی الطباع نے ''جرير بن حازم عن ثابت عن أنس رضي الله عنه'' کی سند سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب نماز کھڑی کی جائے تو تم کھڑے مت ہوا کرو یہاں تک کہ مجھ کو دیکھ لو۔

اسحاق بن عیسیٰ کہتے ہیں کہ میں حماد بن زید کے پاس آیا تو میں نے ان سے اس حدیث کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ ابوالنضر (جریر بن حازم) کو وہم ہو گیا، ہم سب ثابت بنانی کی مجلس میں تھے اور حجاج بن ابی عثمان بھی ہمارے ساتھ تھے، تو ہم سے حجاج (بن عثمان) الصواف نے ''يحيىٰ بن أبي كثير عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه'' کی سند سے یہ حدیث بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''جب جماعت کھڑی ہو جائے تو تم کھڑے مت ہوا کرو یہاں تک کہ مجھے دیکھ لو'۔ تو ابوالنضر نے گمان کیا کہ یہ ان احادیث میں سے ہے جو ہم سے (اس دن) ''ثابت عن أنس رضي الله عنه'' کے طریق سے بیان کی تھیں، ابوالنضر یہ جریر بن حازم ہی ہیں، واللہ اعلم۔

تشریح : ''ومن أمثلته إلخ'': آخر میں مصنف رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ قلب خواہ سند میں ہو خواہ متن

میں ہمیشہ قصداً نہیں ہوتا، بل کہ وہم وخطا کے نتیجے میں بھی ہوتا ہے، چنانچہ یہ مثال قلب کی خطاء وہم سے سرزد ہونے کی ہے، چنانچہ جو حدیث "**ججاج عن يحيى بن أبي كثير عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه** رضی اللہ عنہ" کی سند سے تھی جریر نے اسے غلطی سے "**ثابت عن أنس** رضی اللہ عنہ" کی سند سے بدل دی، جیسا کہ حماد بن زید نے اس کی حقیقت واضح فرمائی ہے۔

حجاج صواف والی حدیث امام مسلم (مساجد: ح ۱۵۶) اور نسائی نے روایت کی ہے، جب کہ اسحاق بن عیسی الطباع والی حدیث کو خطیب نے "**الكفاية**" میں روایت کیا ہے، مذکورہ بالا علت کی وضاحت امام ابوداود نے کتاب المراسیل میں اور امام ترمذی نے اپنی جامع (**باب ما جاء في الكلام بعد نزول الإمام من المنبر، رقم ۵۱۷**) میں فرمائی ہے۔

"**ويصلح مثالاً للمعلل**": حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ معلل کی مثال بننے کی صلاحیت کوئی اسی مثال کے ساتھ خاص نہیں ہے؛ بلک ہر مقلوب معلل یا شاذ ہوتی ہے؛ کیونکہ "قلب" کی معرفت جمع طرق کے بعد موافقت و مخالفت کو دیکھتے ہوئے ان میں موازنہ کے بعد حاصل ہوتی ہے، چنانچہ قلب کا فیصلہ کرنا حدیث میں علت یا شذوذ کی ایک خاص صورت کا حکم لگانا ہے، گویا قلب علت وشذوذ سے اخص ہے۔ (النکت علی ابن الصلاح ۲/ ۳۳۱)

قلب کا حکم: قلب کا حکم اس کے اغراض ومحرکات کے تابع ہے، چنانچہ:

(۱) قلب کا مقصد اگر اغراب ہو تو بلاشبہ یہ ناجائز ہے؛ کیونکہ یہ حدیث میں تبدیلی اور تحریف کرنا ہے جو وضاعین کی پہچان ہے۔

(۲) قلب کا مقصد اگر کسی راوی کا امتحان لینا ہو تو یہ محدث کے حفظ وضبط کی پختگی کو جانچنے کے لیے جائز ہے، بشرطے کہ کام ہو جانے کے بعد مجلس کے اختتام سے پہلے اس کی اصلاح کر دی جائے۔

(۳) اور اگر قلب خطاءً یا سہواً ہوا ہو تو بلاشبہ اس کا مرتکب معذور ہے؛ لیکن اگر یہ صورت بکثرت پیش آتی ہے تو پھر قلب کی وجہ سے وہ راوی ضعیف شمار ہوگا۔

******

فصل

ضعیف حدیث کی روایت اور اس پر عمل کے بیان میں

قَدْ وَفَيْنَا بِمَا سَبَقَ الْوَعْدُ بِشَرْحِهِ مِنَ الْأَنْوَاعِ الضَّعِيفَةِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ ، فَلْنُنَبِّهِ الآنَ عَلَى أُمُورٍ مُهِمَّةٍ :

أَحَدُهَا :إِذَا رَأَيْتَ حَدِيثًا بِإِسْنَادٍ ضَعِيفٍ فَلَكَ أَنْ تَقُولَ :هَذَا ضَعِيفٌ، وَتَعْنِى أَنَّهُ بِذَلِكَ الإِسْنَادِ ضَعِيفٌ ، وَلَيْسَ لَكَ أَنْ تَقُولَ هَذَا ضَعِيفٌ وَتَعْنِى بِهِ ضَعْفَ مَتْنِ الْحَدِيثِ بِنَاءً عَلَى مُجَرَّدِ ضَعْفِ ذَلِكَ الإِسْنَادِ، فَقَدْ يَكُونُ مَرْوِيًّا بِإِسْنَادٍ آخَرَ صَحِيحٍ يَثْبُتُ بِمِثْلِهِ الْحَدِيثُ، بَلْ يَتَوَقَّفُ جَوَازُ ذَلِكَ عَلَى حُكْمِ إِمَامٍ مِنْ أَئِمَّةِ الْحَدِيثِ بِأَنَّهُ لَمْ يُرْوَ بِإِسْنَادٍ يَثْبُتُ بِهِ، أَوْ بِأَنَّهُ حَدِيثٌ ضَعِيفٌ، أَوْ نَحْوُ هَذَا مُفَسِّرًا وَجْهَ الْقَدْحِ فِيهِ .فَإِنْ أَطْلَقَ وَلَمْ يُفَسِّرْ، فَفِيهِ كَلَامٌ يَأْتِى إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى، فَاعْلَمْ ذَلِكَ فَإِنَّهُ مِمَّا يُغْلَطُ فِيهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: ہم نے وہ وعدہ پورا کرلیا جو ضعیف انواع کی شرح کے تعلق سے کیا تھا، اور اللہ تعالیٰ ہی کے لیے تمام تر تعریف ہے، اب ہم چند اہم امور پر توجہ مبذول کرانا چاہتے ہیں۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ: جب تم کوئی حدیث ضعیف سند سے (مروی) دیکھو تو تم کو حق ہے کہ کہو: ”هذا ضعيف“ (یہ ضعیف ہے) جب کہ تمہاری مراد اس سے یہ ہو کہ: یہ سند ضعیف ہے۔ اور تم کو ” هذا ضعيف“ کہنے کا حق نہیں؛ جب کہ تمہاری مراد اس سے محض اُس سند کے ضعف کی بنا پر متنِ حدیث کا ضعیف ہونا ہو۔ کیوں کہ کبھی وہ حدیث دوسری صحیح سند سے بھی مروی ہوتی ہے، کہ اس جیسی سند سے حدیث پایۂ ثبوت کو پہونچ جاتی ہے۔

بل کہ اس کا جواز ائمۂ حدیث میں سے کسی امام کے اس فیصلے پر موقوف ہوگا کہ وہ حدیث کسی ایسی سند سے مروی نہیں ہے جس سے کہ وہ پایۂ ثبوت کو پہونچے، یا اس فیصلے پر کہ یہ حدیث ضعیف ہے، یا اس جیسے حکم پر جس میں وہ ضعف کی وجہ بیان کررہے ہوں، پس اگر وہ مطلقاً ضعیف کہیں اور تفسیر نہ کریں؛ تو اس میں کلام ہے، جو ان شاء اللہ آئے گا، لہٰذا

اس بات کو سمجھ لو؛ کیونکہ یہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جن میں غلطی کی جاتی ہے۔

تشریح: حافظ ابن صلاح نے ضعیف کی بحث میں فرمایا تھا: ''**والذي له لقب خاص معروف من أقسام ذلك الموضوع ..... في أنواع سياتي عليها الشرح**'' کہ ضعیف کی جن انواع کے مستقل نام ہیں ہم ان کی وضاحت کریں گے، چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے سب کی تشریح الگ الگ نوع کے عنوان سے فرمادی، اس کے بعد اب مجموعی طور سے ضعیف احادیث کی روایت اور ان سے استدلال کے سلسلہ میں کچھ ضروری مسائل ذکر فرمارہے ہیں۔

پہلا مسئلہ بالکل واضح ہے کہ صرف سند کے ضعف کو دیکھ کر حدیث کے ضعیف ہونے کا حکم نہیں لگانا چاہئے، کیوں کہ اگر چہ پیش نظر سند ضعیف ہے مگر ہوسکتا ہے کہ اس حدیث کی کوئی اور سند بھی ہو جو اس سے اچھی ہو یا دونوں کا مجموعہ حدیث کے ثبوت کے لئے کافی ہوجائے، البتہ اگر کسی حدیث کے سلسلے میں کسی امامِ فن نے جس کی پورے ذخیرۂ حدیث پر نظر ہو یہ صراحت کردی کہ یہ حدیث اس سند کے علاوہ کسی اور سند سے نبی کریم ﷺ سے مروی نہیں ہے، تو اس صورت میں حدیث کے ضعف کا حکم لگایا جاسکتا ہے۔

یا خود اس امام فن نے اس حدیث کے ضعیف ہونے کی تصریح کردی اور ساتھ ہی ضعف کی وجہ بھی واضح کردی تب بھی حدیث کے متن کو ضعیف مانا جاسکتا ہے، البتہ اگر وہ امام سبب ضعف کی وضاحت کیے بغیر صرف مبہم طور سے ضعف کا حکم لگاتا ہے تو کیا اس کی وجہ سے متن کو ضعیف مانا جائے گا؟ اس سلسلہ میں اختلاف ہے، صحیح یہ ہے کہ جو اس امام کے اجتہاد پر اعتماد کرکے اس کی تقلید کرتا ہو اس کے نزدیک تو کوئی اشکال نہیں، لیکن جو اس کا مقلد نہیں ہے وہ اس کے اس مبہم حکم کے ماننے کا پابند نہیں ہے، جیسا کہ اگلی نوع میں راوی کی جرح مبہم کے مقبول یا نامقبول ہونے کے سلسلہ میں تفصیل آرہی ہے۔

لیکن جیسا کہ ''موضوع'' کے بیان میں یہ بات گذری کہ اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ بھی اس کی تصریح فرماتے ہیں کہ اگر کوئی وسیع المطالعہ دقیق النظر امام فن کسی حدیث کے متعلق ''**لا أعرفه**'' یا ''**لا أعلم له أصلاً**'' کہے کہ میں اسے بطور حدیث کے نہیں جانتا تو یہ بات حدیث کے موضوع ہونے کے لئے کافی ہے۔

اعتراض وجواب: حافظ سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی کہے کہ یہ بات اس واقعہ کے خلاف ہے کہ جو ابوحازم سے مروی ہے، انہوں نے امام زہری کی موجودگی میں ایک حدیث بیان کی، امام زہری نے اس سے لاعلمی کا

اظہار کیا تو اس ابو حازم نے کہا کہ کیا آپ نے تمام احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یاد کر رکھی ہیں؟ فرمایا نہیں، پوچھا کہ نصف یاد ہوں گی؟ فرمانے لگے کہ ہاں اُمید ہے کہ اتنی یاد ہوں گی تو انھوں نے کہا کہ اس حدیث کو بقیہ ان آدھی احادیث میں شمار کر لیجئے جو آپ کو یاد نہیں ہیں۔ تو جب زہری کا یہ حال ہے تو پھر ان کے علاوہ کسی امامِ فن کی بات پر کیسے اعتماد کر لیں؟

حافظ سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت کی بات ہے جب کہ ابھی تدوینِ حدیث کی تکمیل نہیں ہوئی تھی، اس وقت بہت سی احادیث تھیں جو بعض رواۃ کے پاس ہوتی تھیں اور دوسرے بعض کے پاس نہیں ہوتی تھیں، اور آج جب کہ احادیث مدوّن ہو چکی ہیں تو اب اگر کوئی حدیث مشہور و متداول کتب حدیث میں سے کسی میں بھی نہ ملے، نیز کوئی امامِ فن اس کے عدمِ وجود کی تصریح بھی کرتا ہے؛ تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کی بات پر اعتماد نہ کیا جائے۔ (تدریب ۱/۱٦٢)

❋❋❋

الثَّانِي : يَجُوزُ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ وَغَيْرِهِمُ التَّسَاهُلُ فِي الْأَسَانِيدِ وَرِوَايَةِ مَا سِوَى الْمَوْضُوعِ مِنْ أَنْوَاعِ الْأَحَادِيثِ الضَّعِيفَةِ مِنْ غَيْرِ اهْتِمَامٍ بِبَيَانِ ضَعْفِهَا فِيمَا سِوَى صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَغَيْرِهَا .وَذَلِكَ كَالْمَوَاعِظِ، وَالْقِصَصِ، وَفَضَائِلِ الْأَعْمَالِ، وَسَائِرِ فُنُونِ التَّرْغِيبِ وَالتَّرْهِيبِ، وَسَائِرِ مَا لَا تَعَلُّقَ لَهُ بِالْأَحْكَامِ وَالْعَقَائِدِ .

وَمِمَّنْ رُوِّينَا عَنْهُ التَّنْصِيصَ عَلَى التَّسَاهُلِ فِي نَحْوِ ذَلِكَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ ، وَأَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا .

الثَّالِثُ : إِذَا أَرَدْتَ رِوَايَةَ الْحَدِيثِ الضَّعِيفِ بِغَيْرِ إِسْنَادٍ فَلَا تَقُلْ فِيهِ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَا وَكَذَا ، وَمَا أَشْبَهَ هَذَا مِنَ الْأَلْفَاظِ الْجَازِمَةِ بِأَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ ذَلِكَ، وَإِنَّمَا تَقُولُ فِيهِ : "رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَا وَكَذَا، أَوْ بَلَغَنَا عَنْهُ كَذَا وَكَذَا، أَوْ وَرَدَ عَنْهُ، أَوْ جَاءَ عَنْهُ، أَوْ رَوَى بَعْضُهُمْ" ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ ، وَهَكَذَا الْحُكْمُ فِيمَا تَشُكُّ فِي صِحَّتِهِ وَضَعْفِهِ، وَإِنَّمَا تَقُولُ : "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" فِي مَا ظَهَرَ لَكَ صِحَّتُهُ بِطَرِيقِهِ الَّذِي أَوْضَحْنَاهُ أَوَّلًا ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: دوسری اہم بات: یہ ہے کہ حضرات محدثین اور ان کے علاوہ لوگوں کے نزدیک موضوع کے علاوہ

دوسری ضعیف احادیث کی اسانید میں نرمی برتنا اوران کے ضعف کی وضاحت کا اہتمام کیے بغیر ان کی روایت کرنا جائز ہے، ان ابواب میں جو اللہ تعالیٰ کی صفات اور احکامِ شرعیہ یعنی حلال وحرام کے علاوہ ہیں، اور یہ جیسے مواعظ، قصص، فضائلِ اعمال، جمیع ابواب ترغیب وترہیب اوران تمام ابواب میں جن کا احکام وعقائد سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

اور وہ حضرات جن سے اس طرح کے ابواب میں چشم پوشی کی تصریح ہمیں بیان کی گئی ہے؛ ان میں عبدالرحمٰن بن مہدی اور احمد ابن حنبل ہیں۔

تیسری اہم بات: جب تم کوئی ضعیف حدیث بغیر سند کے بیان کرنا چاہو تو اس میں یوں مت کہو "قال رسول اللہ ﷺ کذا و کذا" (کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ایسا فرمایا ہے)، یا اس کے مشابہ ایسی تعبیر جس میں اس بات کا جزم ہو کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کہا ہے۔

اور تم تو اس میں صرف یہ کہو گے کہ "رُوي عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا و کذا" (کہ رسول اللہ ﷺ سے یوں یوں منقول ہے)، یا "بلغنا عنہ کذا و کذا" (کہ آں حضرت ﷺ سے ہمیں اس طرح کی بات پہونچی ہے)، یا "ورد عنہ" یا "جاء عنہ" (کہ آپ ﷺ سے یہ بات وارد ہے) یا "روی بعضھم" (کہ بعض لوگوں نے آں حضرت ﷺ سے یہ بات روایت کی ہے)، اور اس کے مشابہ الفاظ۔ اور یہی حکم ہے ان احادیث کے متعلق کہ جن کی صحت وضعف میں آپ کو شک ہو۔

اور "قال رسول اللہ ﷺ" (جیسی جزم کی تعبیر) تو صرف اس صورت میں آپ کہیں گے جب کہ حدیث کی صحت آپ پر اس طریقے سے واضح ہو جائے جس کو ہم نے پہلے بیان کیا ہے، واللہ اعلم۔

تشریح: دوسرے نمبر پر مصنف رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ موضوع کے علاوہ ضعیف احادیث کو بیان کرنے کے سلسلہ میں علماء نے چشم پوشی سے کام لیا ہے، یعنی حدیث ضعیف کے ضعف کو بیان کئے بغیر اس کو نقل کرنا جائز سمجھتے ہیں، جب کہ موضوع حدیث کے سلسلہ میں جیسا کہ اپنی جگہ پر گذرا؛ وضع کی وضاحت کے بغیر اس کو روایت کرنے کی اجازت نہیں دیتے، اور اس ضمن میں یہ بات بھی سمجھ میں آ گئی کہ موضوع حدیث پر عمل کرنے کی بھی گنجائش نہیں ہے، جب کہ دیگر انواعِ ضعیف پر عمل کرنا جائز ہے، کیوں کہ روایت اور عمل دونوں کا حکم ایک ہی ہے، ظاہر ہے جب حدیث بیان کی جائے گی تو اسی لئے کہ لوگ اس سے حسب ضرورت استدلال کریں اور اس پر عمل بھی کریں۔

پھر جن انواعِ ضعیف کی روایت اوران پر عمل کی اجازت ہے، ان میں بھی تفصیل ہے، کہ جملہ ابواب دین میں اجازت نہیں، بل کہ ان ہی ابواب میں ہے جو عقائد یا احکام شرعیہ (یعنی حلال وحرام) کے علاوہ ہوں، پھر غیر احکام وعقائد میں بھی ضعیف احادیث پر عمل کا جواز کچھ شرطوں کے ساتھ مشروط ہے، جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے اجمال کے ساتھ وضاحت فرمائی ہے۔

یہ مسئلہ چوں کہ اس دور میں اہل علم کے درمیان خاصا مختلف فیہ بن گیا ہے، بل کہ بعض حضرات تو ضعیف احادیث کے متعلق انتہائی غیر متوازن اور مبنی بر تشدد موقف اختیار کر رہے ہیں، اور مطلق طور سے ہر ضعیف حدیث کا محل ردی کی ٹوکری ہی قرار دینے لگے ہیں، دوسری طرف اس میں بھی شبہہ نہیں کہ امت کا ایک طبقہ ضعیف احادیث کے متعلق خوش گمانی اور عقیدت کی آخری حد بھی پار کر چکا ہے، چنانچہ ضعیف ہی نہیں بل کہ موضوعات تک کو بھی نہ صرف خود عمل کے لئے اپنایا جاتا ہے، بل کہ لوگوں کو اس کی جانب دعوت بھی دی جاتی ہے، اس لئے اس سلسلہ میں متعدل موقف کی تفصیل سے مدلل انداز میں وضاحت کرنے کی ضرورت ہے۔

اس کے لئے ہمارے سامنے استاذِ محترم کی وہ جامع، معتدل اور مدلل بحث ہے جو آپ نے رسالہ ''فضائل اعمال پر اعتراضات ایک اصولی جائزہ''، نیز اپنی بے مثال کتاب ''حدیث اور فہم حدیث'' میں پیش فرمائی ہے، افادۂ ناظرین کی غرض سے یہاں بھی اس بحث کے بعض ضروری اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں:

ضعیف حدیث کی استدلالی حیثیت

اصطلاحی صحیح اور حسن کے تو قابل استدلال ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، چنانچہ جمیع ابواب دین میں مراتب کا خیال کرتے ہوئے ان سے استدلال کیا جاتا ہے، البتہ ضعیف کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے، جمہور کا خیال ہے کہ احکام یعنی حلال وحرام کے باب میں تو ضعیف کو حجت نہیں بنایا جا سکتا ہے، البتہ فضائلِ اعمال، ترغیب وترہیب، قصص، مغازی وغیرہ میں اس کو دلیل بنایا جا سکتا ہے بشرطے کہ موضوع نہ ہو، چنانچہ ابن مہدی، امام احمد اور ابن مبارک وغیرہم سے منقول ہے: ''**إذا روينا في الحلال والحرام شدَّدنا، وإذا روينا في الفضائل ونحوها تساهلنا**''. کہ جب ہم حلال وحرام کے باب میں روایت کرتے ہیں تو سختی برتتے ہیں، اور جب فضائل وغیرہ کے ابواب میں روایت کرتے ہیں تو نرمی سے کام لیتے ہیں۔ (مقدمة ابن الصلاح، وفتح المغيث ١/ ٣١٢).

بعض کے نزدیک باب احکام میں بھی حجت ہے، جب کہ دوسرے بعض کے نزدیک سرے سے حجت نہیں، مولاعبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اس سلسلہ میں کل تین مذاہب نقل فرمائے ہیں: مطلقاً مقبول، مطلقاً غیر مقبول، احکام وعقائد کے علاوہ فضائل ومناقب جیسے ابواب میں مشروط طور سے مقبول۔(الأجوبة الفاضلة ص ۵۲)

ضعیف حدیث بابِ احکام میں

جہاں تک احکام شرعیہ میں ضعیف حدیث کے استعمال کا تعلق ہے تو جمہور محدثین وفقہاء کے طرز عمل سے صاف ظاہر ہے کہ ضعیف سے حکم شرعی پر استدلال کیا جاسکتا ہے بشرطے کہ ضعف شدید نہ ہو یعنی سند میں کوئی متہم یا کذاب راوی نہ ہو، ضعیف سے استدلال کی چند صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: مسئلہ میں اس کے علاوہ کوئی اس سے مضبوط دلیل نہ ہو تو ضعیف حدیث کو ہی اختیار کرلیا جاتا ہے، مختلف مکاتبِ فکر کے تعلق سے اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

حنفیہ: ۱-امام ابوحنیفہؒ کا ارشاد ہے: "**الخبر الضعيف عن رسول الله ﷺ أولىٰ من القياس، ولايحل القياس مع وجوده**" (المحلىٰ لابن حزم ۳/۱۶۱) یعنی باب میں اگر ضعیف حدیث بھی موجود ہو تو قیاس نہ کرکے اس سے استدلال کیا جائے گا۔ چنانچہ: (۱) نماز میں قہقہہ سے نقضِ وضو والی حدیث باتفاق محدثین ضعیف ہے، آپ نے اس کو قیاس پر مقدم کیا۔

(۲) "**أكثر الحيض عشرة أيام**" حدیث باتفاق محدثین ضعیف ہے، حنفیہ نے اس کو قیاس پر مقدم کیا۔

(۳) "**لا مهر أقل من عشرة دراهم**" اس کے ضعف پر محدثین متفق ہیں، اور حنفیہ نے قیاس نہ کرکے اس کو معمول بہ بنایا۔(إعلام الموقّعين ۱/۳۱،۳۲)

۲-محقق ابن ہمام فرماتے ہیں: "**الاستحباب يثبت بالضعيف غير الموضوع**" ضعیف جو موضوع کی حد تک نہ پہونچی ہوئی ہو اس سے استحباب ثابت ہوتا ہے۔(فتح القدير باب النوافل ۲/۱۳۹)

مثلاً: (۱) حاشیۃ الطحطاوی علی المراقی وغیرہ میں مغرب کے بعد چھ رکعات (جنھیں صلاۃ الاوابین کہتے ہیں) کو مستحب لکھا ہے، دلیل حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث "**من صلى بعد المغرب ست ركعات لم يتكلم**

فی ما بينهن بسوء عدلن له بعبادة ثنتی عشرة سنة" امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو اپنی سنن (رقم ۴۳۵) میں عمر بن ابی خثعم کے طریق سے روایت کرکے فرمایا: "حديث أبي هريرة حديث غريب، لانعرفه إلامن حديث زيدبن الحباب عن عمربن أبي خثعم" امام بخاری نے عمر کو منکر الحدیث کہا، اور بہت ضعیف قرار دیا، حافظ ذہبی نے میزان میں فرمایا: "له حديث منكر أن من صلى بعد المغرب ست ركعات... ووهّاه أبو زرعة"۔

(۲) مردہ کو دفن کرتے وقت تین لپ مٹی ڈالنا، پہلی بار میں "منها خلقناكم"، دوسری بار میں "وفيها نعيدكم"، اور تیسری بار میں "ومنها نخرجكم تارة أخرى" پڑھنے کو طحطاوی (ص ۶۱۰) میں مستحب لکھا ہے، دلیل حاکم واحمد کی حدیث بروایت أبو امامہ رضی اللہ عنہ کہ: جب حضرت ام کلثومؓ بنت النبی ﷺ کو قبر میں رکھا گیا تو رسول اللہ ﷺ نے پڑھا: "منها خلقناكم الخ"، آخر میں "بسم الله، وفي سبيل الله، وعلى ملة رسول الله" کی زیادتی ہے، اس حدیث کی سند بہت ہی ضعیف ہے، ذہبی نے تلخیص میں کہا: "وهو خبر واهٍ لأن علي بن يزيد متروك"۔ (المستدرك ۲/ ۳۷۹، حديث رقم ۳۴۳۳)

مالکیہ: امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک مرسل بمعنی عام یعنی منقطع حجت ہے، جو جمہور محدثین کے نزدیک ضعیف ہے، چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ کثرت سے بلاغات ومراسیل موطا شریف میں ذکر کرتے ہیں اور ان سے استدلال بھی کرتے ہیں۔

مالکیہ کی معتمد ترین کتاب "نشر البنود على مراقي السعود" میں ہے: "عُلِم من احتجاج مالك بالمرسل أن كلاً من المنقطع، والمعضل حجة عندهم لصدق المرسل بالمعنى الأصولي على كل منها" (۶۳/۲ كما في "التعريف بأوهام من قسم السنن إلى صحيح وضعيف" للدكتور محمود سعيد ممدوح)

شافعیہ: ۱- مرسل حدیث امام شافعی کے نزدیک ضعیف ہے، لیکن اگر باب میں صرف مرسل ہی ہو تو وہ اس سے احتجاج کرتے ہیں، حافظ سخاوی نے ماوردی کے حوالہ سے یہ بات فتح المغیث میں نقل کی ہے۔ (۲۷۰/۱)

۲- حافظ ابن قیم نے نقل کیا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک ضعیف حدیث قیاس پر مقدم ہے، چنانچہ:

(الف) انھوں نے صید "وَجّ" کی حدیث کو ضعف کے باوجود قیاس پر مقدم کیا۔

وَج نام کی جگہ ہے حدودِ طائف میں، اس کے شکاری جانور شکار کرنے اور وہاں کے درخت کاٹنے کی ممانعت کے سلسلہ میں ایک حدیث حضرت زبیر بن العوامؓ کے طریق سے مروی ہے، جو ضعیف ہے، لیکن امام شافعی نے اس کو اختیار فرمایا۔(سنن البیهقی ۵/ ۲۰۰، رقم ۹۹۷۷، معرفة السنن والآثار، ۷/ ۴۳۸)

(ب) حرم مکی کے اندر اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کے جواز والی حدیث کو ضعف کے باوجود قیاس پر مقدم کیا۔

(ج) ''من قاء أو رعف؛ فلیتوضأ، ولیبن علی صلاته'' کو اپنے ایک قول کے مطابق باوجود ضعف کے قیاس پر ترجیح دی۔(اعلام الموقعین ۱/ ۳۲)

حنابلہ: ۱- ابن النجار حنبلی نے شرح الکوکب المنیر (۲/ ۵۷۳) میں امام احمد کا یہ قول نقل کیا ہے: ''**لست أخالف ما ضعف من الحدیث إذا لم یکن في الباب ما یدفعه**'' یعنی باب میں ضعیف حدیث ہو اور اس کے معارض کوئی دلیل نہ ہو تو میں اس کو چھوڑتا نہیں ہوں۔

۲- حافظ ہروی نے ذمُّ الکلام میں امام عبداللہ بن احمد سے نقل کیا ہے کہ میں نے اپنے والد سے پوچھا کہ ایک شخص کو مسئلہ درپیش ہے، اور شہر میں ایک محدث ہے جو ضعیف ہے (ایک روایت میں: جو صحیح وسقیم میں تمیز نہیں کرپاتا)، اور ایک فقیہ ہے جو اہل رائے وقیاس میں سے ہے، وہ کس سے مسئلہ پوچھے؟ فرمایا: اہل رائے سے تو پوچھے نہیں کیونکہ ضعیف الحدیث قوی الرأی سے بہتر ہے۔ (ذم الکلام ۲/ ۱۷۹، ۱۸۰)

۳- فقہ حنبلی کی مستند ترین کتاب ''المغنی'' میں ابن قدامہ نے لکھا کہ: ''**النوافل و الفضائل لایشترط صحة الحدیث فیها**''، نیز امام کے خطبہ کے دوران حاضرین کے احتباء (اس طرح بیٹھنا کہ سرین زمین پر ہو، دونوں گھٹنے کھڑے ہوں اور دونوں بازوؤں یا کسی کپڑے وغیرہ سے انھیں باندھ لیا جائے) کی بابت لکھا کہ کوئی حرج نہیں کیونکہ چند ایک صحابہ سے مروی ہے، لیکن بہتر نہ کرنا ہے؛ کیونکہ حضور ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے امام کے خطبہ کے دوران حبوہ یا احتباء سے منع فرمایا ہے، اس لیے اگرچہ حدیث ضعیف ہے افضل حبوہ کا ترک ہی ہے۔(المغنی ۲/ ۸۸، ۲۰۶)

فقہاء محدثین: ۱- حافظ ذہبی نے امام اوزاعی کے متعلق لکھا کہ وہ مقطوعات اور اہل شام کے مراسیل سے استدلال کرتے تھے۔(سیر أعلام النبلاء ۷/ ۱۱۴)

۲- امام ابوداؤد کے متعلق حافظ ابن مندہ نے کہا: ”ویخرج الإسناد الضعیف إذا لم یجد في الباب غیرہ؛ لأنه أقوی عندہ من رأي الرجال“ کہ امام ابوداؤد کا مذہب ہے کہ جب کسی باب میں انھیں ضعیف حدیث کے علاوہ نہیں ملتی تو اسی کا اخراج کر لیتے ہیں، کیوں کہ ضعیف حدیث ان کے نزدیک قیاس سے قوی تر ہے۔ (مقدمة ابن الصلاح، وتدریب الراوي في نوع الحسن)

۳- امام نسائی کے بارے میں حافظ ابن مندہ فرماتے ہیں کہ ان کا مذہب یہ تھا کہ وہ ہر اس راوی کی حدیث کا اخراج فرماتے تھے (استدلال کرتے تھے) جس کو متفقہ طور پر ترک نہ کیا گیا ہو۔ (أیضًا)

ظاہریہ: ابومحمد ابن حزم ظاہری جن کا تشدد مشہور ہے اپنی کتاب ”المحلی“ (۶۱/۳) میں رکوع سے پہلے قنوت پڑھنے سے متعلق حدیث بروایت حسن بن علی رضی اللہ عنہما لائے، اور اس کے متعلق لکھتے ہیں کہ: یہ حدیث اگرچہ اس لائق نہیں کہ اس سے استدلال کیا جائے، لیکن چونکہ رسول اللہ ﷺ سے اس سلسلہ میں اور کوئی حدیث ہمیں نہیں ملی اس لیے ہم اسے اختیار کرتے ہیں۔

دوسری صورت: اگر ضعیف حدیث پر عمل کرنے میں احتیاط ہو تو اس کو تمام حضرات اختیار کرتے ہیں، چنانچہ امام نووی نے ”الأذکار“ میں عمل بالضعیف کی استثنائی صورتوں کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا: ”إلا أن یکون في احتیاط في شيء من ذلك کما إذا ورد حدیث ضعیف بکراھة بعض البیوع والأنکحة فالمستحب أن یتنزہ عنه“، یعنی ضعف پر عمل کی استثنائی کی صورتوں میں سے یہ ہے کہ ضعیف پر عمل کرنے میں احتیاط رہتا ہو، مثلاً جب نکاح وبیوع کی بعض صورتوں میں ممانعت کا حکم ضعیف حدیث میں وارد ہو جائے، تو بہتر ہے کہ اس سے پرہیز کیا جائے۔

اس کی شرح میں ابن علان نے مثال دی کہ جیسے فقہاء کرام نے دھوپ سے گرم کیے ہوئے پانی کے استعمال کو مکروہ لکھا ہے حدیث عائشہؓ کی بنا پر جو ضعیف ہے۔ (شرح الاذکار ۶۸/۱، ۷۸ کما فی التعریف بأوھام إلخ)

تیسری صورت: اگر کسی آیت یا صحیح حدیث میں دو یا دو سے زائد معنوں کا احتمال ہو اور کوئی ضعیف حدیث ان معانی میں سے کسی ایک معنی کو راجح قرار دیتی ہو، یا دو یا چند حدیثیں متعارض ہوں اور کوئی حدیث ضعیف ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دیتی ہو تو علماء امت اس موقع پر ضعیف حدیث کی مدد سے ترجیح کا کام انجام دیتے ہیں، چنانچہ امام نووی

رحمہ اللہ ''المجموع'' (۶۱/۱) میں فرماتے ہیں: ''الترجیح بالمرسل جائز'' (کہ مرسل جو کہ شافعیہ کے نزدیک ضعیف ہے، اس سے دو متعارض دلیلوں میں ترجیح کا کام لیا جا سکتا ہے)۔

مثلاً: حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے ''تحفة المودود'' (ص۲۹) میں آیت کریمہ ﴿ألا تعولوا﴾ [نساء/۳] کے دو احتمالی معنوں میں سے ایک معنیٰ ''أن لا تجوروا ولا تميلوا'' کو ضعیف حدیث کی بنا پر راجح قرار دیا ہے۔

کچھ اور صورتیں: اس کے علاوہ کسی ثابت شدہ حکم کی مصلحت و فائدہ معلوم کرنے کے سلسلہ میں بھی ضعیف کا سہارا لیا جاتا ہے، نیز حدیث ضعیف اگر متلقی بالقبول ہو جائے، اور اس کے مطابق فقہاء یا عام امت کا عمل ہو جائے تب تو ضعیف ضعیف ہی نہیں رہتی، اور اس کے ذریعہ وجوب اور سنیت تک کا ثبوت ہوتا ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: ''أثر الحديث الشريف في اختلاف الائمة الفقهاء للشيخ محمد عوامة''، اور ''الأجوبة الفاضلة'' کے آخر میں شیخ حسین بن محسن کا مقالہ)۔

اب آیئے سید احمد بن الصدیق الغماری المالکی رحمہ اللہ کی ایک چشم کشا عبارت کے ترجمہ پر اس کڑی کو یہیں ختم کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

''احکام شرعیہ میں ضعیف سے استدلال کوئی مالکیہ ہی کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ تمام ائمہ استدلال کرتے ہیں، اس لیے یہ جو مشہور ہے کہ ''احکام کے باب میں ضعیف پر عمل نہیں کیا جائے گا'' اپنے عموم واطلاق پر نہیں ہے جیسا کہ اکثر لوگ سمجھتے ہیں، کیونکہ ہر مسلک کی ان احادیثِ احکام کا آپ جائزہ لیں جن سے سب نے یا بعض نے استدلال کیا ہے تو آپ کو مجموعی طور سے ضعیف حدیثوں کی مقدار نصف یا اس سے بھی زائد ملے گی، ان میں ایک تعداد منکر، ساقط، اور قریب بموضوع کی بھی ملے گی، البتہ بعض کے متعلق وہ کہتے ہیں: ''اس کو تلقی بالقبول حاصل ہے''، بعض کے متعلق: ''اس کے مضمون پر اجماع منعقد ہے''، بعض کے متعلق: ''یہ قیاس کے موافق ہے''، مگر ان سب کے علاوہ ایسی بہت سی حدیثیں بچیں گی جن سے ان کی تمام تر علتوں کے باوجود استدلال کیا گیا ہے، اور یہ قاعدہ کہ ''احکام میں ضعیف حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا'' یکسر نظر انداز کر دیا گیا ہے، کیونکہ شارع علیہ السلام سے جو کچھ منقول ہے اگر چہ اس کی سند ضعیف ہو اسے چھوڑ کر دوسری دلیل کو اختیار نہیں کیا جا سکتا، اور ضعیف کے متعلق یہ قطعی نہیں کہا جا سکتا کہ: یہ آں حضرت ﷺ سے ثابت نہیں ہے جبکہ وہ موضوع نہ ہو، یا اس سے قوی اصل شرعی سے معارض نہ ہو، لہٰذا اقویٰ دلیل کی عدم موجودگی میں ضعیف سے استدلال کو ہمیں برا سمجھنے کے بجائے اولیٰ بلکہ واجب کہنا چاہیے، ہاں یہ بات ضرور بری ہے کہ اس کے تئیں دو رُخا

طرز اپنائیں، پسندیدگی اور اپنے مذہب کے موافق ہونے کے وقت تو اس پر عمل کریں، اور ناپسندیدگی یا اپنے مذہب کے خلاف ہونے پر ضعیف کہہ کر رد کر دیں، انتہی۔ (المشنوني والبتّار ۱/ ۱۸۰، ۱۸۱ کما فی التعریف ... ۱/ ۸۸)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اگر چہ قولاً تو سبھی فقہی مذاہب کے علماء ضعیف حدیث کو باب احکام میں نا قابل استدلال ٹھہراتے ہیں، مگر عملاً سبھی بوقت ضرورت اس کا سہارا لیتے ہیں، اور اس سلسلہ میں کسی کا بھی استثناء نہیں کیا جا سکتا۔

ضعیف حدیث بابِ احکام کے علاوہ میں

جیسا کہ عرض کیا گیا: ضعیف غیر موضوع عقائد واحکام کے علاوہ میں جمہور کے نزدیک قابل عمل ہے، عقائد واحکام کے باب میں تشدد برتنے اور فضائل، ترغیب وترہیب اور مناقب وغیرہ میں تساہل برتنے کی بات حافظ سخاوی نے امام احمد، ابن معین، ابن المبارک، سفیان ثوری، ابن عیینہ وغیرہ سے نقل کی ہے۔ حافظ نوویؒ نے تو اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے، چنانچہ اپنی کتاب ''الترخيص في الإكرام بالقيام'' میں فرماتے ہیں:

''أجمع أهل الحديث وغيرهم على العمل فى الفضائل ونحوها مما ليس فيه حكم، ولا شيء من العقائد، وصفات الله تعالىٰ بالحديث الضعيف'' (نقلاً عن حاشية الشيخ محمد عوامة علي التدريب ۳/ ۵۲۶)

امام نووی کی ''الأربعين'' اور اس کی شرح ''فتح المبين'' لابن حجر المكي الهيتمي کے الفاظ یہ ہیں:

قد اتفق العلماء على جواز العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال، لأنه إن كان صحيحاً في نفس الأمر؛ فقد أُعطِي حقه، وإلا لم يترتب على العمل به مفسدة تحليل، ولا تحريم، ولا ضياع حق الغير. (الأجوبة الفاضلة ص ۴۳)

یعنی فضائل اعمال میں ضعیف حدیث پر عمل کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے، کیونکہ اگر وہ واقعتاً صحیح تھی تو اس کو اس کا حق مل گیا، ورنہ اس پر عمل کرنے سے نہ تو حرام کو حلال کرنا لازم آیا اور نہ اس کے برعکس، اور نہ ہی کسی غیر کا حق پامال کرنا۔

معلوم ہوا کہ مسئلہ اجماعی ہے، اور کوئی بھی حدیث ضعیف کو شجرۂ ممنوعہ قرار نہیں دیتا، لیکن چند بڑے محدثین واساطین علم کے نام ذکر کیے جاتے ہیں جن کے متعلق یہ نقل کیا جاتا ہے کہ وہ فضائل میں بھی ضعیف حدیث پر عمل کے

قائل نہیں ہیں۔ (قواعد التحديث للشيخ جمال الدين القاسمی ص ۱۱۶)

ان اساطین میں امام بخاری، مسلم، یحییٰ بن معین، ابوبکر بن العربی ہیں، بعض حضرات نے ابوشامہ مقدسی، شیخ الاسلام ابن تیمیہ، اور علامہ شوکانی رحمہم اللہ کا نام بھی لیا ہے، تفصیل کا تو موقع نہیں، آیئے ان حضرات کی آراء کے متعلق کچھ تحقیق کرلیں۔

بعض ائمہ کی جانب مطلق ردّ کی نسبت کی تحقیق

امام بخاری کا موقف: علامہ جمال الدین قاسمی صاحبِ قواعد التحدیث کے بقول بظاہر امام بخاری کا مذہب مطلقاً منع ہے، اور یہ نتیجہ انھوں نے صحیح بخاری کی شرط اور اس میں کسی ضعیف حدیث کو داخل کتاب نہ کرنے سے نکالا ہے، علامہ شیخ زاہد الکوثری نے بھی اپنے مقالات (ص۵۴) میں یہی بات کہی ہے، لیکن یہ بات درست نہیں، بلکہ اس مسئلہ میں امام بخاری رحمہ اللہ کا موقف جمہور کے بالکل موافق ہے۔

جہاں تک صحیح بخاری کا تعلق ہے تو اولاً اس میں امام نے صرف صحیح حدیثوں کا التزام کیا ہے، لہٰذا اس میں کسی ضعیف حدیث کا نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ امام کے نزدیک ضعیف سرے سے نا قابل عمل ہے جیسا کہ کسی حدیث کا اس میں نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ غیر صحیح ہے، چنانچہ خود آپ نے احادیثِ آداب واخلاق کا ایک گراں قدر مجموعہ ''الأدب المفرد''، مرتب فرمایا جس کی شرط یقیناً ان کی جامع صحیح سے بہت فروتر ہے حتیٰ کہ عصر حاضر کے بعض علم بردارانِ حفاظت سنت کو ''صحيح الأدب المفرد'' اور ''ضعيف الأدب المفرد'' الگ الگ دو خانوں میں تقسیم کرنے کے لئے ''الأدب المفرد'' پر جراحی عمل کی مشقت اٹھانی پڑی۔

اس کتاب میں امام بخاری رحمہ اللہ نے ضعیف احادیث وآثار کی ایک بڑی مقدار تخریج کی ہے، بلکہ بعض ابواب تو آباد ہی ضعیف سے ہیں اور آپ نے ان سے استدلال کیا ہے، چنانچہ اس کے رجال میں ضعیف، مجہول، منکر الحدیث، متروک ہر طرح کے پائے جاتے ہیں، مثال کے طور شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ نے ''الأدب المفرد''، کی شرح ''فضل الله الصمد'' سے بائیس احادیث وآثار اور ان کے رجال کے احوال نقل کیے ہیں، ان میں سے بطور نمونہ ملاحظہ فرمائیں:

(۱) اثر نمبر۲۳ میں: علي بن الحسين بن واقد المروزي : ضعيف الحديث.

(۲)حدیث نمبر۴۳میں:محمد بن فلان بن طلحة مجهول أو ضعيف متروك.

(۳)اثر نمبر۴۵میں:عبیداللّٰہ بن مَوهب، قال أحمد: لايعرف.

(۴)اثر نمبر۵۱میں:أبوسعد سعیدبن المرزبان البقال الأعور، ضعيف.

(۵)حدیث نمبر٦۳ میں :سليمان أبو إدام يعنى سليمان بن زيد: ضعيف، ليس بثقة، كذاب، متروك الحديث.

(٦)حدیث نمبر۱۱۱میں:ليث بن أبي سليم القرشي أبوبكر: ضعيف.

(۷)حدیث نمبر۱۱۲میں:عبد الله بن المُساوِر: مجهول.

(۸)حدیث نمبر۱۳۷میں: يحيىٰ بن أبي سليمان : قال البخاري: منكر الحديث .

شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ نے" تقريب التهذيب" سے" الأدب المفرد" کے رجال کوڈھونڈ کر نکالا تو مستورین کی تعداد دو(۲)،ضعفاء کی تعداد بائیس(۲۲)،اور مجہولین کی تعداد اٹھائیس نکلی، مجموعہ باون(۵۲) روات، اس جائزہ سے بخوبی واضح ہوگیا کہ فضائل کی حدیثوں کے تئیں امام بخاری رحمہ اللہ کا بھی مسلک وہی ہے جو جمہور کا ہے۔

جامع عرض کرتا ہے کہ ہمارے استاذِ محترم مدظلہ نے بھی "الأدب المفرد" کا باریک بینی سے دراسہ وجائزہ لیا ہے،اس کے بہ موجب اس کتاب میں مختلف مراتب کی ضعیف احادیث کی تعداد پچہتر (۷۵) سے بھی متجاوز ہے، کیوں کہ بعض ضعفاء کی روایات اس کتاب میں متعدد ہیں، نیز ایسی روایات کی تعداد بھی خاصی ہے جن کی سند میں انقطاع یا مظنۂ انقطاع پایا جاتا ہے۔(مقدمة الدر المنضد في شرح الأدب المفرد ص ۷۱ – ۷۴)

مزید برآں استاذِ محترم مدظلہ نے اس کتاب کی احادیث پر دیگر محققین کی جانب سے صادر شدہ احکام کا بھی بڑی باریکی سے جائزہ لیتے ہوئے ان کو نقدِ روایت کے معتدل ومتوازن معیار پر پرکھا اور جانچا ہے، نیز اس معیار کے مطابق جو حکم ہونا چاہئے اس میں اور معاصر یا ماضی قریب کے محققین کے جاری کردہ حکم میں موازنہ کرکے ان کی معقولیت یا غیر معقولیت بھی واضح فرمائی ہے، یہ مقدمہ بجائے خود "فن اصول جرح وتعدیل" کا ایک شاہکار ہے، اور اہلِ علم کے لئے خاصی دل چسپی کی چیز ہے۔(مشاہد)

صحیح بخاری میں متکلم فیہ رجال: ثانیاً: خود" الجامع الصحيح"میں ایسی مثالیں

موجود ہیں جن کی روایت میں کوئی متکلم فیہ راوی موجود ہے جس کی حدیث محدثین کے اصول پر کسی طرح حسن سے اوپر نہیں اٹھ سکتی، بلکہ بعض حدیثوں میں ضعیف راوی منفرد ہے، اوراس کو داخلِ صحیح کرنے کی اس کے علاوہ کوئی تاویل نہیں ہوسکتی کہ اس کا مضمون غیر احکام سے متعلق ہے، اور شارحین نے یہی تاویل کی بھی ہے، ملاحظہ ہوں چند مثالیں:

(۱) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے مقدمہ فتح الباری (ص ۶۱۵) میں محمد بن عبدالرحمٰن الطُّفاوی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا:

" قال أبوزرعة: منكر الحديث، وأورد له ابن عدي عدة أحاديث، قلت: له في البخاري ثلاثة أحاديث، ليس فيها شيء مما استنكره ابن عدي... ثالثها في الرقاق:" كن في الدنيا كأنك غريب"، وهذا تفرد به الطفاوي، وهو من غرائب الصحيح، وكأن البخاري لم يشدد فيه لكونه من أحاديث الترغيب والترهيب".

یعنی "كن في الدنيا كأنك غريب" (بخاری کتاب الرقاق، ح:۶۴۱۶) کی روایت میں محمد ابن عبدالرحمٰن طفاوی منفرد ہیں، حافظ فرماتے ہیں کہ شاید امام بخاری نے اس کے ساتھ نرمی کا معاملہ صرف اس وجہ سے کیا ہے کہ یہ ترغیب وترہیب کی حدیثوں میں سے ہے۔

(۲)" عن أبيّ بن عباس بن سهل بن سعد، عن أبيه، عن جده رضی اللہ عنہ قال: كان للنبي ﷺ في حائطنا فرس يقال له اللَّحِيف" (الجهاد، باب الفرس والحمار)۔ حافظ نے تہذیب التہذیب میں اُبیّ بن عباس بن سہل کی بابت امام احمد، نسائی، ابن معین، اور بخاری سے تضعیف کے جملے نقل کیے، عقیلی نے کہا اس کی کئی حدیثیں ہیں، اور کسی پر اس کی متابعت نہیں کی گئی ہے، پھر حافظ نے فرمایا کہ مذکورہ حدیث پر اس کے بھائی عبدالمہیمن بن عباس نے متابعت کی ہے، لیکن وہ بھی ضعیف ہے، ملاحظہ ہوں یہ الفاظ:

"وعبد المهيمن أيضاً فيه ضعف، فاعتضد، وانضاف إلى ذلك أنه ليس من أحاديث الأحكام، فلهذه الصورة المجموعة حَكَمَ البخاري بصحته". یعنی ابی بن عباس کے ضعف کی تلافی اس کے بھائی سے اس قدر نہیں ہوسکی کہ حدیث کو صحیح کا درجہ دیا جائے تو اس خلل کو اس پہلو سے پُر کیا گیا کہ حدیث احکام سے متعلق نہیں ہے، اس لیے صحیح سے موسوم کتاب میں جگہ پا گئی۔

(۳) محمد بن طلحة، عن طلحة، عن مصعب بن سعد قال: رأى سعد رضی اللہ عنہ أن له فضلاً على

من دونه، فقال النبي ﷺ : "هل تُنصَرون وتُرزَقون إلا بضعفائكم"(الجهاد/ باب من استعان بالضعفاء والصالحين فی الحرب) محمد بن طلحہ بن مصرف کوفی کا سماع اپنے والد سے کم سنی میں ہوا تھا، امام نسائی، ابن معین، ابن سعد وغیرہ نے ان کو ضعیف کہا ہے، تقریب میں ہے: "صدوق له أوهام، وأنكروا سماعه من أبيه لصغره". حافظ ابن حجر رحمہ اللہ مقدمۂ فتح (ص۶۱۳) میں فرماتے ہیں: صحیح بخاری میں ان کی تین حدیثیں ہیں، دو تو متابعت کی وجہ سے درجۂ صحت کو پہونچ جاتی ہیں، تیسری (مذکورہ بالا حدیث) ہے، اس کی روایت میں محمد بن طلحہ منفرد ہیں، مگر یہ فضائل اعمال سے متعلق ہے، یعنی فضائل اعمال کی حدیث ہونے کی وجہ سے چشم پوشی کی گئی۔

(۴) امام بخاری نے اپنی صحیح (كتاب التهجد ،باب التهجد بالليل) میں "سفيان ، عن سليمان الأحول، عن طاووس عن ابن عباس رضی اللہ عنہ" کے طریق سے ایک حدیث کی تخریج فرمائی، اس کے بعد لکھتے ہیں: "قال سفيان : وزاد عبد الكريم أبو أمية: ولا حول ولا قوة إلا بالله" یعنی ابوامیہ عبدالکریم بن ابی المخارق نے جب اس حدیث کو روایت کیا تو سلیمان احول کے روایت کردہ الفاظ پر: "لاحول ولا قوة إلا بالله" کا اضافہ بھی روایت کیا۔

یہ ابوامیہ ضعیف راوی ہیں، امام بخاری نے ان کے مذکورہ اضافہ کا ذکر کیوں کیا؟ حافظ ابن حجرؒ "تهذيب التهذيب" میں اس کی توجیہ یوں فرماتے ہیں: " فيعتذر عن البخاري في ذلك بأمرين: الأول: أنه إنما أخرج له زيادة في حديث يتعلق بفضائل الأعمال . والثاني: أنه لم يقصد التخريج له، وإنما ساق الحديث المتصل وهو على شرطه ثم أتبعه بزيادة عبد الكريم لأنه سمعه هكذا".

یعنی کہ اما بخاری رحمہ اللہ کی جانب سے دو تاویلیں کی جاسکتی ہیں، ایک یہ کہ انھوں نے (ضعیف راوی کی زیادتی) ایسی حدیث میں تخریج فرمائی ہے جو فضائل اعمال سے متعلق ہے۔ دوم یہ کہ ان کا مقصد عبدالکریم کی حدیث کو تخریج کرنا نہیں بلکہ اس کی زیادتی پر تنبیہ کرنا ہے۔

الغرض امام بخاری رحمہ اللہ کے طرزِ عمل سے اتنی بات تو بہر حال عیاں ہوتی ہے کہ فضائل کی روایات میں حضرت امام کا موقف بھی جمہور علماء کی طرح نرمی برتنے کا ہے۔

امام مسلم کا موقف: علامہ جمال الدین رحمہ اللہ نے امام مسلم کے متعلق دلیل یہ دی کہ انھوں نے

مقدمہ میں ضعیف ومنکر احادیث کے روایت کرنے والوں کی سخت مذمت کی ہے، اور اپنی صحیح میں ضعیف حدیث کا اخراج نہیں کیا ہے، لیکن امام مسلم کی اس تشنیع سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ ضعفاء سے روایت کرنا مطلقاً ناجائز ہے، انھوں نے تو صحیح حدیثوں کو جمع کرنے والے پر یہ بات ضروری قرار دی ہے کہ وہ مشہور ثقہ راویوں کی حدیثوں کو تلاش کر کے جمع کرے، ضعیف حدیث کے علی الاطلاق مردود ہونے پر ان سے کوئی صراحت منقول نہیں ہے۔

تاہم امام مسلم نے بعض ضعفاء کی حدیثیں صحیح میں متابعات وشواہد کے طور پر اخراج کی ہیں، آپ نے مقدمہ میں حدیثوں کی تین قسمیں قرار دی ہیں:

(۱) وہ حدیثیں جو حفاظ متقنین کی روایت سے ہیں۔

(۲) وہ حدیثیں جو ایسے لوگوں کی روایت سے ہیں جو حفظ واتقان میں متوسط اور بظاہر جرح سے محفوظ ہیں۔

(۳) وہ حدیثیں جو ضعفاء ومتروکین کی روایت سے ہیں۔

امام مسلم رحمہ اللہ کی اس صراحت اور صحیح میں ان کے طرز عمل کے درمیان تطبیق میں شراح نے مختلف باتیں کہی ہیں، قاضی عیاض نے جو توجیہ کی علامہ ذہبی اور نووی نے اس کو پسند کیا اس کا خلاصہ یہ ہے:

''امام مسلم نے جن تین طبقات کا ذکر کیا ہے ان میں سے آخری طبقہ ان رواۃ کا ہے جن کے متہم ہونے پر تمام یا اکثر علماء کا اتفاق ہے، اس سے پہلے ایک طبقہ ہے جس کا ذکر امام نے اپنی عبارت میں نہیں کیا ہے، اور وہ وہ لوگ ہیں جن کو بعض تو متہم سمجھتے ہیں، اور بعض صحیح الحدیث قرار دیتے ہیں، یہ کل چار طبقے ہوئے، میں نے امام مسلم کو پایا کہ وہ پہلے دونوں طبقوں کی حدیثیں لاتے ہیں اس طرح کہ باب میں اولاً طبقۂ اولیٰ کی حدیث تخریج کرتے ہیں، پھر مزید تقویت کے لیے طبقۂ ثانیہ کی حدیثیں ذکر کرتے ہیں، اور جب کسی باب میں طبقۂ اولیٰ سے کوئی حدیث ان کے پاس نہیں ہوتی تو ثانیہ ہی کی حدیث پر اکتفاء کرتے ہیں، پھر کچھ ایسے لوگوں کی حدیثیں بھی تخریج کرتے ہیں جن کی بعض نے تضعیف اور بعض نے توثیق کی ہوتی ہے، رہے چوتھے طبقہ کے لوگ تو ان کو آپ نے ترک کر دیا ہے''۔ (مقدمہ شرح نووی)

حافظ شمس الدین ذہبی فرماتے ہیں کہ:

''میں کہتا ہوں کہ طبقۂ اولیٰ وثانیہ کی حدیثیں مساویانہ طور پر لیتے ہیں ثانیہ کی معدودے چند کو چھوڑ کر جس میں وہ کسی قسم کی نکارت سمجھتے ہیں، پھر متابعات وشواہد کے طور پر طبقۂ ثالثہ کی حدیثیں لیتے ہیں جن کی تعداد بہت زیادہ نہیں،

اصول میں تو ان کی حدیثیں شاید و باید ہی لیتے ہیں، یہ عطاء بن السائب، لیث بن ابی سلیم، یزید بن ابی زیاد، ابان بن صمعہ، محمد بن اسحاق، اور محمد بن عمرو بن علقمہ اور ان کی حیثیت کے لوگ ہیں'' (سیر أعلام النبلاء، ١٢/ ٥٧٥)

ایک غلط فهمی کا ازاله: اوپر صحیحین کے تعلق سے جو کچھ عرض کیا گیا اس سے ممکن ہے بعض اہل علم کو شبہہ ہو کہ پھر تو صحیحین سے اعتماد اٹھ جائے گا، اور نتیجتاً پورا ذخیرۂ حدیث مشکوک ہو جائے گا؛ جب کہ صحیحین کا اصح الکتب بعد کتاب اللہ ہونا مسلم اور متفق علیہ ہے؛ کیوں کہ جب صحیحین تک ضعیف حدیثوں سے محفوظ نہیں رہیں؛ تو دوسری کتب حدیث تو بدرجہ اولیٰ محفوظ نہیں رہیں گی، اور اس طرح پورا ذخیرۂ حدیث مشکوک اور نا قابل اعتبار ہو جائے گا، اور منکرین حدیث کو انکار حدیث کے لیے بہانہ ملے گا۔

اس سلسلہ میں عرض ہے کہ ہم نے یہ کہا ہی کب ہے کہ صحیحین میں ضعیف حدیثیں بھی ہیں؟ اصل بات یہ ہے کہ جمہور امت کے نزدیک حدیثوں میں صحت وحسن کا معیار مختلف ہے، باب احکام (حلال وحرام) میں معیار سخت ہے تو فضائل وغیرہ میں نرم، چنانچہ ہم نے بخاری شریف سے جو مثالیں پیش کی ہیں وہ اپنی علتوں کے باوجود فضائل وآداب کے باب کے اعتبار سے یقیناً صحیح ہیں؛ اگرچہ باب احکام میں جس درجہ کی صحت مطلوب ہوتی ہے وہ ان میں نہیں ہے، اسی لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے ان کو داخلِ ''صحیح'' کر لیا۔

اس حقیقت کو نظر انداز کرتے ہوئے بعض حضرات ہر باب میں صحت وحسن کے اسی معیار کو استعمال کرنے لگتے ہیں جو باب احکام کے لیے مخصوص ہے، اور وہ بھی صرف اسنادی پہلو سے، اس لیے مناسب خیال کیا گیا کہ ضعیف اور متکلم فیہ رجال کی حدیثوں کی بابت صحیحین کے مصنفین کا اصل موقف واضح کر دیا جائے، تاکہ اس مغالطہ کی گنجائش باقی نہ رہے، ورنہ صحیحین کے متعلق جمہور امت کی جو رائے ہے وہی ہمارا بھی مسلک ہے کہ یہ دونوں کتابیں صرف صحیح احادیث کا مجموعہ ہیں اور حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے صحیحین کے متعلق جو کچھ فرمایا بجا فرمایا: ''**أما الصحيحان؛ فقد اتفق المحدثون على أن جميع ما فيهما من المتصل المرفوع صحيح بالقطع (بالتفصيل الذي ذكرنا)، و إنهما متواتران إلىٰ مصنفيهما، و إنه من كان يهوِّن أمرهما؛ فهو مبتدع، ضال، متبع غير سبيل المؤمنين'' اهـ. (حجة الله البالغة)**

یعنی محدثین اس پر متفق ہیں کہ صحیحین میں جو کچھ مرفوع متصل کے قبیل سے ہے وہ بالکل صحیح ہے، اور ان کتابوں کا

ثبوت ان کے مصنفین سے بطور تواتر ہے، بلاشبہ جو شخص بھی ان کی شان گھٹائے گا وہ بدعتی، گمراہ اور مسلمانوں کے راستے کے علاوہ راستہ کے پیروی کرنے والا ہوگا۔

یحییٰ بن معینؒ کا موقف: ابن سید الناس نے تو عیون الاثر میں یحییٰ کا مذہب مطلقاً رد ہی نقل کیا ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ ان کا مذہب جمہور کے موافق ہے، شواہد درج ذیل ہیں:

۱-جیسا کہ اوپر مذکور ہوا حافظ سخاوی نے فتح المغیث میں جن چند لوگوں سے عقائد واحکام میں تشدد، فضائل وغیرہ میں تساہل نقل کیا ہے ان میں ابن معین کا بھی نام لکھا ہے۔ (فتح المغيث ۱/ ۳۱۲)

۲-شیخ احمد محمد نور سیف نے ''مقدمہ تاریخ ابن معین،، میں لکھا کہ یحییٰ بن معین کی محمد بن اسحاق کے متعلق جو رائیں منقول ہیں ان سے قطعاً یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ اس کی حدیثیں مطلقاً قابلِ ترک ہیں، چنانچہ فرمایا: ''ثقة، ولكن ليس بحجة'' ابن اسحاق کے شاگرد زياد بن عبد الله البكائي کے متعلق فرمایا: ''ليس بشيء، لا بأس به في المغازي، وأما في غيرها؛ فلا '' معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک مغازی وغیرہ میں تو ابن اسحاق اور ان کے شاگرد مقبول ہیں، احکام وغیرہ میں نہیں۔

۳-الکامل لابن عدی (۶۶۶/۱) میں ہے:'' عن ابن أبي مريم قال: سمعت ابن معين يقول: إدريس بن سنان يكتب من حديثه الرقاق''، ابن معین کے نزدیک ادریس بن سنان کی حدیث رقاق (آداب وفضائل) کے باب میں قابل قبول ہے، جب کہ یہ ضعیف ہیں۔

ابوبکر ابن العربی کا موقف: یہ مالکی المسلک فقیہ ہیں، ان سے ایسی کوئی صراحت تو نہیں ملی جس سے ثابت ہو کہ ان کے نزدیک فضائل اعمال میں ضعیف قابل عمل نہیں، البتہ اس کے برعکس ثابت ہے۔

۱-مرسل حدیث جو جمہور محدثین وشافعیہ کے نزدیک ضعیف ہے مالکیہ کے نزدیک اس سے استدلال درست ہے، وہ خود اس بات کو نقل کرتے ہیں '' المرسل عندنا حجة فى أحكام الدين من التحليل والتحريم، وفي الفضائل، وثواب العبادات، وقدبينّا ذلك في أصول الفقه'' (عارضة الأحوذی ۲/ ۲۳۷)

۲-ضعیف کے معمول بہ ہونے کی صراحت خود فرماتے ہیں: ''روى أبو عيسىٰ حديثاً مجهولاً: ''إن شئت شمِّته ، وإن شئتَ فلا''، وهو وإن كان مجهولاً؛ فإنه يستحب العمل به لأنه دعاء بخير، وصلة

للجليس، وتودد له'' اهـ (عارضة ١٠/ ٢٠٥) یعنی اگرچہ یہ حدیث مجہول کی روایت سے ہے لیکن اس پر عمل کرنا مستحب ہے کیوں کہ اس میں خیر کی دعا، ہم نشیں کی دل بستگی اور اس سے محبت کا اظہار ہے۔

ابوشامۃ مقدسی کا موقف: محدث ابوشامہ مقدسی کی بات شیخ طاہر الجزائریؒ نے'' توجيه النظر'' (٦٥٧/٢) میں نقل کی ہے، انھوں نے اپنی کتاب '' الباعث على إنكار البدع والحوادث'' میں حافظ ابن عساکر دمشقی کی ایک مجلسِ املاء کے حوالہ سے ماہِ رجب کی فضیلت کے متعلق تین حدیثیں ذکر کیں، اس کے بعد لکھا کہ :''كنت أودّ أن الحافظ لم يذكر ذلك؛ فإن فيه تقريراً لما فيه من الأحاديث المنكرة، فقدره كان أجل من أن يحدث عن رسول الله ﷺ بحديث يرى أنه كذب، و لكنه جرىٰ على عادة جماعة من أهل الحديث يتساهلون في أحاديث الفضائل إلخ''.

یعنی کاش کہ ابن عساکر ان حدیثوں کو بیان نہ کرتے کیونکہ اس سے منکر حدیثوں کو رواج دینا ہے، آپ جیسے محدث کی شایانِ شان نہیں کہ ایک حدیث جس کو غلط سمجھ رہے ہیں بیان کریں، لیکن محدثین کی ایک جماعت جو فضائل اعمال میں چشم پوشی برتتی ہے کے طریقہ کو آپ نے اختیار کیا۔

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ ''فتح المُلهِم''، میں اس پر فرماتے ہیں کہ محدث ابوشامہ نے فضائل وغیرہ میں ضعیف پر عمل کے سلسلہ میں کوئی نقد نہیں کیا ہے، اور نہ ہی اپنا نظریہ پیش کیا کہ ضعیف مطلقاً مردود ہے، بلکہ ابن عساکر جیسے ماہرفن کے طرزِ عمل پر نکتہ چینی کی کہ انہوں نے ایک منکر حدیث بغیر کسی وضاحتی بیان کے عوام میں نقل فرمادی جس سے عوام یا جس کو اس فن سے مناسبت نہیں ابن عساکر کی نقل سے دھوکہ کھانے اور اس کو ثابت سمجھنے کا اندیشہ ہے جبکہ محدثین کے نزدیک یہ غیر ثابت ہے۔ (مقدمة فتح الملهم ص ٥٨)

شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا موقف : شیخ الاسلام ابن تیمیہ بھی فضائل وغیرہ میں ضعیف پر عمل کے مسئلہ میں جمہور سے الگ نہیں ہو سکے، اس دعوی کا بین ثبوت ان کی کتاب ''الكلم الطيب '' ہے اس میں ضعیف حدیثوں کی تعداد کتنی ہے؟ اس کا جواب علامہ ناصر الدین البانی رحمہ اللہ کے پاس ہے جنہوں نے ''الكلم الطيب''، کی تحقیق وتخریج فرمائی ہے۔

چنانچہ ہماری گنتی کے مطابق (۲۵۴) احادیث میں سے چون (۵۴) احادیث ہیں جن پر شیخ ناصر البانی رحمہ اللہ

نے ضعیف ہونے کا حکم صادر فرمایا ہے، بل کہ تین احادیث (نمبر: ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۳۷) پر تو موضوع کا حکم لگایا ہے۔

علامہ شوکانی کا موقف: اگر چہ علامہ شوکانی کی "الفوائد المجموعة" (ص ۲۸۳) کی عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے نزدیک ضعیف حدیث مطلقاً نا قابل عمل ہے لیکن ان کی اہم ترین تصنیف "نیل الاوطار" (۶۰/۳) کی یہ عبارت اس کی نفی کرتی ہے: "والآيات والأحاديث المذكورة في الباب تدل على مشروعية الاستكثار من الصلاة بين المغرب والعشاء، والأحاديث وإن كان أكثرها ضعيفاً فهي منتهضة بمجموعها، لاسيما في فضائل الأعمال". اس کا مطلب یہ ہے کہ مغرب وعشاء کے درمیان نوافل کی کثرت سے متعلق اکثر حدیثیں اگر چہ ضعیف ہیں لیکن مجموعی حیثیت سے مضبوط ہیں خاص کر فضائل اعمال میں۔

نیز آپ کی کتاب" تحفة الذاكرين "کا مطالعہ کرنے والا شخص تو ہمت ہی نہیں کر سکتا کہ ان کی طرف زیر بحث مسئلہ میں خلاف جمہور رائے کا انتساب کرے، کیونکہ وہ تو ضعاف سے بھری پڑی ہے، جیسا کہ شیخ محمود سعید ممدوح نے بوضاحت تحریر فرمایا ہے۔(التعريف بأوهام من قسم السنن ... ۱ / ۱۰۳)

ان معروضات سے یہ حقیقت آشکارا ہوگئی کہ ضعیف حدیث جب کہ موضوع نہ ہو باب احکام وعقائد کے علاوہ میں اجماعی طور سے پوری امت کے نزدیک قابل عمل ہے۔

ان حضرات کے علاوہ بھی تاریخ اسلام کی بہت سی ممتاز علمی شخصیات ہیں جن سے ضعیف احادیث کے قابل عمل ہونے کی تصریحات منقول ہیں، بل کہ انھوں نے عملاً ان سے استدلال واحتجاج بھی کیا ہے، ان میں سے کچھ حضرات کے اسماء گرامی یہ ہیں: حافظ ابن الجوزی جو ضعف اور وضع کا حکم لگانے کے سلسلہ میں بہت مشہور ہیں۔ حافظ منذری صاحب "الترغيب والترهيب"۔ حافظ نووی۔ حافظ ذہبی۔ حافظ ابن حجر عسقلانی۔ حافظ سیوطی۔ حافظ ابن قیم الجوزیہ۔ ان حضرات کے اقوال وافعال کی تفصیل کے لئے دیکھیں: "حدیث اور فہم حدیث"، "فضائل اعمال پر اعتراضات ایک اصولی جائزہ"، نیز ان کے علاوہ حضرات کے متعلق بھی دیکھنا ہو تو ملاحظہ فرمائیں شیخ محمد عوامہ حفظہ اللہ کی کتاب: "الحديث الضعيف ..."۔

ضعیف حدیث پر عمل کے شرائط

ہاں یہ ضرور ہے کہ ضعیف حدیث کا ثبوت محتمل ہوتا ہے، اس لیے اس سے استدلال کے وقت کچھ امور کا لحاظ رکھنا

ضروری ہے، حافظ شمس الدین سخاوی نے "القول البدیع" (ص ۱۵۹) میں ابن حجرؒ سے نقل کیا ہے۔

حدیث ضعیف پر عمل کے لیے تین شرطیں ہیں:

۱- یہ کہ ضعف غیر شدید ہو، چنانچہ وہ حدیث جس کی روایت تنہا کسی ایسے شخص کے طریق سے ہو جو کذاب یا متہم بالکذب، یا فاحش الغلط ہو خارج ہوگی۔

۲- اس کا مضمون قواعد شرعیہ میں سے کسی قاعدہ کے تحت آتا ہو چنانچہ وہ مضمون خارج از عمل ہوگا جو محض اختراعی ہو، اصول شرعیہ میں سے کسی اصل سے میل نہ کھاتا ہو (ظاہر ہے اس کا فیصلہ دیدہ ور، بالغ نظر فقہاء ہی کر سکتے ہیں، ہر کہہ ومہ کے بس کی بات نہیں)۔

۳- اس پر عمل کرتے وقت اس کے ثبوت کا عقیدہ نہ رکھا جائے، بلکہ صرف اس کے ثواب کے حصول کی امید کے ساتھ کیا جائے، مبادا آں حضرت ﷺ کی جانب ایک بات جو واقع میں آپ نے نہ فرمائی ہو اس کا آپ کی طرف منسوب کرنا لازم آجائے۔

۴- مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے ایک چوتھی شرط بھی ذکر کی ہے، وہ یہ کہ اس مسئلہ کے متعلق اس سے قوی دلیل معارض موجود نہ ہو، پس اگر کوئی قوی دلیل کسی عمل کی حرمت یا کراہت پر موجود ہو اور یہ ضعیف اس کے جواز یا استحباب کی متقاضی ہو تو قوی کے مقتضی پر عمل کیا جائے گا۔ (ظفر الأماني ص ۱۹۹)

فضائل اعمال اور ترغیب وترہیب کا فرق

واضح رہے کہ اہل علم ضعیف حدیث کے قابل قبول ہونے کے مواقع کو بیان کرتے ہوئے اپنی عبارتوں میں "فضائل اعمال" اور "ترغیب وترہیب" دو لفظوں کا استعمال کرتے ہیں، فضائل اعمال کا اطلاق ایسے موقعوں پر کرتے ہیں جہاں کوئی مخصوص عمل پہلے سے کسی نصِ صحیح یا حسن سے ثابت ہونے کے بجائے کسی ضعیف حدیث میں اس عمل کا ذکر اور اس کی فضیلت آئی ہو، اور علماء امت اور فقہاء کرام اس ضعیف حدیث ہی کی بنیاد پر اس عمل کو مستحب قرار دیتے ہیں مذکورہ بالا شرطوں کے ساتھ، مثلاً:

(۱) مغرب کے بعد چھ رکعات کا پڑھنا، قبر میں مٹی ڈالتے وقت مخصوص دعا کا پڑھنا مستحب قرار دیا گیا ہے (جیسا کہ گذرا)۔

(۲) اور جیسے اذان میں ترسل (ٹھہر ٹھہر کر کلماتِ اذان ادا کرنا) اور اقامت میں حدر (روانی سے ادا کرنا) مستحب ہے ترمذی کی حدیث ضعیف کی وجہ سے جو عبدالمنعم بن نعیم کے طریق سے روایت کر کے کہتے ہیں:" **هذا إسناد مجهول**"، اور عبدالمنعم کو دارقطنی وغیرہ نے ضعیف کہا ہے، ان مثالوں میں مذکورہ بالا شرطیں پائی جا رہی ہیں۔

اور "ترغیب وترہیب" کا اطلاق ایسے مواقع میں کرتے ہیں جہاں کہ وہ مخصوص عمل کسی نص قرآنی، حدیث صحیح یا حسن سے ثابت ہو، اور کسی حدیث ضعیف میں ان اعمال کے کرنے پر مخصوص ثواب کا وعدہ، اور نہ کرنے یا کوتاہی کرنے پر مخصوص وعید وارد ہوئی ہو، چنانچہ اس مخصوص وعدہ اور وعید کو بیان کرنے کے لیے ضعیف سے ضعیف حدیث کو مذکورہ بالا شرطوں کے بغیر بھی بیان کرنا جائز قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ اس میں اس حدیث سے کسی طرح کا کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا، اور فضائل میں جو استحباب ثابت ہوتا ہے وہ بر بنائے احتیاط ہے، اور بعض شوافع کے نزدیک تو استحباب حقیقۃً حکم اصطلاحی ہی نہیں ہے، اس لیے کوئی اشکال نہیں، امام بیہقی رحمہ اللہ دلائل النبوۃ (۱/۳۳-۳۴) میں فرماتے ہیں:

"وأما النوع الثاني من الأخبار؛ فهي أحاديث اتفق أهل العلم بالحديث على ضعف مخرجها، و هذا النوع على ضربين: ضرب رواه من كان معروفاً بوضع الحديث و الكذب فيه، فهذا الضرب لا يكون مستعملاً في شيء من أمور الدين إلا على وجه التليين...

وضرب لا يكون راويه متهماً بالوضع غير أنه عرف بسوء الحفظ و كثرة الغلط في رواياته، أو يكون مجهولاً لم يثبت من عدالته وشرائط قبول خبره ما يوجب القبول، فهذا الضرب من الأحاديث لا يكون مستعملاً فى الأحكام، و قد يُستعمَل في الدعوات، و الترغيب و الترهيب، و التفسير، و المغازي فيما لا يتعلق به حكم" انتهى.

یہ فرق مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ کی اس عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے:

فإن عبارة النووي، وابن الهمام، وغيرهما منادية بأعلى النداء بكون المراد بقبول الحديث الضعيف في فضائل الأعمال هو ثبوت الاستحباب ونحوِه به؛ لا مجرد ثبوت فضيلة لعملٍ ثابتٍ بدليل آخر، ويوافقه صنيع جمع من الفقهاء والمحدثين حيث يثبتون استحباب الأعمال – التي لم تثبت – بالأحاديث الضعيفة، وأيضاً لو كان المراد ما ذكره – (يعني الخفاجي من أن المراد بقبول الضعيف في الفضائل هو مجرد ثبوت فضيلة لعمل ثابت) – لَما كان لقولهم: "يُقبَل الضعيف في فضائل الأعمال،

وفي المناقب، وفي الترغيب والترهيب'' فائدة يُعتدّ بها. (ظفر الأماني ص ۱۹۷)

ضعیف حدیث کی استدلالی حیثیت کے متعلق اب اس سے زیادہ لکھنے کی اس جگہ گنجائش نہیں ہے، اتنے ہی پر اکتفا کیا جارہا ہے، مزید تفصیل کے لئے استاذ محترم کی محولہ بالا کتب کی مراجعت کی جائے۔

''الثالث: إذا أردت رواية الحديث الضعيف إلخ'' حضرات محدثین فرماتے ہیں کہ صحیح حدیث تو جزم کے صیغہ سے نقل کرنی چاہئے، اگر صحت وحسن کے باوجود تمریض یا تضعیف کا لفظ استعمال کیا جائے گا تو یہ چیز ایک صحیح حدیث کی طرف سے اس کے صحیح ہونے کے باوجود دل میں کھٹک پیدا کرے گی جو مناسب نہیں ہے۔

اور اگر حدیث ضعیف ہو یا اس حدیث کے متعلق معلوم ہی نہیں کہ وہ صحیح ہے یا ضعیف ہے تو پھر صیغۂ تمریض کے ساتھ اس کو نقل کرنا مناسب ہے، اس کو صیغۂ جزم کے ساتھ نقل کرکے یہ تأثر دینا کہ یہ روایت صحیح ہے، امانت داری کے خلاف ہے، علاوہ ازیں اگر باحث کو حدیث کے ضعف کا یقین ہو تو اس کے ضعف کو بیان کردے، تاکہ سامع اور قاری کو دھوکہ نہ ہو۔ (الوسیط ص ۲۷۸)

******

النوع الثالث والعشرون

مَعْرِفَةُ صِفَةِ مَنْ تُقْبَلُ رِوَايَتُهُ وَمَنْ تُرَدُّ رِوَايَتُهُ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِذَلِكَ مِنْ قَدْحٍ وَجَرْحٍ وَتَوْثِيقٍ وَتَعْدِيلٍ

تیئسویں نوع: اس شخص کی صفت کے بیان میں جس کی روایت قبول کی جاتی ہے اور جس کی روایت رَد کی جاتی ہے اور اس سے متعلق عیب وجرح، توثیق وتعدیل کے بیان میں

أَجْمَعَ جَمَاهِيرُ أَئِمَّةِ الْحَدِيثِ وَالْفِقْهِ عَلَى : أَنَّهُ يُشْتَرَطُ فِيمَنْ يُحْتَجُّ بِرِوَايَتِهِ أَنْ يَكُونَ عَدْلًا ، ضَابِطًا لِمَا يَرْوِيهِ ، وَتَفْصِيلُهُ أَنْ يَكُونَ مُسْلِمًا ، بَالِغًا ، عَاقِلًا ، سَالِمًا مِنْ أَسْبَابِ الْفِسْقِ وَخَوَارِمِ الْمُرُوءَةِ ، مُتَيَقِّظًا غَيْرَ مُغَفَّلٍ ، حَافِظًا إِنْ حَدَّثَ مِنْ حِفْظِهِ، ضَابِطًا لِكِتَابِهِ إِنْ حَدَّثَ مِنْ كِتَابِهِ . وَإِنْ كَانَ يُحَدِّثُ بِالْمَعْنَى اشْتُرِطَ فِيهِ مَعَ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِمَا يُحِيلُ الْمَعَانِيَ، وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ .

ترجمه : جمہور ائمۂ محدثین وفقہاء کا اجماع ہے کہ جس شخص کی روایت سے استدلال کیا جاتا ہے اس میں شرط لگائی جاتی ہے کہ عادل ہو اور جس حدیث کو روایت کر رہا ہے اس کو محفوظ رکھنے والا ہو۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ: مسلم ہو، بالغ ہو، عاقل ہو، فسق کے اسباب اور مروءت کو توڑنے والے امور سے محفوظ ہو، بیدار مغز ہو کھویا کھویا سا نہ ہو، یاد رکھنے والا ہو اگر اپنے حافظہ سے بیان کر رہا ہے، اپنے نوشتے کی نگہداشت رکھنے والا ہو اگر نوشتے سے حدیث بیان کر رہا ہے، اور اگر صرف معنی کے ساتھ حدیث بیان کرتا ہو تو اس میں اِن (سب شرطوں) کے ساتھ یہ بھی شرط لگائی جاتی ہے کہ ان تعبیرات کا جاننے والا ہو جو معانی ومفاہیم کو منتقل کر سکتی ہیں۔ واللہ اعلم

تمهید : اس نوع میں حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے خاص طور پر راوی کے مقبول ہونے کی دونوں بنیادی

شرطیں عدالت وضبط کی تفصیلات بیان کی ہیں، اس ذیل میں مکمل طور سے اصولِ جرح وتعدیل کو بیان فرمادیا ہے، چنانچہ ان دونوں شرطوں کو اولاً نہایت اجمال کے ساتھ، ثانیاً قدرے وضاحت کے ساتھ، اور ثالثاً زیادہ تفصیل کے ساتھ الگ الگ نمبروں میں وضاحت فرمائی ہے، جس کے تحت مندرجہ ذیل مباحث مذکور ہیں۔

(۱) راوی کی عدالت کے ثبوت کا کیا طریقہ ہے؟

(۲) ضبط کی معرفت کا کیا طریقہ ہے؟

(۳) کیا جرح وتعدیل مطلقاً مقبول ہیں یا ان کے اسباب کی بھی تفسیر ووضاحت ضروری ہے؟

(۴) کیا جرح وتعدیل کے سلسلہ میں کسی ایک شخص کا قول معتبر ہوگا یا اس میں تعدد شرط ہے؟

(۵) کسی راوی میں جرح وتعدیل دونوں جمع ہوجائیں تو کون مقدم ہوگا؟ اور اس کی کیا حدود ہیں؟

(۶) کسی شیخ سے روایت کرتے وقت اس کا نام لئے بغیر مبہم طور سے اس کی تعدیل کرنا قابل قبول ہے یا نہیں؟

(۷) عادل شخص کا کسی سے روایت کرنا مروی عنہ کی تعدیل کے مرادف ہے یا نہیں؟

(۸) مجہول راوی کی حقیقت، اقسام اور احکام۔

(۹) بدعت کی حقیقت وتعریف اور بدعتی کی روایت کا حکم۔

(۱۰) کیا کذاب یا متہم شخص کی روایت توبہ کے بعد قبول کی جاسکتی ہے؟

(۱۱) شیخ حدیث بیان کر کے بھول جائے اور انکار کرے تو کیا حکم ہوگا؟

(۱۲) کیا اجرت لے کر حدیث بیان کرنے والے کی عدالت مجروح ہوجاتی ہے؟ اس مسئلہ کی مکمل تحقیق۔

(۱۳) حدیث سنانے یا سننے کے دوران غفلت وسہل انگاری کی وجہ سے روایت پر کہاں تک فرق پڑتا ہے؟

(۱۴) کیا دورِ تدوین اور دورِ تدوین کے بعد کے راویوں میں ضبط وعدالت کا معیار ایک ہی ہے یا دونوں ادوار کے راویوں میں عدالت وضبط کا معیار الگ الگ ہے؟ اگر ہے تو کس حد تک؟

(۱۵) ائمہ جرح وتعدیل جو الفاظ استعمال کرتے ہیں ان کے مدلولات اور احکام میں فرق مراتب ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کیا تفصیل ہے؟ اس سلسلہ میں مفصل بحث۔

واضح رہے کہ مصنف رحمہ اللہ کی یہ آخری بحث تفصیل کے باوجود تشنہ ہے، اس لئے بطور اضافہ وتکمیل ایک منقح اور

مدلل بحث بھی زینت کتاب ہوگی، جس سے احادیث کی سندوں پر صحیح اور معتدل حکم لگانے کی راہ ہموار ہو جائے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

تشریح: ''ضابطاً لِما يرويه'': حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں کہ راوی کے اندر اگر عدالت اور ضبط یہ دو بنیادی شرطیں ہوں گی تو اس کی روایت مقبول ہے ورنہ نہیں، '' لِما يرويه'' کے لفظ سے معلوم ہوا کہ راوی کا مطلق ضابط ہونا کافی نہیں ہے، بل جو حدیث وہ روایت کر رہا ہے اس کا ضابط ہونا ضروری ہے، یہی وجہ ہے کہ کوئی راوی اگر چہ فی نفسہ ضابط قرار دیا گیا ہو، مگر کسی خاص حدیث میں اس سے وہم وخطا کا صدور واضح ہو جائے تو اس کی حدیث پر صحت کا حکم نہیں لگتا۔

''وتفصيله أن يكون مسلماً إلخ'': راوی کے عادل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس میں پانچ شرطیں ہوں (۱) مسلمان ہو۔ (۲) بالغ ہو۔ (۳) عاقل ہو۔ (۴) اسبابِ فسق سے محفوظ ہو۔ (۵) انسانی شرافت کے منافی امور سے محفوظ ہو۔

عدالت کی تعریف وحقیقت

لغت میں ''العدالة'' کے معنی ہیں ''الاستقامة''، ٹھیک اور سیدھا ہونا، عدُلَ (باب کرم سے) عدالة وعدولةً: صارَ مرضيًّا في الرواية والشهادة. یعنی شہادت وروایت کے قابل ہونا۔

لفظ عدالت ظلم و جور کے مقابل بھی استعمال ہوتا ہے، عدل يعدِل عدلاً (باب ضرب سے): انصاف کرنا، برابری کرنا، چنانچہ بادشاہ کو عادل کہا جاتا ہے۔

اصطلاحی تعریف: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے محدثین سے نقل کرتے ہوئے یہ تعریف کی ہے: العدالة: ملكة تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروء ة. یعنی انسان میں ایسا وصف راسخ جو اسے تقویٰ اور انسانی شرافت کو پکڑے رہنے پر مجبور کرے۔ (نزهة النظر ص ٦٦)

تقوی سے مراد: برے اعمال: شرک، فسق اور بدعت سے پرہیز کرنا ہے، اور مروءت سے مراد انسانی شرافت ہے، چنانچہ ہر وہ کام جو عرفاً معیوب سمجھا جائے اس سے بھی پرہیز کرنا عدالت کا تقاضا ہے۔

تحققِ عدالت کے شرائط

عدالت کے تحقق کے لئے مصنف رحمہ اللہ نے پانچ شرطیں بیان فرمائی ہیں ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) مسلمان ہونا، چنانچہ کافر کی روایت مقبول نہیں، دو وجہ سے:

الف: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾؛ چوں کہ کافر کو مومن پر ولایت حاصل نہیں ہے، اور اس کی بتائی ہوئی دین کی کسی بات کو مومن پر لاگو کرنا اس پر ولایت کے مرادف ہے، اس لئے دین کے سلسلہ کی اس کی کوئی خبر قبول نہ ہوگی۔

(ب) کافر بحیثیت کافر دین اسلام کا خیر خواہ نہیں ہوسکتا، وہ دین کو نقصان پہونچانے کی تہمت سے خالی نہیں، اس لئے وہ دین کے سلسلہ کی کسی بھی خبر کے سلسلہ میں لائق اعتبار نہیں ہے۔

ہاں البتہ اگر حالتِ کفر میں اس نے روایت کا تحمل کیا ہو پھر حالتِ اسلام میں نقل کرتا ہے؛ تو اس کی روایت مقبول ہوگی؛ کیوں کہ اس وقت نہ تو وہ متہم ہے اور نہ ہی اس وقت کافر کا مسلم پر حکمرانی کرنا لازم آتا ہے۔ (شرح كشف الأسرار للبزدوي مع شرحه ۲/ ۴۹۲)

(۲) بالغ ہونا، جمہور کے نزدیک بالغ ہونا شرط ہے، کیوں کہ اصل شرط تو ہے کامل العقل ہونا، اور بچہ جب تک بالغ نہیں ہوتا وہ کمال عقل نہ پائے جانے کی وجہ سے احکام شرعیہ کا مکلّف نہیں ہوتا، اگر کوئی بیماری وغیرہ نہیں ہے تو بالغ ہونا ہی اس کے کامل العقل ہونے کی دلیل قرار دی گئی ہے، چوں کہ نابالغ کو شریعت نے اس کے دنیاوی امور میں ولایت نہیں دی ہے تو بھلا وہ دینی امور میں دوسروں پر کیسے ولایت حاصل کرسکتا ہے؟ اگرچہ بعض شافعیہ کے نزدیک مراہق کی روایت مقبول ہے، لیکن وہ مرجوح قول ہے۔

یہی حکم بالغ معتوہ کا بھی ہے کہ وہ بھی ناقص العقل ہوتا ہے، اس لئے اس کی بھی روایت قبول نہ ہوگی۔ (ظفر الأماني ص ۴۸۸، تدريب الراوی ۱/ ۱۶۳، كشف الأسرار ۲/ ۳۹۴)

(۳) عاقل ہونا، لہٰذا مجنون جس کا جنون مطبق ہو اس کی روایت بالاتفاق مقبول نہیں؛ لیکن اگر مجنون ایسا ہے کہ اس کو افاقہ بھی ہوجاتا ہے، اور افاقے کی حالت میں جنون کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا تو اس وقت میں جو حدیث بیان کرے گا مقبول ہوگی۔ واضح رہے کہ عقل کی شرط وقتِ تحمل اور وقت ادا، دونوں میں لابدی ہے۔ (ظفر الأماني ص ۴۸۸،

توضيح الافكار ۲/ ۸٤)

(۴) فسق کے اسباب سے محفوظ ہونا بالفاظ دیگر متقی ہونا، بایں طور کہ شرک جلی وخفی اور بدعات سے اجتناب کرتا ہو، اسی طرح کبیرہ گناہوں کے ارتکاب اور صغائر پر اصرار سے اجتناب کرتا ہو، اس میں شبہ نہیں کہ کبائر کا مرتکب فاسق ہوتا ہے، البتہ صغائر کا مرتکب اگر چہ فاسق نہیں ہوتا؛ تاہم صغیرہ پر جمار ہنا اس کو عدالت سے خارج کر دیتا ہے، کیوں کہ اصرار کے ساتھ صغیرہ صغیرہ نہیں رہتا، بل کہ کبیرہ بن جاتا ہے۔(ظفر الاماني ص ٤٨٨، منهج النقد فی علوم الحديث ٧٩)

(۵) خوارمِ مروء ت (انسانی شرافت کے منافی امور) سے محفوظ ہونا: ''**المروء ة" بضم الميم والراء، بعدها واوساكنة، ثم همزة.** مروء ت کی تفسیر میں تعبیرات میں مختلف ہیں، اور سب کا حاصل ہے: ''**الاحتراز عمايذم به عرفًا**'' مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ کے بقول: ان امور سے پرہیز کرنا جو عرف عام میں انسانی شرافت سے گرے ہوئے تصور کیے جاتے ہیں، جن کا مرتکب اگر چہ شرعاً فاسق نہیں ہوتا مگر عام انسانوں کی نظر میں حقیر و ذلیل سمجھا جاتا ہے، مثلاً: راستہ چلتے ہوئے کھانا پینا، کھڑے ہوکر پیشاب کرنا، لوگوں کے درمیان ننگے سر رہنا، یا ننگے پیر پھرنا، وغیرہ۔ (ظفر الأماني ص ١٨٨، وتوضيح الأفكار ٨٦)

تنبیہ : مذکورہ بالا شرطوں سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ راوی کا حر یعنی آزاد ہونا ضروری نہیں، چنانچہ حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ روایت کے باب میں عدالت، شہادت کے باب کی عدالت سے مختلف بایں معنی ہے کہ راوی کی عدالت کے تحقق کے لئے اس کا حر ہونا ضروری نہیں ہے، اہل علم کا اس پر اتفاق ہے جیسا کہ خطیب بغدادی نے ''الکفایۃ'' میں اس پر اتفاق نقل فرمایا ہے۔(التقييد والإيضاح ص ١١٣)

اختلافی شرائط

واضح رہے کہ مذکورہ بالا شرطوں میں سے بعض شرطیں مختلف فیہ بھی ہیں، بایں طور کہ بعض علماء کے نزدیک ان کا پایا جانا عدالت کے لئے ضروری نہیں، ان کے بغیر بھی عدالت کا تحقق ہو جاتا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تعریف عدالت میں تقویٰ اور مروء ت دونوں سے اجتناب کی قید ہے، پھر تقویٰ کی تعریف میں شرک، بدعت اور گناہِ کبیرہ سبھی سے احتراز کو ضروری قرار دیا گیا ہے، اس سلسلہ میں درج ذیل باتیں قابل لحاظ ہیں:

(الف) علامہ صنعانی صاحب توضیح الافکار فرماتے ہیں کہ: عدالت کے تحقق کے لئے تقویٰ کے ساتھ مروء ت کا

بھی پایا جانا محل نظر ہے، کیوں کہ مروءت کی جو تفسیر کی جاتی ہے اس کے مطابق معصوم کے علاوہ کسی بھی مسلمان میں اس کا تحقق انتہائی دشوار ہے، اور شاید ہی کوئی شخص عادل قرار پاسکے۔

پھر جیسا کہ معلوم ہوا کہ یہ چیز عرف پر منحصر ہے، لہٰذا ایک شخص جس جگہ یا جس معاشرے میں رہتا ہے وہاں ایک کام شرافت سے گرا ہوا مانا جاتا ہے تو دوسرے معاشرے میں وہی کام کوئی قباحت نہیں رکھتا، ایک وقت میں ایک کام معیوب ہوتا ہے تو دوسرے وقت میں معیوب نہیں رہتا، اس لئے ایسی چیز کو روایت کے قبول ورَدّ کا معیار کیسے قرار دیا جا سکتا ہے جو کہ خود غیر متشخص اور غیر واضح ہو۔

(ب) تقویٰ کی تفسیر میں بدعت سے اجتناب کی قید بھی محل نظر ہے، کیوں کہ تمام مبتدعہ کا حکم یکساں نہیں ہے، بل کہ بعض کی روایتیں مقبول ہوتی ہیں اور بعض کی نہیں جیسا کہ تفصیل خود حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ کے کلام میں آرہی ہے، اس لئے مطلقاً بدعت سے اجتناب کو عدالت کے تحقق کے لئے ضروری قرار دینا یا سمجھنا صحیح نہ ہوگا۔

(ج) کسی راوی کو عادل قرار دینے کا ایک معیار متعدد حضرات علماء کے یہاں یہ بھی ہے کہ راوی مسلمان ہو اور جرح سے محفوظ ہو، خواہ مجہول ہو (بایں طور کہ اس سے روایت کرنے والا ایک ہی شخص ہو، بشرطے کہ وہ مشہور ہو) یا مستور کہ اس کے متعلق جرح وتعدیل میں سے کچھ بھی منقول نہ ہو، چنانچہ ابن حبان اور ابن خزیمہ کا یہی مذہب ہے، اور اس کی تائید حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس اثر سے ہوتی ہے کہ ایک شخص سے انھوں نے ایک شخص کے متعلق پوچھا تو انھوں جواب دیا: "**لا نعلم إلا خيرًا**" کہ ہمیں اس کے متعلق خیر کے سوا کچھ معلوم نہیں ہے، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "**حسبك**"، یعنی: اتنا کافی ہے۔

اسی طرح حضرت ابراہیم نخعیؒ نے فرمایا: "**العدل في المسلمين من لم يُطعن عليه في بطن ولا فرج**"، کہ مسلمانوں میں عادل وہ شخص ہے جس پر اس کے پیٹ اور شرم گاہ کے تعلق سے کوئی جرح نہ کی گئی ہو، یعنی کسی حرام (فسق) کی وجہ سے مجروح نہ ہوا ہو۔ دونوں آثار کے لئے بالترتیب دیکھئے: (مصنف ابن أبي شيبه : ٦/ رقم ٢٢١٦٦، و٢٢١٦٣)

ابن حبان کے اس موقف کی مزید تفصیل مصنف کے بیان کردہ آٹھویں مسئلہ کے ذیل میں آرہی ہے۔

"**متيقظا غير مغفل إلخ**": یہاں سے ضبط کی تفصیل بیان فرمارہے ہیں، چنانچہ راوی کے ضابط ہونے کے لیے چار باتوں کا پایا جانا ضروری ہے:

(۱) متیقظ یعنی بیدار مغز ہو، جس کی دوسری تعبیر یہ ہے کہ مغفل یعنی کھویا کھویا سا نہ رہتا ہو کہ کسی کا لقمہ قبول کرلے، کوئی دھوکہ دے کر اس کی روایات میں گھٹا بڑھا دے تو اسے پتہ نہ چل سکے۔

(۲) اگر حافظہ سے حدیث بیان کر رہا ہے تو مضبوط حافظہ والا ہو، سی ء الحفظ نہ ہو۔

(۳) اگر کتاب سے دیکھ کر روایت کرتا ہو تو یہ بھی شرط ہے کہ کتاب تحمل حدیث کے وقت سے لے کر بیان کرنے کے وقت تک اسی کے پاس اس طرح محفوظ رہی ہو کہ کسی شخص کو اس میں گھٹانے بڑھانے کا موقع نہ ملے۔

(۴) اگر لفظ کی پابندی نہ کر کے اپنے الفاظ میں مفہومِ حدیث بیان کرنا چاہتا ہے تو اس میں یہ صلاحیت بھی ضروری ہے کہ ان تعبیرات والفاظ سے واقف ہو جو معنی ومفہوم کو منتقل کر سکتے ہوں، بایں طور کہ ایک تعبیر چھوڑ کر دوسری تعبیر اختیار کرے تو مفہوم بدلنے نہ پائے، بالفاظ دیگر تعبیرات پر قدرت رکھتا ہو۔

ضبطِ حدیث کی صورتیں

معلوم ہوا کہ حدیث کو محفوظ کرنے کی دو شکلیں ہیں: (۱) ضبطِ صدر، یعنی سینہ اور دل میں محفوظ کرنا۔

(۲) ضبطِ کتاب: سفینہ یا نوشتہ میں لکھ کر محفوظ کرنا۔

ضبطِ صدر کی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے یوں تعریف کی: ”**أن يثبت ما سمعه بحيث يتمكن من استحضاره متى شاء**“ کہ حدیث سن کر اپنے حافظہ میں اس طرح محفوظ کرلے کہ جب چاہے اسے پیش کر سکے۔

اور ضبطِ کتاب کی تشریح یہ کی ہے کہ: ”**هو صيانته لديه منذ سمع فيه وصححه إلى أن يؤديه منه**“، یعنی کتاب میں محفوظ کرنا یہ ہے کہ جس وقت سے کتاب میں پڑھ کر شیخ سے سماع حاصل کیا ہے، اس وقت سے لے کر اس سے بیان کرنے کے وقت تک اس کی تغیر وتبدل سے حفاظت کی ہو، اور شیخ کے نسخہ کے مطابق اس کی تصحیح بھی کی ہو۔

ضبط صدر کو تمام محدثین معتبر مانتے ہیں، جب کہ ضبطِ کتاب کے بارے میں امام ابوحنیفہ وغیرہ اختلاف کرتے ہیں، چنانچہ امام صاحب رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ ان کے یہاں یہ شرط ہے کہ حدیث سننے کے وقت سے لے کر بیان کرنے کے وقت تک راوی کے حافظے سے غائب نہ ہوئی ہو۔ (مقدمة نصب الراية للكوثري ص ١٤)

نوٹ: اس موضوع سے متعلق بقیہ بحث ”صحیح“ کی تعریف کے ضمن میں بیان کی جا چکی ہے۔

***

وَنُوَضِّحُ هَذِهِ الْجُمْلَةَ بِمَسَائِلَ : إِحْدَاهَا: عَدَالَةُ الرَّاوِي تَارَةً تَثْبُتُ بِتَنْصِيصِ المُعَدِّلِيْنِ عَلَى عَدَالَتِهِ، وَتَارَةً تَثْبُتُ بِالِاسْتِفَاضَةِ ، فَمَنِ اشْتَهَرَتْ عَدَالَتُهُ بَيْنَ أَهْلِ النَّقْلِ أَوْ نَحْوِهِمْ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، وَشَاعَ الثَّنَاءُ عَلَيْهِ بِالثِّقَةِ وَالْأَمَانَةِ، اسْتُغْنِيَ فِيهِ بِذَلِكَ عَنْ بَيِّنَةٍ شَاهِدَةٍ بِعَدَالَتِهِ تَنْصِيصًا، وَهَذَا هُوَ الصَّحِيحُ فِي مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، وَعَلَيْهِ الِاعْتِمَادُ فِي فَنِّ أُصُولِ الْفِقْهِ. وَمِمَّنْ ذَكَرَ ذَلِكَ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ أَبُو بَكْرٍ الْخَطِيبُ الْحَافِظُ، وَمَثَّلَ ذَلِكَ بِمَالِكٍ، وَشُعْبَةَ، وَالسُّفْيَانَيْنِ، وَالْأَوْزَاعِيِّ، وَاللَّيْثِ، وَابْنِ الْمُبَارَكِ، وَوَكِيعٍ، وَأَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، وَيَحْيَى بْنِ مَعِينٍ، وَعَلِيِّ بْنِ الْمَدِينِيِّ، وَمَنْ جَرَى مَجْرَاهُمْ فِي نَبَاهَةِ الذِّكْرِ وَاسْتِقَامَةِ الْأَمْرِ، فَلَا يُسْأَلُ عَنْ عَدَالَةِ هَؤُلَاءِ وَأَمْثَالِهِمْ، وَإِنَّمَا يُسْأَلُ عَنْ عَدَالَةِ مَنْ خَفِيَ أَمْرُهُ عَلَى الطَّالِبِينَ .

ترجمه: اوراس اجمال کی ہم چند مسائل کے ذریعہ وضاحت کررہے ہیں:

پہلا مسئلہ: راوی کی عدالت کبھی تو ثابت ہوتی ہے تعدیل کرنے والوں کے اس کی عدالت کی تصریح کرنے سے، اور کبھی استفاضہ اور شہرت سے ثابت ہوتی ہے، چنانچہ جس شخص کی عدالت محدثین یا ان جیسے اہلِ علم کے درمیان مشہور ہوجائے اور اس کی ثقاہت وامانت کی تعریف عام ہوجائے؛ تو اس کی وجہ سے اس کے بارے میں کسی ایسے بیّنہ سے بے نیازی ہوجائے گی جو صراحتاً اس کی عدالت کی گواہی دے۔ اور امام شافعیؒ کے مذہب میں یہی (رائے) صحیح ہے، اور فنِ اصولِ فقہ میں بھی اسی رائے پر اعتماد ہے۔

اور محدثین میں سے جن لوگوں نے اس کو ذکر کیا ہے ان میں حافظ ابوبکر خطیب ہیں، اور انھوں نے اس کی مثال مالک، شعبہ، دونوں سفیان (ثوری وابن عیینہ)، اوزاعی، لیث، ابن مبارک، وکیع، احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، علی بن المدینی (جیسے حضرات ائمہ) اور ان لوگوں سے دی ہے جو شہرت کی بلندی اور احوال کی استواری میں ان حضرات کی ڈگر پر ہیں، چنانچہ اِن حضرات اور ان جیسے لوگوں کی عدالت کے متعلق تحقیق ہی نہیں کی جائے گی؛ تحقیق تو ان لوگوں کے متعلق کی جاتی ہے جن کا معاملہ طالبین پر مخفی ہو۔

تشریح: اِس مسئلہ نمبر ایک میں مصنف رحمہ اللہ ثبوتِ عدالت کے طرق وذرائع کو بیان فرمارہے ہیں، ثبوتِ عدالت کے بعض طرق تو متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ ہیں، چنانچہ مذکورہ عبارت میں ثبوت عدالت کے تین طریقے بیان فرمائے گئے ہیں، دو متفق علیہ ہیں اور ایک مختلف فیہ ہے۔

متفق علیہ طرق میں پہلا طریقہ "تنصیص المعدِّلین علی عدالته" ہے یعنی اگر ائمہ جرح وتعدیل کی جانب سے کسی راوی کی صراحتاً تعدیل کر دی جائے تو ایسا راوی عادل کہلائے گا، ایک ہی شخص کی تعدیل کافی ہے یا کم از کم دو کی تعدیل ضروری ہے؟ اس مسئلہ کو مصنف رحمہ اللہ نے مستقل طور سے چوتھے مسئلہ کے عنوان کے تحت بیان فرمایا ہے۔

تنبیہ: بعض حضرات نے یہاں "المُعدِّلَین" تثنیہ کے صیغہ سے ضبط کیا ہے جس سے وہم ہوتا ہے کہ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ کے نزدیک دو معدِل کا ہونا ضروری ہے جب کہ ایسا نہیں ہے، یہ لفظ جمع کے صیغہ کے ساتھ ہے، اور مراد ہے: مطلق تعدیل کرنے والے، خواہ ایک ہو، یا چند ہوں۔

استدراک: واضح رہے کہ راوی کی تعدیل عموماً صراحتاً ہوتی ہے، لیکن کبھی کبھی ضمنی طور پر یا بہ طریقِ دلالت بھی تعدیل کا علم ہو جاتا ہے، اور اس کی مندرجہ ذیل صورتیں ہیں:

(۱) رواية جماعة من الجِلة عن الراوي: یعنی کبار محدثین کا کسی راوی کی روایت نقل کرنا، یا ایسے حضرات کا جو کہ صرف ثقات ہی کی احادیث لیتے ہوں کسی راوی سے روایت کرنا ان کی طرف سے اس کی تعدیل کے مرادف ہے جیسے شیخین نے بہت سے ایسے رُوات سے احادیث لی ہیں کہ جن کی تعدیل وتجریح کے متعلق کچھ بھی منقول نہیں ہے، مگر ان حضرات کے روایت کرنے سے اس راوی کی حیثیت مضبوط ہو جاتی ہے، چنانچہ ابن دقیق العید فرماتے ہیں کہ شیخین کے ساتھ حسنِ ظن کی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ اگر ان حضرات میں سے کوئی ایک بھی اپنی کتاب میں کسی راوی کی روایت لاتا ہے تو ہم اس کو عادل ہی مانیں گے، اگر چہ ان میں سے بعض متکلم فیہ ہیں۔ مگر بقول ابوالحسن بن المفضل اور علامہ ذہبی کے: "إنهم جاوزوا القنطرة، يعني: لا يُلتفَت إلى ما قيل فيهم". لہٰذا ایسے روات بھی عادل ہوں گے۔ چنانچہ امام بزار اپنی مسند میں اس طرح کے راویوں کو قابل قبول سمجھتے ہیں، اور یہی ابن القطان فاسی کا بھی مسلک ہے۔ (فتح المغيث ۱/ ۳۲۳، ۳۲۷، والموقظة ص ۸۰)

(۲) "أن يحكم الراوي بخبر المروي عنه" کہ کوئی امام یا عالم کسی شخص سے حدیث روایت کر کے اس کے مطابق فتویٰ دے یا فیصلہ صادر کرے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ راوی اس کے نزدیک ثقہ ہے، اس سے بھی ضمنی طور پر تعدیل سمجھی جاتی ہے۔

(۳) "أن يعمل الراوي بخبر المروي عنه" کہ راوی کسی شخص سے حدیث راویت کرے پھر اس کے

مطابق عمل بھی کرے دراں حالے کہ اس کے پاس اس کے علاوہ کوئی دلیل نہ ہو، یا کوئی عمل کر کے بطور دلیل کسی راوی کی بیان کردہ حدیث پیش کرے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ راوی اس کے نزدیک ثقہ وعادل ہے۔(حاشية الشيخ عبد الفتاح على الرفع والتكميل ص ١٦٥)

"**وتارة تثبت بالاستفاضة إلخ**": یہ عدالت کے ثبوت کا دوسرا متفق علیہ ذریعہ ہے، فرماتے ہیں کہ راوی کی عدالت کبھی شہرت اور استفاضہ کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے، چنانچہ اہل علم کے درمیان کسی شخص کا قابل اعتماد اور ثقہ ہونا معروف ومشہور ہوجائے، جیسے کہ حضرات ائمہ اربعہ متبوعین، یا اصحابِ کتبِ ستہ، یا وہ حضرات جن کے اسماء مصنف رحمہ اللہ نے ذکر فرمائے ہیں، تو ایسا شخص کسی خاص معدل ومزکی کے تزکیہ کا محتاج نہیں رہتا۔

علامہ صنعانی نے قاضی ابوبکر کے حوالے سے فرمایا کہ: ایسے مشہور لوگوں کی عدالت پر گواہ کا مطالبہ اس لیے نہیں ہوا کرتا کہ یہ لوگ مشہور ہوئے ہیں علم وفضل، ورع وتقویٰ اور امانت ودیانت میں، اور یہ چیز کسی ایک یا دو معدل کے تزکیہ سے بلندتر ہے؛ کیونکہ ان معدلین سے تو وہم وخطا، یا بے رعایت، یا کذب بیانی کا امکان ہے؛ مگر شہرت واستفاضہ میں ان امور کا امکان نہیں۔(توضيح الأفكار ٢/ ٩٠)

چنانچہ حضرت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے اسحاق بن راہویہ رحمہ اللہ کے متعلق سوال کیا گیا؛ تو امام نے فرمایا کہ بھلا اسحاق کے متعلق بھی پوچھنے کی بات ہے؟ اسی طرح یحیٰ بن معین سے ابوعبید کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا: مجھ جیسے سے ابو عبید کے متعلق پوچھا جائے گا؟ ابوعبید سے لوگوں کے بارے میں پوچھا جائے۔(توضيح الأفكار ٢/ ٩٠، تدريب ١/ ١٦٤)

بل کہ ایسے حضرات پر جرح وتنقید کا کوئی اثر بھی نہیں پڑتا، ان سے متعلق کسی کی نہ تو جرح مبہم قابل قبول ہوتی ہے اور نہ ہی جرح مفسر، چنانچہ علامہ تاج الدین سبکی فرماتے ہیں:

"**قال أبو عمر (ابن عبد البر) : الصحيح في هذا الباب أن من ثبتت عدالته وصحت في العلم إمامته، وبانت ثقته ، وبالعلم عنايته ؛ لم يُلتفَت فيه إلى قول أحد إلا أن يأتي في جرحته ببينة عادلة تصح بها جرحته على طريق الشهادات**".

یعنی صحیح بات یہ ہے کہ جس کی عدالت ثابت ہوجائے، علم میں اس کی امامت مسلم ہوجائے، اس کا ثقہ ہونا اور علم سے اس کا اشتغال آشکارا ہوجائے؛ تو اس کے سلسلہ میں کسی کی جرح کی طرف توجہ نہیں دی جائے گی، الا یہ کہ کوئی

ایسا معتبر بیّنہ پیش کرے جو شہادات میں مطلوب ہوا کرتا ہے جس سے کہ اس کی جرح ثابت ہو سکے، (اور یہ ایسے حضرات کے متعلق جوئے شیر لانے کے مرادف ہے، یعنی بینہ سے ان کا مجروح وعیب دار ہونا ثابت کیا جانا ممکن نہیں)۔

(مزید تشفی کے لئے ملاحظہ ہو: ''قاعدة في الجرح والتعديل'' للتاج السبكي، ضمن ''أربع رسائل'' ص ۲۲، المطبوعة من اعتناء الشيخ عبدالفتاح أبوغدة رحمه الله)

***

وَتَوَسَّعَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ الْحَافِظُ فِي هَذَا، فَقَالَ: ''كُلُّ حَامِلِ عِلْمٍ مَعْرُوفِ الْعِنَايَةِ بِهِ؛ فَهُوَ عَدْلٌ، مَحْمُولٌ فِي أَمْرِهِ أَبَدًا عَلَى الْعَدَالَةِ حَتَّى يَتَبَيَّنَ جَرْحُهُ؛ لِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ''يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلَفٍ عُدُولُهُ''، وَفِيمَا قَالَهُ اتِّسَاعٌ غَيْرُ مَرْضِيٍّ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: اور حافظ ابن عبدالبر نے اس سلسلے میں گنجائش سے کام لیا ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ: ہر حامل علم حدیث جو اس سے اشتغال میں معروف ہو وہ عادل ہے اور اپنے کام کے سلسلہ میں ہمیشہ عدالت پر محمول ہوگا، تا آں کہ اس کا مجروح ہونا ظاہر ہو جائے، بوجہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے کہ: اس علم (کے بوجھ) کو ہر اگلی نسل کے عادلین اٹھائیں گے، اور اس بات میں جو انھوں نے کہی ہے ناپسندیدہ حد تک وسعت ہے، واللہ اعلم۔

تشریح: ''وتوسع ابن عبد البر إلخ'': اس عبارت میں ثبوتِ عدالت کا ایک مختلف فیہ طریقہ نقل فرما رہے ہیں جو حافظ ابن عبدالبر مالکی رحمہ اللہ سے منقول ہے، کہ ہر وہ عالم جو تحصیل علم اور روایت وافادہ کے حوالہ سے جانا جاتا ہو تو وہ بظاہر عادل ہی قرار دیا جائے گا، خواہ اس کی عدالت کی کسی نے تصریح نہ کی ہو یا وہ عدالت میں مشہور نہ ہو، الا یہ کہ اس کا مجروح یا کثیر الغلط ہونا دلیل سے ثابت ہو جائے۔

حافظ ابن عبدالبر کے الفاظ یہ ہیں: ''**وكل حامل علم معروف العناية به فهو عدل محمول في أمره أبدا على العدالة حتى تتبين جرحته في حاله أو في كثرة غلطه لقوله صلى الله عليه وسلم يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله**'' (مقدمة التمهيد ۱/ ۲۸)

وجہ استدلال یہ ہے کہ یہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئی ہے کہ ہر آنے والی نسل کے عادلین اس علم شریف کا بیڑا اٹھائیں گے، اگر اس علم شریف سے اشتغال رکھنے والوں کو عادل نہ مانا جائے تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئی کا غلط ہونا لازم آئے گا۔

ابن عبدالبر کے نظریہ پر اشکال

"**وفيما قاله اتساع غير مرضي**" : حافظ ابن عبدالبر کے اس استدلال پر حافظ ابن صلاح نے مجمل طور سے رَد کیا ہے کہ اس میں اتنا توسع ہے کہ اس کو لوگوں نے پسند نہیں کیا ہے، پھر حافظ عراقی رحمہ اللہ نے اس کی مدلل وضاحت فرمادی، وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے ابن عبدالبر کا استدلال کرنا دو وجہ سے درست نہیں ہے:

اولاً: یہ کہ سند کے اعتبار سے یہ حدیث غیر ثابت ہے ، کیوں کہ اس کی مشہور ترین سند "**معان بن رفاعة السلمي، عن إبراهيم بن عبد الرحمن، عن النبي ﷺ**" ہے، جیسا کہ ابن ابی حاتم نے مقدمۂ "**الجرح والتعديل**" میں اور ابن عدی نے مقدمۂ "**الكامل في الضعفاء**" میں اور عقیلی نے اپنی "**الضعفاء الكبير**" میں بہ ضمن ترجمہ معان بن رفاعہ روایت کیا ہے، عقیلی نے کہا کہ یہ حدیث معان ہی کے طریق سے جانی جاتی ہے، اھ۔

اور یہ حدیث یا تو مرسل ہے یا معضل ، اور یہ ابراہیم جس نے یہ حدیث مرسلاً روایت کی ہے اس کی اس کے علاوہ کوئی اور حدیث نہیں ہے، جیسا کہ ابوالحسن بن القطان اپنی کتاب "**بيان الوهم والإيهام**" میں کہا ہے، نیز اس کے اور بھی طرق دیگر متعدد صحابہ سے ہیں مگر سب ضعیف ہیں، اور ان میں سے کوئی بھی اس مرسل طریق کو قوت پہونچانے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

دوسری وجہ یہ کہ: اگر کسی درجہ میں ثابت مان بھی لی جائے تو اس کا معنی وہ نہیں جو ابن عبدالبر نے مراد لیا ہے، یہ حدیث، خبر (یعنی پیشین گوئی) نہیں، بل کہ خبر کی صورت میں انشاء ہے، یعنی: چاہئے کہ ہر آنے والی نسل سے عادل لوگ اس علم شریف کا بیڑا اٹھائیں، جیسا کہ ابن ابی حاتم نے "مقدمہ کتاب الجرح والتعدیل" میں "**لِيَحمِلْ هذا العلم**" صیغۂ امر کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

نیز درایت کے اعتبار سے بھی اس حدیث کو خبر (پیشین گوئی) پر محمول کرنا ممکن نہیں ، یہ واقع کے خلاف ہے؛ کیونکہ بہت سے اہلِ علم غیر عادل نظر آتے ہیں؛ بلکہ ان کا کذاب ہونا معروف ومشہور ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ حدیث جملہ خبریہ نہیں بل کہ جملہ انشائیہ ہے، اور اس صورت میں ابن عبدالبر کا استدلال تام نہ ہوگا۔(التقييد والإيضاح ص ١١٤)

اس نظریہ کی معقولیت

تاہم ابن عبدالبر کا یہ نظریہ کوئی نیا نہیں ہے، بل کہ در حقیقت یہ ابن حبان رحمہ اللہ کے اس نظریہ کی دوسری تعبیر ہے

کہ مسلمان اپنی اصل کے اعتبار سے عادل ہوتا ہے الا یہ کہ اس میں کوئی وجہ جرح ثابت ہو جائے، بس اتنا فرق ہے کہ ابن عبدالبر نے مزید اس کی علم حدیث سے دلچسپی میں معروف ہونے کی قید لگادی ہے، گویا ابن حبان کے نزدیک تو اس سے بھی زیادہ توسع ہے۔

نیز ابن عبدالبر سے پہلے کے علماء میں اس نظریہ کے قائل قاضی اسماعیل بن اسحاق مالکی (متوفی ۲۸۲ھ) بھی ہیں، خطیب بغدادی نے "شرف أصحاب الحديث" میں اپنی سند سے محمد بن احمد بن یعقوب بن شیبہ کے حوالے سے ایک قصہ نقل کیا ہے، کہتے ہیں کہ ایک شخص نے قاضی اسماعیل بن اسحاق کی عدالت میں ایک مقدمہ دائر کیا، دو گواہ پیش کیے، قاضی صاحب نے ایک گواہ کے متعلق فرمایا کہ میں اس گواہ کو قبول نہیں کرتا۔

مدعی نے کہا: کیا قاضی صاحب اس کو پہچانتے ہیں؟ قاضی صاحب نے فرمایا: ہاں۔

مدعی نے پوچھا کس عنوان سے؟ فرمایا: حدیث لکھنے کے عنوان سے۔

اس نے کہا: تو اس سلسلہ میں آپ اسے کیسا جانتے ہیں؟ فرمایا: میں تو ٹھیک ہی جانتا ہوں۔

تو اس شخص نے کہا کہ: آں حضرت ﷺ نے فرمایا ہے: "**يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله إلخ**"، اور رسول اللہ ﷺ جسے عادل بتادیں وہ آپ کے تعدیل شدہ سے بہتر ہے۔

قاضی صاحب نے فرمایا: اچھا لا پیش کر، میں نے اس کی گواہی مان لی"۔

حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ کے قول کی تائید اُس بات سے بھی ہوتی ہے کہ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو لکھی تھی کہ تمام مسلمان ایک دوسرے پر عادل ہیں سوائے تین قسم کے لوگوں کے:

(۱) وہ شخص جس کو کسی حد میں کوڑے مارے گئے ہوں۔

(۲) وہ شخص جس کی جھوٹی گواہی کا تجربہ ہو چکا ہو۔

(۳) وہ شخص جو کسی ولاء یا نسب میں متہم ہو، بایں طور کہ کسی خاندان سے انتساب کا جھوٹا دعویٰ کرتا ہو۔

دیکھئے! حضرت فاروقِ اعظم نے تین طرح کے لوگوں کے سوا تمام مسلمانوں کو عادل قرار دے دیا، تو اگر تمام مسلمان عادل ہو سکتے ہیں تو علمِ حدیث میں اشتغال رکھنے والا کیسے عادل نہیں ہو سکتا۔

معلوم ہوا کہ ابن عبدالبر کا موقف کوئی نیا اور نامعقول نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ متاخرین علماء میں سے ابوعبداللہ بن المواّق، علامہ ابن الجزری، حافظ مزی، ابن سید الناس، علامہ ذہبی اور حافظ سخاوی وغیرہ حضرات نے حافظ ابن عبدالبر

کے مسلک کو راجح اور صواب قرار دیا ہے۔(فتح المغيث ١/ ٣٢٧، منهج النقد فی علوم الحديث لنور الدين عتر ص ٢٠٣)

حدیث کا درجہ اور مفہوم

رہا حافظ عراقی و ابن القطان وغیرہ کا اس حدیث کو روایت و درایت کے اعتبار سے نا قابل استدلال قرار دینا؛ تو اس سلسلہ میں عرض ہے:

(الف) حدیث "**يحمل هذا العلم إلخ**" کو متعدد حضرات ناقدین وحفاظ نے حسن یا صحیح بھی فرمایا ہے، کیوں کہ یہ حدیث مرسلاً مروی ہونے کے علاوہ سند متصل سے بھی متعدد حضرات صحابہ کے طریق سے مروی ہے، مثلاً: علی بن ابی طالب، ابن عمر، ابو ہریرہ، عبداللہ بن عمرو، جابر بن سمرہ، اسامہ بن زید اور ابو امامہ باہلی رضی اللہ عنہم، حافظ علائی نے اس حدیث کو اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کی روایت سے حسن غریب کہا ہے، نیز امام احمد رحمہ اللہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ خلال نے اپنی کتاب العلل میں اپنی سند سے مُہنّا بن عبد الحمید کا یہ قول نقل کیا ہے: "**قلتُ لأحمد: كَأَنَّهُ مَوْضُوع، قَالَ: لَا، هُوَ صَحِيح. فَقلت مِمَّن سمعته انت؟ فَقَالَ من غير وَاحِد، قلت: من هم؟ قَالَ: حَدثنِي بِهِ مِسْكين إلا أنه يَقُول: عَن معَان عَن الْقَاسِم بن عبد الرحمن قَالَ أَحْمَد: ومعان بن رِفَاعَة لَا بَأْس بِهِ**". مہنا بن عبدالحمید فرماتے ہیں کہ میں نے امام احمد سے کہا کہ لگتا ہے یہ حدیث موضوع ہے، تو انھوں نے کہا کہ نہیں، بل کہ صحیح ہے، میں نے پوچھا کس سے آپ نے سنا؟ تو فرمایا: کئی ایک سے، میں نے کہا: وہ کون ہیں؟ تو فرمایا: اس کو مسکین (بن بکیر) نے ہم سے بیان کیا، مگر وہ معان بن رفاعہ، عن القاسم بن عبدالرحمٰن کی سند سے روایت کر رہے تھے، اور معان میں کوئی حرج نہیں ہے، ابن ملقن اور ابن قیم نے بھی اس تصحیح سے موافقت کی ہے، نیز ابن عبد البر اور خطیب بغدادی نے اس کے متعدد طرق ذکر فرماتے ہوئے اس حدیث سے استدلال فرمایا ہے، ملاحظہ ہو:(البدر المنير ١/ ٢٥٩، مفتاح دار السعادة ص ١٦٣، ومقدمة التمهيد، وشرف أصحاب الحديث)

(ب) اور جہاں تک درایت متن کے اعتبار سے اعتراض کا تعلق ہے کہ یہ حدیث خبر کے معنی میں ہو تو واقع اور نفس الامر کے خلاف ہو جائے گی؛ تو واضح رہے کہ علم ایک نور الٰہی ہے جو صالحین کو ہی عطا ہوتا ہے، لہٰذا جو لوگ دروغ گو یا فساق ہوں گے ان کو اگر چہ ظاہراً علم حاصل ہو جائے مگر حقیقتاً وہ علم نہیں ہے اور ایسے عالم تو جاہل کہلانے کے مستحق ہوتے ہیں، اسی لیے علامہ نووی فرماتے ہیں: آں حضرت ﷺ نے روایت میں خبر دی ہے کہ اس علم کے حاملین ہر زمانہ میں

عادل لوگ ہوں گے، اور اللہ تعالیٰ ان لوگوں کے ذریعہ اس دین کی حفاظت فرمائے گا، اور بطور دلیل حدیث شریف کے الفاظ کافی ہیں، کیوں کہ حدیث میں ذکر شدہ تین علامات: ''ینفون عنه تحریف الغالین (۲) وانتحال المبطلین (۳) وتاویل الجاهلین'' اور یہ کام صرف اور صرف علمائے حق اور خداترس حضرات ہی انجام دے سکتے ہیں، ایسے ہی لوگ حدیث کے مصداق ہیں، نہ کہ فاسق لوگ۔

علاوہ ازیں حدیث میں اس چیز کی خبر تو ہے کہ حاملینِ علم عادل ہوں گے، اس چیز کی نفی نہیں ہے کہ علم کا ظاہری کچھ حصہ غیر عادل لوگوں کو بھی مل جائے گا، اگر ان غیر عادل لوگوں کو کچھ حصہ ظاہری طور پر مل بھی جائے تو وہ حدیث میں ذکر شدہ علامات کے اعتبار سے حدیث کے مصداق نہیں ہوں گے، اس لئے ابن عبد البر کا اس حدیث سے استدلال کرنا بجا ہے، بے جا نہیں، واللہ اعلم۔ (فتح المغیث ۱/۳۲۵)

***

الثَّانِيَةُ :يُعْرَفُ كَوْنُ الرَّاوِى ضَابِطًا بِأَنْ نَعْتَبِرَ رِوَايَاتِهِ بِرِوَايَاتِ الثِّقَاتِ الْمَعْرُوفِينَ بِالضَّبْطِ وَالإِتْقَان، فَإِنْ وَجَدْنَا رِوَايَاتِهِ مُوَافِقَةً – وَلَوْ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى – لِرِوَايَاتِهِمْ، أَوْ مُوَافِقَةً لَهَا فِى الْأَغْلَبِ وَالْمُخَالَفَةُ نَادِرَةٌ، عَرَفْنَا حِينَئِذٍ كَوْنَهُ ضَابِطًا ثَبْتًا، وَإِنْ وَجَدْنَاهُ كَثِيرَ الْمُخَالَفَةِ لَهُمْ، عَرَفْنَا اخْتِلَالَ ضَبْطِهِ، وَلَمْ نَحْتَجَّ بِحَدِيثِهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: دوسرا مسئلہ: راوی کا ضابط ہونا اس طرح جانا جائے گا کہ ہم اس کی روایتوں کو ان ثقہ راویوں کی روایات سے موازنہ کریں جو ضبط واتقان میں مشہور ہوں، تو اگر ہم اس کی روایات کو ان لوگوں کی روایات کے موافق پائیں، اگرچہ معنی کے اعتبار سے ہی (موافقت ہو)، یا اکثر روایات میں ان کے موافق پائیں دراں حالے کہ مخالفت نادر ہو؛ تو ہم اس وقت اس کے ضابط اور پختہ ہونے کو پہچان لیں گے۔ اور اگر ہم اس کو ان ثقات کی بکثرت مخالفت کرنے والا پائیں؛ تو اس کے ضبط کے ناقص ہونے کو جان لیں گے اور اس کی حدیث سے استدلال نہیں کریں گے، واللہ اعلم۔

تشریح: راوی کا ضابط ہونا اس کی حدیث کے قابل قبول ہونے کی دوسری شرط ہے، اس نمبر میں مصنف رحمہ اللہ راوی کے ضبط کی معرفت کا طریقہ بیان فرما رہے ہیں، اس کی معرفت کا قاعدہ یہ ہے کہ اس کی مرویات کا دیگر ثقات کی مرویات سے مقابلہ کیا جائے گا اگر اس کی تمام یا اکثر روایات موافق ہوں تو ضابط ہے، اور اگر ایسا نہیں ہے؛ بلکہ اس

کی کل یا اکثر روایات دیگر ثقات کے مخالف ہیں تو اس کو غیر ضابط کہا جائے گا۔

مراتب ضبط : اس میں شبہہ نہیں کہ ضبط کی صفت کے سلسلہ میں رواۃ مختلف المراتب ہوتے ہیں، محدثین نے صرف ضبط میں کمی بیشی کے اعتبار سے راویوں کو پانچ قسموں میں تقسیم کیا ہے، استاذ محترم نے مختلف اقوال محدثین اور خاص طور سے حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ کے طرز تلخیص کو دیکھتے ہوئے حسب ذیل تفصیل بیان فرمائی ہے:

(۱) وہ لوگ جن کا سوءِ حفظ اور مغفل پنا اس درجہ کو پہونچا ہوا ہے کہ ان کی روایات زیادہ تر منکر ہوتی ہیں، اور نا دانستہ یا غیر شعوری طور پر ان کی زبان سے غلط اور خلاف واقع بات جاری ہو جاتی ہے، جیسے عباد بن کثیر اور عبداللہ بن محرر، ایسے لوگوں کی احادیث کو بعض حضرات نے مطلقاً قابل ترک قرار دیا ہے، اور بعض حضرات نے ترغیب وترہیب وغیرہ میں قابل قبول مانا ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اس طرح کے راویوں کا خلاصہ عموماً اپنی ''تقریب التہذیب'' میں ''متروك'' سے کرتے ہیں۔

(۲) وہ لوگ جو بکثرت غلطی کرتے ہیں اور ان کی خطا ان کے صواب پر غالب ہوتی ہے، مگر مناکیر اور غیر شعوری طور سے سرزد ہونے والی خلافِ واقع احادیث کی کثرت ان کے یہاں نہیں ہوتی، نیز ان کے صلاح وتقویٰ پر انگشت نمائی بھی نہیں کی جاسکتی، جیسے عبداللہ بن عمر عمری، یزید بن ابی زیاد وغیرہ، اس طرح کے لوگوں کا خلاصہ عموماً حافظ صاحب ''ضعیف'' سے کرتے ہیں۔

(۳) وہ لوگ جن کا ضبط مختل اور ناقص ہوتا ہے، تاہم اتنا نہیں کہ ان کی اخطاء ان کے صواب کے برابر یا ان پر غالب آجائیں، چنانچہ ان سے وہم وخطا بکثرت ہوتا رہتا ہے، لیکن مغلوب درجہ میں، ایسے لوگ مختلف فیہ مانے جاتے ہیں، اور یہی لوگ حسن درجہ کے راوی ہوتے ہیں، جیسے محمد بن عمرو بن علقمہ اور محمد بن اسحاق اور حجاج بن ارطاۃ وغیرہ، ایسے لوگوں کا خلاصہ حافظ صاحب عموماً ''صدوق یھم''، صدوق یخطئ'' وغیرہ الفاظ سے کرتے ہیں، جن میں صدوق کے لفظ کے ساتھ کوئی لاحقہ لگا ہوتا ہے۔

(۴) وہ لوگ جن سے اخطاء واوہام کا صدور ہوتا تو ہے مگر بہت کم، جو ان کی صحیح احادیث کے بالمقابل کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے، چنانچہ یہ لوگ متفق علیہ ثقات جیسے ہی مانے جاتے ہیں، ایسے لوگ تقریباً صحیح لذاتہ کے رجال ہوتے

ہیں، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تقریب میں ایسے ہی لوگوں کا خلاصہ عموماً ”صدوق“ سے کرتے ہیں۔

(۵) وہ لوگ جو ضبط واتقان میں کامل ہوتے ہیں، اور ان کی توثیق پر ائمہ جرح وتعدیل متفق ہوتے ہیں، اور بشمول ائمۂ جرح وتعدیل ان حضرات کی احادیث اعلیٰ درجہ کی صحیح کہلاتی ہیں، ان لوگوں کو ” ثقة“، یا ”أوثق الناس“ یا ”ثقة ثقة“ جیسے مبالغہ وتاکید کے الفاظ سے ذکر کیا جاتا ہے۔

***

الثَّالِثَةُ : التَّعْدِيلُ مَقْبُولٌ مِنْ غَيْرِ ذِكْرِ سَبَبِهِ عَلَى الْمَذْهَبِ الصَّحِيحِ الْمَشْهُورِ؛ لِأَنَّ أَسْبَابَهُ كَثِيرَةٌ يَصْعُبُ ذِكْرُهَا، فَإِنَّ ذَلِكَ يُحْوِجُ الْمُعَدِّلَ إِلَى أَنْ يَقُولَ : لَمْ يَفْعَلْ كَذَا، لَمْ يَرْتَكِبْ كَذَا، فَعَلَ كَذَا وَكَذَا ، فَيُعَدِّدُ جَمِيعَ مَا يُفَسَّقُ بِفِعْلِهِ أَوْ بِتَرْكِهِ، وَذَلِكَ شَاقٌّ جِدًّا .

وَأَمَّا الْجَرْحُ فَإِنَّهُ لا يُقْبَلُ إِلَّا مُفَسَّرًا مُبَيَّنَ السَّبَبِ ؛ لِأَنَّ النَّاسَ يَخْتَلِفُونَ فِيمَا يَجْرَحُ وَمَا لَا يَجْرَحُ، فَيُطْلِقُ أَحَدُهُمُ الْجَرْحَ بِنَاءً عَلَى أَمْرٍ اعْتَقَدَهُ جَرْحًا وَلَيْسَ بِجَرْحٍ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، فَلا بُدَّ مِنْ بَيَانِ سَبَبِهِ، لِيُنْظَرَ فِيهِ أَهُوَ جَرْحٌ أَمْ لا، وَهَذَا ظَاهِرٌ مُقَرَّرٌ فِي الْفِقْهِ وَأُصُولِهِ .

وَذَكَرَ الْخَطِيبُ الْحَافِظُ أَنَّهُ مَذْهَبُ الْأَئِمَّةِ مِنْ حُفَّاظِ الْحَدِيثِ وَنُقَّادِهِ مِثْلِ الْبُخَارِيِّ، وَمُسْلِمٍ، وَغَيْرِهِمَا، وَلِذَلِكَ احْتَجَّ الْبُخَارِيُّ بِجَمَاعَةٍ سَبَقَ مِنْ غَيْرِهِ الْجَرْحُ لَهُمْ، كَعِكْرِمَةَ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وَكَإِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي أُوَيْسٍ، وَعَاصِمِ بْنِ عَلِيٍّ، وَعَمْرِو بْنِ مَرْزُوقٍ، وَغَيْرِهِمْ . وَاحْتَجَّ مُسْلِمٌ بِسُوَيْدِ بْنِ سَعِيدٍ، وَجَمَاعَةٍ اشْتَهَرَ الطَّعْنُ فِيهِمْ، وَهَكَذَا فَعَلَ أَبُو دَاوُدَ السِّجِسْتَانِيُّ، وَذَلِكَ دَالٌّ عَلَى أَنَّهُمْ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ الْجَرْحَ لا يَثْبُتُ إِلَّا إِذَا فُسِّرَ سَبَبُهُ، وَمَذَاهِبُ النُّقَّادِ لِلرِّجَالِ غَامِضَةٌ مُخْتَلِفَةٌ .

ترجمہ: تیسرا مسئلہ: صحیح اور مشہور مذہب کے مطابق سبب کو ذکر کیے بغیر بھی تعدیل مقبول ہوتی ہے؛ اس لیے کہ اس کے اسباب زیادہ ہیں، جن کو ذکر کرنا دشوار ہوتا ہے؛ کیونکہ یہ (اسباب کو بیان کرتے ہوئے تعدیل کرنا) تعدیل کرنے والے کو مجبور کرے گا کہ وہ یوں کہے کہ اس نے یہ گناہ نہیں کیا، اِس جرم کا مرتکب نہیں ہوا، یہ یہ اس نے نیک کام کیے، وغیرہ، چنانچہ وہ ان تمام چیزوں کو شمار کرائے کہ جن کے کرنے یا چھوڑنے سے آدمی فاسق ہوجاتا ہے اور یہ چیز بہت مشکل ہے۔

اور رہی جرح تو وہ تو اسی حال میں قبول ہوتی ہے جب کہ وہ مفسر ہو اور اس کا سبب بیان کردیا گیا ہو؛ اس لیے کہ

لوگ قابلِ جرح اور نا قابلِ جرح امور کے سلسلہ میں مختلف ہیں، چنانچہ ان میں کا کوئی شخص کسی ایسی بات کی بنا پر جرح کا اطلاق کر بیٹھتا ہے جس کو اس نے وہ جرح (عیب) سمجھتا ہے، حالانکہ وہ نفس الامر میں جرح نہیں ہوتی، لہٰذا اس کا سبب بیان کرنا ضروری ہے، تاکہ اس میں غور کیا جائے کہ آیا وہ جرح بھی ہے یا نہیں؟

اور یہ بات فقہ اور اُصولِ فقہ میں ظاہر اور طے شدہ ہے، اور حافظ ابوبکر خطیب نے ذکر کیا ہے کہ ائمۂ حفاظ اور نقادِ حدیث مثلاً امام بخاری ومسلم وغیرہ کا یہی مذہب ہے۔

اسی وجہ سے امام بخاری رحمہ اللہ نے چند ایک ایسے راویوں سے استدلال کیا ہے جن پر ان کے علاوہ لوگوں کی جانب سے پہلے جرح صادر ہو چکی ہے، جیسے عکرمہ مولیٰ ابن عباس، اور جیسے اسماعیل بن ابی اویس، عاصم بن علی اور عمرو بن مرزوق وغیرہ۔ اور امام مسلم رحمہ اللہ نے سوید بن سعید اور ایک ایسی جماعت سے حجت پکڑی ہے جن پر جرح مشہور تھی، اور ایسا ہی امام ابوداؤد سجستانی رحمہ اللہ نے بھی کیا ہے۔ اور (ان حضرات کا) یہ عمل اِس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انھوں نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ جرح اس وقت تک ثابت نہیں ہوتی؛ جب تک کہ اس کا سبب بیان نہ کر دیا جائے، اور ناقدینِ رجال کے نقطہائے نظر پیچیدہ اور مختلف ہیں۔

تمھید: اس نمبر میں حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ آیا جرح وتعدیل کا مفسر ہونا ضروری ہے؟ یا مبہم طور سے کی جانے والی جرح وتعدیل بھی قابل قبول ہوگی؟ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ جرحِ مفسر اور تعدیلِ مفسر بلاشبہہ مقبول ہے، البتہ جرح وتعدیل مبہم ہوں تو اس سلسلے میں ائمہ کا اختلاف ہے اور اس سلسلہ میں کل چار اقوال ہیں، حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے صرف ایک قول نقل فرمایا ہے، اور اسی کو مدلل کرتے ہوئے اس پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دیا ہے، مگر مصنف کی بات کی مکمل وضاحت کے بعد بحث کے آخر میں ہم چاروں اقوال اور ان میں راجح قول کی نشاندہی ان شاء اللہ کریں گے۔

تشریح: "**التعديل مقبول من غير ذكر سببه إلخ**" مطلب یہ ہے کہ تعدیل تو مطلقاً مقبول ہوتی ہے مفسر ہو یا مبہم ہو؛ کیونکہ اگر اس میں تفسیر وتوضیح کی شرط لگائی جائے تو یہ مشکل اور پیچیدہ چیز ہوگی؛ کیونکہ کسی بھی شخص کی تعدیل کے لیے تمام منہیات سے اس کے بچنے، نیز تمام مامورات کی بجا آوری کی تفصیل پر مشتمل ایک پورا مقالہ پڑھنا پڑے گا، ظاہر ہے کہ یہ چیز مشکل ہے؛ اس لیے تمام محدثین کا متفقہ فیصلہ ہے کہ تعدیل مطلقاً مقبول ہوتی ہے۔

"وأماالجرح فإنه لا يقبل إلا مفسرًا إلخ" : جرح مبہم کے مقبول ہونے کے سلسلے میں اختلاف ہے، جیسا کہ تفصیل آرہی ہی، حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ کے نزدیک محقق بات یہ ہے کہ جرح مفسر ہی مقبول ہوگی، مبہم نہیں، اور اس کی دو وجہ ہیں:

ایک وجہ تو یہ ہے کہ کون سی بات واقعتاً قادح اور موجب جرح ہے اور کون سی نہیں اس سلسلہ میں لوگوں کے ذوق اور معیار مختلف ہوتے ہیں، چنانچہ ایک محدث ایک عمل کی وجہ سے راوی کو مجروح قرار دیتا ہے، حالانکہ وہ شریعت کی نظر میں قابل جرح نہیں ہوتا؛ یا اس نے کسی امر قادح کا گمان کر کے جرح کر ڈالی ہے اور تحقیق کے بعد ثابت ہوتا ہے کہ وہ بات اس میں سرے سے موجود نہیں، اس لیے ضروری ہے کہ محدث جرح کرتے وقت اس کے سبب کو بھی بیان کرے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ راوی کے مجروح اور قابل ترک ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ سارے اسباب جرح اکٹھا ہوں، بل کہ ایک سبب کا پایا جانا بھی کافی ہوتا ہے، تمام اسباب کا بیان کرنا ضروری نہیں، چنانچہ اس ایک سبب کو بیان کرنا کوئی مشکل نہیں، مثلاً یہ کہ یہ شخص چوری کرتا ہے، یا بلا تصحیح شدہ نسخہ سے حدیث بیان کرتا ہے، پس اگر کوئی ایک سبب بیان کردیں تو اس کی وجہ سے راوی مجروح ہوجاتا ہے۔(الرفع والتكميل ص ۸۱)

"وهذا ظاهر مقرر في الفقه وأصوله إلخ" حافظ ابن صلاح اس مذہب کے قائلین کی طرف اشارہ فرماکر اس کو تقویت دے رہے ہیں کہ یہ مسلک حضرات فقہاء واصولیین کے یہاں تو طے شدہ ہے ہی؛ امام بخاری اور امام مسلم وغیرہ کبار محدثین کا بھی ہے؛ بلکہ خطیب بغدادی نے اس مسلک کے قائلین کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: هو الصواب عندنا. اور اسی کو حافظ عراقی، نووی اور سیوطی نے راجح قرار دیا ہے۔(شرح التبصرة والتذكرة ۳۰۵، فتح المغيث ۳۳۹)

مزید برآں علامہ طیبی نے اپنے خلاصہ میں، ملا علی قاری نے شرح نخبۃ الفکر میں، ابن دقیق العید نے "شرح الإلمام" میں، ابن ہمام نے "تحرير الاصول" میں، عینی نے "البناية" میں، شیخ زکریا انصاری نے "فتح الباقي" میں، اور ان کے علاوہ بہت سے حضرات محققین علماء نے اسی قول کو راجح قرار دیا ہے۔ (الرفع والتكميل ص ۹۶ - ۱۰۴)

"لذلك احتج البخاري بجماعة سبق من غيره الجرح إلخ" اس میں شبہ نہیں کہ حضرات شیخین نے متعدد ایسے رجال کی احادیث لی ہیں جن پر سابق میں کچھ نہ کچھ کلام ہو چکا ہے، اس طرح کے رجال سے جو حدیثیں انھوں نے لی ہیں ان میں اکثر تو بطور استشہاد ومتابعت ہیں، تاہم اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بطور احتجاج اور اصالۃً

بھی ایسے رجال سے انھوں نے احادیث لی ہیں، اوراس کی توجیہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کی جاسکتی کہ شیخین کی نظر میں ان کے متعلق سابقہ جرح نا قابل اعتبار یا غیر مؤثر تھی، اوران کے نزدیک راوی نفس الامر میں قابل احتجاج واستدلال ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اپنی "فتح الباري"، کی نویں فصل میں صحیح بخاری کے متکلم فیہ رجال کو حروف تہجی کے اعتبار سے ذکر کر کے ہر ایک کے متعلق وضاحت فرمادی ہے۔

اس میں جہاں بعض کے متعلق "استشهد به البخاري" یا "روى له متابعة" یا "روىٰ له مقرونا" وغیرہ کی صراحت فرماتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام نے اس راوی کی حدیث سے صرف استشہاد واستیناس کیا ہے، وہیں ایک بڑی تعداد کے متعلق یہ بھی فرماتے ہیں: "احتج به البخاري" یا "احتج به البخاري ومسلم" وغیرہ۔

مثلاً: (۱) إبراهيم بن يوسف بن أبي اسحاق السبيعي .

(۲) طارق ابن عبد الرحمن البجلي . (۳) فليح بن سليمان .

(٤) شريك بن عبد الله بن أبي نمر . (٥) عبد الله بن سعيد بن أبى هند الفزاري .

(٦) عبدربه بن نافع الكناني . (۷) عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار العدوي .

(۸) حاتم بن إسماعيل المدني . (۹) شجاع بن الوليد السكوني . وغیرہ بہت سے رجال ہیں۔

نیز اس طرح کے بہت سے رجال کے متعلق حافظ کے علاوہ بھی دیگر ائمہ مثلاً امام دارقطنی، بیہقی، حاکم، ذہبی اور منذری وغیرہ حضرات نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ شیخین یا ان میں سے کسی ایک نے ان کی احادیث کی تخریج بر سبیل استدلال واحتجاج فرمائی ہے، ملاحظہ ہو: (منهج دراسة الأسانيد لوليد العاني رحمه الله ص ۹۹ - ١٠٤)

اس لئے بعض حضرات کی جانب سے مصنف رحمہ اللہ کے مذکورہ بالا قول کے سلسلہ میں جوانھوں نے درحقیقت خطیب بغدادی سے نقل فرمایا ہے یہ تاثر دینے کی کوشش کرنا کہ شیخین نے متکلم فیہ رواۃ کی جواحادیث اخراج فرمائی ہیں وہ صرف بطور استشہاد ومتابعت فرمائی ہیں، صحیح نہیں، بل کہ ان میں دونوں طرح کی روایات ہیں، حجت اوراصل کے طور پر بھی اوراستشہاد ومتابعت کے طور پر بھی۔

***

وَعَقَدَ الْخَطِيبُ بَابًا فِي بَعْضِ أَخْبَارِ مَنِ اسْتُفْسِرَ فِي جَرْحِهِ، فَذَكَرَ مَا لَا يَصْلُحُ جَارِحًا، مِنْهَا عَنْ شُعْبَةَ أَنَّهُ قِيلَ لَهُ : لِمَ تَرَكْتَ حَدِيثَ فُلَانٍ؟ فَقَالَ : رَأَيْتُهُ يَرْكُضُ عَلَى بِرْذَوْنٍ، فَتَرَكْتُ

حَدِيثَهُ . وَمِنْهَا : عَنْ مُسْلِمِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ حَدِيثٍ لِصَالِحِ الْمُرِّيِّ، فَقَالَ : مَا تَصْنَعُ بِصَالِحٍ؟ ذَكَرُوهُ يَوْمًا عِنْدَ حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ ، فَامْتَخَطَ حَمَّادٌ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: اورخطیب بغدادی نے ان لوگوں کی بعض خبروں کے سلسلے میں باب باندھا ہے جن کی جرح کے بارے میں معلوم کیا گیا تو انہوں نے ایسی بات ذکر کی جو سبب جرح بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ان ہی خبروں میں سے شعبہ کے متعلق یہ ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ آپ نے فلاں کی حدیث کیوں چھوڑ دی؟ تو انہوں نے فرمایا کہ: میں نے اسے دیکھا تھا کہ وہ ایک مخلوط نسل کے گھوڑے کو ایڑ لگا رہا تھا تو میں نے اس کی حدیث چھوڑ دی۔

اوران ہی اخبار میں سے مسلم بن ابراہیم کے متعلق ہے کہ ان سے صالح مری کی ایک حدیث کے بارے میں معلوم کیا گیا تو انھوں نے کہا کہ صالح کا کیا کرو گے،لوگوں نے ایک روز اس کا ذکر حماد بن سلمہ کی مجلس میں کیا تو حماد نے تھوک دیا تھا، واللہ اعلم۔

تشریح: ''وعقد الخطيب بابا إلخ''اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اس حقیقت کی مثال پیش کی ہے جو انھوں نے بیان فرمائی تھی کہ بعض ایسی چیزیں ہوتی ہیں جو جرح بننے کی صلاحیت نہیں رکھتیں،مگر بعض محدثین نے بعض رُوات پر ان چیزوں کی وجہ سے جرح کردی ہے۔

چنانچہ خطیب بغدادی نے اس چیز کو بیان کرنے کے لیے لیے اپنی ''الكفاية'' میں مستقل باب ہی باندھا ہے: ''باب ذكر بعض أخبار من استفسر في الجرح فذكر ما لايسقط العدالة''اورخطیب نے ایسے ثقات ذکر فرمائے ہیں کہ جن میں جروحات ہیں؛ لیکن وہ جرح بننے کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔مثلاً عربی وعجمی گھوڑوں کی ملاپ سے پیدا شدہ نقلی عربی گھوڑے پر سواری کرنا، یا کسی کا ذِکر آنے پر تھوکنا وغیرہ جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے نقل فرمایا ہے۔

پہلے واقعہ میں شعبہ کا برذون پر سواری کرنے کی وجہ سے برگشتہ ہونا بایں معنی ہے کہ جب ایک شخص اپنی نجی زندگی میں خالص چیزوں کے استعمال کا اہتمام نہیں کرتا تو عجب نہیں کہ وہ احادیث میں بھی بے احتیاطی کر بیٹھے،لیکن ظاہر ہے جب شرعاً خچر کی سواری جائز ہے جو اصلاً گھوڑے اور گدھے کے ملاپ سے پیدا ہوتا ہے تو عربی عجمی نسل کے گھوڑوں سے پیدا شدہ گھوڑے میں کیا قباحت ہوگی؟۔

اسی طرح دوسرے واقعہ میں صالح مرّی کا ذکر آنے پر حماد بن سلمہ کا تھوکنے سے یہ معنی لینا کہ حماد نے اس سے

انتہائی درجہ گھن اور نفرت کا اظہار کیا، اور لازماً وہ شخص حدیث میں بھی نا قابل اعتبار ہے؛ ایک طرح کا وہم یا غلط فہمی ہی قرار پائے گا، کیوں کہ ہوسکتا ہے اس وقت انھیں واقعی تھوکنے کی ضرورت رہی ہو، یا کوئی اور وجہ ہو، اس لئے محض اتنی سی بات کو جرح کے مرادف کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟

خطیب نے اسی طرح کا ایک واقعہ امام شعبہ کا اور بھی نقل کیا ہے کہ وہ منہال بن عمرو کے پاس گئے تو شعبہ نے ان کے گھر سے ستار (ایک قسم کا باجا) کی آواز سنی تو ان سے روایت کرنا چھوڑ دیا۔ امام شعبہ کے شاگرد وہب بن جریر کہتے ہیں کہ میں نے استاذ جی سے کہا تھا کہ حضرت آپ نے منہال سے معلوم کیوں نہ کرلیا؟ ممکن ہے کہ ستار اس کی عدمِ موجودگی میں بجایا گیا ہو۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہب کا سوال بالکل معقول تھا جو انہوں نے امام شعبہ سے کیا، کیوں کہ اتنی سی بات سے منہال مجروح نہیں ہو جاتے۔ (ملاحظہ ہو: الكفاية ص ۱۸۱ - ۱۸۶، وحاشية الرفع والتكميل ۸۱، فتح المغيث ۳۲۹/۱)

***

قُلْتُ : وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ : إِنَّمَا يَعْتَمِدُ النَّاسُ فِي جَرْحِ الرُّوَاةِ وَرَدِّ حَدِيثِهِمْ عَلَى الْكُتُبِ الَّتِي صَنَّفَهَا أَئِمَّةُ الْحَدِيثِ فِي الْجَرْحِ أَوْ فِي الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيلِ، وَقَلَّ مَا يَتَعَرَّضُونَ فِيهَا لِبَيَانِ السَّبَبِ، بَلْ يَقْتَصِرُونَ عَلَى مُجَرَّدِ قَوْلِهِمْ : "فُلَانٌ ضَعِيفٌ، وَفُلَانٌ لَيْسَ بِشَيْءٍ" وَنَحْوِ ذَلِكَ، أَوْ "هَذَا حَدِيثٌ ضَعِيفٌ، وَهَذَا حَدِيثٌ غَيْرُ ثَابِتٍ" وَنَحْوِ ذَلِكَ، فَاشْتِرَاطُ بَيَانِ السَّبَبِ يُفْضِي إِلَى تَعْطِيلِ ذَلِكَ وَسَدِّ بَابِ الْجَرْحِ فِي الْأَغْلَبِ الْأَكْثَرِ .

وَجَوَابُهُ : أَنَّ ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ نَعْتَمِدْهُ فِي إِثْبَاتِ الْجَرْحِ وَالْحُكْمِ بِهِ ؛ فَقَدِ اعْتَمَدْنَاهُ فِي أَنْ تَوَقَّفْنَا عَنْ قَبُولِ حَدِيثِ مَنْ قَالُوا فِيهِ مِثْلَ ذَلِكَ، بِنَاءً عَلَى أَنَّ ذَلِكَ أَوْقَعَ عِنْدَنَا فِيهِمْ رِيبَةً قَوِيَّةً يُوجِبُ مِثْلُهَا التَّوَقُّفَ .

ثُمَّ مَنِ انْزَاحَتْ عَنْهُ الرِّيبَةُ مِنْهُمْ بِبَحْثٍ عَنْ حَالِهِ أَوْجَبَ الثِّقَةَ بِعَدَالَتِهِ قَبِلْنَا حَدِيثَهُ وَلَمْ نَتَوَقَّفْ، كَالَّذِينَ احْتَجَّ بِهِمْ صَاحِبَا الصَّحِيحَيْنِ وَغَيْرُهُمَا مِمَّنْ مَسَّهُمْ مِثْلُ هَذَا الْجَرْحِ مِنْ غَيْرِهِمْ، فَافْهَمْ ذَلِكَ، فَإِنَّهُ مَخْلَصٌ حَسَنٌ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: میں (ابن صلاح) کہتا ہوں کہ کسی کہنے والے کو یہ حق ہے کہ وہ کہے کہ لوگ تو راویوں پر جرح اور ان کی حدیث کے رَد کرنے کے سلسلے میں ان کتابوں پر ہی اعتماد کرتے ہیں جن کو ائمۂ حدیث نے جرح یا جرح اور تعدیل

دونوں کے سلسلہ میں تصنیف فرمایا ہے، اور وہ لوگ بہت کم ہی ان میں سببِ جرح بیان کرنے کو چھیڑتے ہیں؛ بلکہ (جرحِ راوی کے تعلق سے) اپنے قول ''فلان ضعیف''، ''فلان لیس بشیء'' اوران جیسے الفاظ پر، یا (نقد حدیث کے تعلق سے) ''هذا حديث ضعيف''، '' هذا حديث غير ثابت''اوران جیسی مجمل تعبیرات پر اکتفاء کرتے ہیں، تو بیانِ سبب کی شرط لگانا ان کتابوں کو بے کار کرنے اور اکثر و بیشتر (راویوں یا احادیث) میں جرح کے دروازے کو بند کرنے کا سبب بنے گا۔

اوراس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ہم اُن مبہم جرحوں پر جرح کے اثبات اور جرح کا حکم لگانے کے سلسلے میں اعتماد نہیں کرتے؛ مگراُن پراس بابت اعتماد کرتے ہیں کہ جس شخص کے بارے میں محدثین نے اِس طرح کی مبہم جرح کی ہوتی ہے اس کی حدیث قبول کرنے سے توقف کرتے ہیں اس بنا پر کہ اس قول نے ہمارے نزدیک ان راویوں کے بارے میں ایسا قوی شبہہ پیدا کردیا ہے کہ اس طرح کا شبہہ توقف کوواجب کر دیتا ہے۔

پھران راویوں میں سے جس سے شک دُور ہوجائے اس کی حالت کی ایسی تحقیق سے جواس کی عدالت پر اعتماد کو ثابت کردے تو ہم اس کی حدیث کو قبول کر لیتے ہیں اور توقف نہیں کرتے، مثلاً وہ لوگ جن سے کہ صحیحین کے مصنفین وغیرہ (صحت کا التزام کرنے والے حضرات) نے استدلال کیا ہو، منجملہ ان رُوات کے جن کو کہ اس طرح کی جرح ان کے علاوہ حضرات کی جانب سے لاحق ہوچکی تھی، لہٰذا تم اس کو سمجھ لو؛ کہ یہ چھٹکارے کا اچھا ذریعہ ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک مختار تو یہی ہے کہ جرح اسی صورت میں قبول کی جائے گی جب کہ مفسر ہو، چنانچہ اس پر وارد ہونے والے اعتراض کو نقل فرما کر اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ آپ بابِ جرح میں تفسیر کی شرط لگاتے ہیں کہ جارح نے جو جرح کی ہے اس کی وجہ بھی بیان کرے، ورنہ وہ جرح قبول نہیں ہوگی، تو اس پر اشکال یہ ہے کہ نفس الامر میں ایسی مفسر جرحیں بہت کم پائی جاتی ہیں، کیوں کہ ہم جرح وتعدیل کی کتابیں دیکھتے ہیں کہ ان کے مصنفین نے محض جرحیں تو نقل کی ہیں؛ مگران کے اسباب نہیں بیان کئے، تو گویا آپ کے ذکر کردہ ضابطے کے مطابق ائمہ جرح وتعدیل کی یہ کتابیں لغواور بے فائدہ ہوجائیں گی؛ جب کہ لوگ ان کتابوں پر اعتماد کرتے ہیں۔

جواب : حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ اس اعتراض کا جواب یہ دے رہے ہیں کہ کتبِ جرح وتعدیل میں جو مبہم

جرحیں ہیں، ہم ان کو یکسر القط و بے کار نہیں کہتے، بل کہ ان مبہم جروحات کی وجہ سے اگر چہ ہم راوی کو مجروح نہ گردانیں تاہم اتنا ضرور ہے کہ اس مبہم جرح کی وجہ سے راوی کو شک کے گھیرے میں لے لیتے ہیں، جس کی وجہ سے راوی کے سلسلے میں توقف کرتے ہیں، اوراس کے متعلق مزید تحقیق وجستجو کرتے ہیں، اگر تحقیق سے اس راوی کی ثقاہت ثابت ہوجاتی ہے تو اس کو ثقہ مانتے ہیں، یا کوئی واقعی موجبِ رَدّ امر ظاہر ہوجاتا ہے تو رد کر دیتے ہیں، ورنہ ہنوز توقف جاری رکھتے ہیں۔

مثلاً ہم نے دیکھا کہ شیخین سے پہلے کے کسی محدث نے کسی راوی پر مبہم جرح کررکھی ہے؛ مگر شیخین نے اس کی روایت لی ہے تو ہم اس راوی کی روایت کو قبول کریں گے، اوراس کے متعلق سابقہ جرح مبہم کا اعتبار نہیں کریں گے۔

نظر: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ کا یہ جواب نظر سے خالی نہیں، علامہ بلقینی نے ''محاسن الاصطلاح'' میں فرمایا کہ ''رِيبة'' یعنی کھٹک پیدا ہونے سے توقف کرنا ضروری نہیں، چنانچہ قاضی کو اگر گواہوں میں شبہہ وکھٹک ہو تو اس کے باوجود اس کے لئے فیصلہ کرنا جائز ہوتا ہے۔ (محاسن الاصطلاح: ص ۲۲۲)

نیز ایسا بہت ہوتا ہے کہ راوی کی کسی نے تعدیل وتوثیق نہیں کی ہے، اوراس پر کسی امام نے مبہم طور سے جرح صادر فرمارکھی ہے؛ تو لوگ اس جرح کو قبول کرتے ہوئے اس کی حدیث پر ضعف کا حکم لگاتے ہیں، اس سلسلے میں حافظ ابن حجر نے ایک عمدہ بات فرمائی ہے کہ راوی کے اوصاف کے اعتبار سے حکم بدل جائے گا، اگر راوی کی کسی امام نے توثیق کررکھی ہو اور کوئی امام اس پر جرح مبہم کرتا ہے تو اس کی جرح مقبول نہیں ہوگی؛ لیکن اگر راوی مستور ہے اس کی کسی نے تعدیل وتوثیق نہیں کی ہے، اس پر کوئی امام جرح کرتا ہے اور وہ جرح مبہم ہے تو یہی جرح قبول کرلی جائے گی، ان کے الفاظ ہیں:

''فإن خلا المجروح عن التعديل قُبل الجرح فيه مجملاً غير مبين السبب؛ إذا صدر من عارف على المختار، لأنه إذا لم يكن فيه تعديل فهو في حيز المجهول، وإعمال قول الجارح أولى من إهماله. (نزهة النظر ص ۱۷۹)

دیگر اقوال اور راجح کی تعیین

جیسا کہ ہم نے عرض کیا تھا کہ زیر بحث مسئلہ میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، مصنف رحمہ اللہ نے صرف اس

قول کو ذکر فرمایا ہے جو ان کے نزدیک راجح ہے، جب کہ بعض حضرات نے اس قول کو مرجوح قرار دیا ہے، اس لئے یہاں حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ کی "**الرفع والتکمیل**" سے مختلف اقوال ذکر کر کے ان میں سے راجح قول کی تعیین کی جارہی ہے۔

پہلا مذہب: وہ جو مصنف رحمہ اللہ نے پیش فرمایا ہے کہ تعدیل تو مبہماً بھی مقبول ہے؛ مگر جرح کا مفسر ہونا لازمی ہے جرح غیر مفسر مقبول نہیں ہے۔ اکثر محققین نے اسی کو اختیار کیا ہے، جیسا کہ یہ بات گزر چکی۔

دوسرا مذہب: پہلے قول کے برعکس یعنی: تعدیل میں تفسیر لازمی ہے، جبکہ جرح غیر مفسر بھی مقبول ہے، کیوں کہ اسباب عدالت میں بکثرت تصنع اور ڈھونگ بھی کیا جاتا ہے، لہٰذا ہوسکتا ہے کہ معدل ظاہر کی بنا پر تعدیل کردے، جو کہ کافی نہیں ہے۔ یہ مذہب امام فخر الدین رازی نے "**المحصول**" میں، امام الحرمین نے "**البرهان**" میں، امام غزالی نے "**المنخول**" میں اور علامہ سیوطی نے "**تدریب الراوی**" میں نقل فرمایا ہے۔

تیسرا مذہب: جرح وتعدیل میں سے ہر ایک کا سبب بیان کرنا ضروری ہے۔ اس مذہب کو خطیب اور اُصولیین سے منسوب کیا گیا ہے، جیسا کہ علامہ سیوطی نے بھی اس کو اسی طرح ذکر فرمایا ہے، اور وجہ یہ لکھی ہے کہ جس طرح جارح امر غیر قادح کی وجہ سے جرح کر بیٹھتا ہے، اسی طرح معدل بھی ایسی بات کو لے کر تعدیل کر ڈالتا ہے جو موجب تعدیل نہیں ہوتی، جیسا کہ عبداللہ بن عمر عمری کی احمد بن یونس نے یوں توثیق کی ہے کہ "**لو رأیتَ لحیته وهیئته لعرفتَ أنه ثقة**" کہ اگر تم اس کی ڈاڑھی اور صورت دیکھو تو جان لوگے کہ وہ ثقہ ہے، چنانچہ انھوں نے اس کی وثاقت پر ایسی چیز سے استدلال کیا جو اس کی دلیل نہیں بن سکتی۔ (تدریب ۱/ ۱٦۸)

چوتھا مذہب: تیسرے مذہب کے برعکس جرح وتعدیل میں سے کسی کا بھی سبب بیان کرنا ضروری نہیں، دونوں مبہم ہوں تب بھی قبول ہوں گے، لیکن واضح رہے کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب جرح وتعدیل کرنے والے اسبابِ جرح و تعدیل کی معرفت رکھنے والے ہوں، جنھیں واقعی قادح اور غیر قادح کی تمیز حاصل ہو۔ اس مذہب کو قاضی ابوبکر، امام غزالی، امام رازی وغیرہ نے اختیار کیا ہے۔ (تدریب ص ۱٦۷ - ۱٦۸، والرفع والتکمیل ۷۹ - ۹۵)

نیز علامہ عراقی نے "شرح الفیہ" میں اور علامہ بلقینی نے "محاسن الاصطلاح" میں علامہ سخاوی نے "فتح المغیث" میں اسی مذہب کو راجح قرار دیا ہے۔ (تدریب ۱/۱٦۸، وحاشیة الرفع والتکمیل ص ۱۰۷)

قولِ راجح: حافظ ابن صلاح نے جس مذہب کوراجح قرار دیا ہے اس کے مطابق کتبِ جرح وتعدیل میں ائمہ کی ذکر کردہ مبہم جرحوں کا معطل و بے کار ہونا لازم آتا ہے، اور جو جواب حافظ ابن صلاح نے "مَخلَص حسن" کے عنوان سے دیا ہے اس میں نظر ہونے کے علاوہ حضرات ناقدین کے عمل کے خلاف بھی ہے، کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضرات متاخرین محدثین مثلاً منذری، نووی، سبکی، ابن تیمیہ، ابن کثیر، ابن رجب، زیلعی، عراقی، ہیثمی، ابن حجر، سخاوی، سیوطی، مناوی وغیرہ -رحمہم اللہ- بکثرت اپنی کتابوں میں مبہم طور سے تعدیل، تجریح، پھر اسی بنا پر حدیثوں کی تصحیح وتضعیف کرتے ہیں۔

اس لئے اگر ہم مذہبِ رابع کوراجح قرار دیں (یعنی کہ اسباب جرح وتعدیل کی معرفت رکھنے والے حضرات ائمہ کی جروح وتعدیلات اگر مبہم بھی ہوں تب بھی قبول ہوں گی) تو پھر اس اعتراض وجواب کی بھی ضرورت نہیں پڑے گی، نیز کتبِ جرح وتعدیل کا بے فائدہ اور لغو ہونا بھی لازم نہیں آئے گا، یہی وجہ ہے کہ اس کو ابوبکر باقلانی نے جمہور کا مسلک قرار دیا ہے۔ اسی لیے حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "اختصار علوم الحديث" میں ابن صلاح کی مخالفت کرتے ہوئے یوں فرمایا: "قلت: أما كلام هؤلاء الأئمة المنتصبين لهذا الشأن ؛ فينبغي أن يوخذ مُسَلَّمًا من غير ذكر أسباب، وذلك للعلم بمعرفتهم واطلاعهم واضطلاعهم، واتصافهم بالإنصاف والديانة والخبرة والنصح .اهـ. یعنی یہ حضرات ائمہ جرح وتعدیل جن کا یہی مشغلہ ہے، ان کی بات بلا بیانِ سبب کے بھی تسلیم کر لی جانی چاہئے، کیوں کہ انھیں اسباب جرح وتعدیل کی معرفت حاصل ہے، وسعت علم اور پختگی کے ساتھ یہ حضرات انصاف، دیانت، تجربہ اور شریعت کے حق میں خیر خواہی کے زیور سے بھی آراستہ ہیں۔ (اختصار علوم الحديث مع الباعث الحثيث ص ۹۰)

***

الرَّابِعَةُ : اخْتَلَفُوا فِي أَنَّهُ هَلْ يَثْبُتُ الْجَرْحُ وَالتَّعْدِيلُ بِقَوْلِ وَاحِدٍ، أَوْ لَا بُدَّ مِنَ اثْنَيْنِ؟ فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ : لَا يَثْبُتُ ذَلِكَ إِلَّا بِاثْنَيْنِ، كَمَا فِي الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيلِ فِي الشَّهَادَاتِ .

وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ – وَهُوَ الصَّحِيحُ الَّذِي اخْتَارَهُ الْحَافِظُ أَبُو بَكْرٍ الْخَطِيبُ وَغَيْرُهُ – : إِنَّهُ يَثْبُتُ بِوَاحِدٍ ؛ لِأَنَّ الْعَدَدَ لَمْ يُشْتَرَطْ فِي قَبُولِ الْخَبَرِ، فَلَمْ يُشْتَرَطْ فِي جَرْحِ رَاوِيهِ وَتَعْدِيلِهِ، بِخِلَافِ الشَّهَادَاتِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ : چوتھا مسئلہ: محدثین نے اِس بات میں اختلاف کیا ہے کہ کیا جرح اور تعدیل ایک ہی شخص کی بات سے ثابت ہوجائیں گے؟ یا دو کا ہونا ضروری ہے؟ تو بعض محدثین نے فرمایا ہے کہ یہ بات دو کے بغیر ثابت نہیں ہوگی، جیسا کہ بابِ شہادات کی جرح وتعدیل میں ہوتا ہے۔ اور بعض محدثین نے فرمایا - اور یہی وہ صحیح بات ہے جس کو حافظ ابوبکر خطیب بغدادی وغیرہ نے پسند کیا ہے - کہ یہ (جرح وتعدیل) ایک شخص سے بھی ثابت ہوجائے گی، اس لیے کہ (اصل) حدیث کے قبول کرنے میں عدد کی شرط نہیں لگائی جاتی تو اس کے راوی کی جرح اور تعدیل میں بھی عدد کی شرط نہیں لگائی جائے گی، برخلاف شہادات کے، واللہ اعلم۔

تشریح: اِس عبارت میں حافظ ابن صلاحؒ یہ مسئلہ ذکر فرما رہے ہیں کہ مخبر کی عدالت یا اس کی مجروحیت کے ثبوت کے لیے دو شخصوں کا بیان ضروری ہے یا ایک بھی کافی ہے، چنانچہ اس مسئلہ میں اختلاف کی طرف اشارہ کرکے دو اقوال ذکر فرمائے:

"فمنهم من قال: لا يثبت ذلك إلا باثنين إلخ"، یعنی: بعض حضرات باب شہادت کی طرح باب روایت میں بھی راوی کا تزکیہ کرنے والے کا دو ہونا ضروری قرار دیتے ہیں، قاضی ابوبکر باقلانی نے اکثر فقہاء اہلِ مدینہ وغیرہ سے نقل فرمایا ہے کہ باب روایت اور بابِ شہادت دونوں میں دو مزکین کی ضرورت ہے، حافظ سخاوی نے اس کہ وجہ یہ بیان فرمائی کہ چوں کہ عدالت ایک صفت ہے، اس لئے اس کے ثبوت کے لئے دو کا بیان ضروری ہے جیسا کہ آدمی کی صفتِ رُشد یا کفارت کا ثبوت دو شخص کے بیان سے ہوتا ہے، نیز یہ لوگ راوی کو شاہد پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح جمہور کے نزدیک شاہد کا تزکیہ دو سے ہوتا ہے اسی طرح راوی کا تزکیہ بھی دو ہی سے ہونا چاہیئے۔

"ومنهم من قال ، وهو الصحيح إلخ": دوسرا قول جس کو مصنف رحمہ اللہ نے صحیح اور خطیب بغدادی وغیرہ محدثین کا مختار قول بتایا؛ وہ یہ ہے کہ باب روایت میں ایک معدل یا ایک جارح کافی ہوتا ہے دو کی ضرورت نہیں ہے، برخلاف باب شہادت کے کہ اس میں تعدد ضروری ہے، اسی کو سیف الدین آمدی اور فخر الدین رازی جیسے اصولیین نے پسند کیا ہے، بل کہ سیف آمدی اور ابن حاجب نے جمہور کا مذہب یہی بتایا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس فرق کی دلیل یہ دی کہ روایت کے باب میں جب نفسِ حدیث کے قبول کرنے کے لئے راوی میں عدد کی شرط نہیں لگائی جاتی تو راوی کی جرح اور تعدیل تو فرع اور ضمنی امر ہے، اس میں بدرجہ اولیٰ یہ شرط نہیں

ہونی چاہئے ، برخلاف شہادات کے کہ وہاں اصل شہادت کے لئے تعدد شرط ہے تو شاہد کے تزکیہ میں یہ شرط لگانا اس کے موافق ہے۔

دلیل : حافظ سخاوی نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ: تعدیل کرنے والا یا تو اپنے اجتہاد سے تعدیل کرے گا ، یا کسی کا قول نقل کرے گا ، پہلی صورت میں وہ ''حاکم'' یعنی فیصلہ کرنے والا ہے اور دوسری صورت میں ''مخبر'' ہے اور ان دونوں صورتوں میں عدد شرط نہیں ہے۔ (فتح المغیث ۳۱۸)

پھر حافظ سخاوی رحمہ اللہ نے مذکورہ حکم میں روایت وشہادت کے مابین فرق کی وجہ بیان کرتے ہوئے تین باتیں فرمائیں:

(۱) باب شہادت میں تنگی اس لئے رکھی گئی کہ اس سے قاضی کی عدالت میں کسی کے ذاتی اور مخصوص حقوق کا اثبات ہوتا ہے ، اور اس بابت لوگوں میں ذاتی اغراض جھوٹ بولنے پر آمادہ کرسکتی ہیں ، اس لئے شاہد یا شاہد کے مزکی میں تعدد ضروری ہے ، برخلاف روایت کے کہ اس سے عام مسلمانوں کا مفاد وابستہ ہوتا ہے ، اور بذریعہ قضاء کسی خاص شخص کے حق کا اثبات مقصود نہیں ہوتا۔

(۲) روایت کے باب میں مسلمان پر ''کذب علی الرسول'' پر وارد شدہ سخت وعید کا ڈر مسلط رہتا ہے ، جب کہ کسی کے حق میں یا کسی کے خلاف جھوٹی گواہی دینے میں وہ ڈر نہیں ہوتا ، اس لئے بھی روایت میں تعدد شرط نہیں اور شہادت میں تعدد شرط قرار دیا گیا۔

(۳) بعض دفعہ کسی حدیث کی روایت میں کوئی ایک راوی ہی منفرد ہوتا ہے ، اس کے علاوہ شخص کے پاس وہ حدیث ہوتی ہی نہیں جو اسے بیان کرے ، اب اگر نفسِ روایت ، یا راوی کی تعدیل میں راوی یا معدل کا تعدد ضروری قرار دیا جائے ، اور بصورت عدم اس کی روایت قبول نہ کی جائے تو مسلمان بہت سی احادیث سے محروم رہ جائیں گے جس میں عام مسلمانوں کا ضرر ہے ، برخلاف شہادت کے کہ اگر شاہد یا اس کے مزکی کے واحد ہونے کی وجہ سے شہادت قبول نہ ہوئی تو صرف ایک ہی شخص کا ایک ہی حق ضائع ہونے کا اندیشہ ہے۔

تیسرا قول : قاضی ابو بکر باقلانی نے ہی ایک تیسرا قول یہ نقل کیا ہے اور یہی ان کا مختار بھی ہے ، فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ ہر عادل شخص کا تزکیہ قبول کیا جائے خواہ شاہد کا تزکیہ ہو یا راوی کا ، مزکی خواہ آزاد ہو یا غلام

ہو، مذکر ہو یا مؤنث، بشرطے کہ اسے عدالت کو مجروح کرنے والے اسباب کی معرفت حاصل ہو، یہی قول امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا مختار ہے۔ (فتح المغيث ١/ ٣٢٠، الرفع والتكميل ص ١١٢، توضيح الافكار ٢/ ٨٨، التقييد والإيضاح ١/ ١١٨)

استاذِ محترم نے فرمایا کہ معتمد اور معتدل ترین قول دوسرا ہے، جیسا کہ حافظ سخاوی رحمہ اللہ کی پیش کردہ دلیل سے اس کا رجحان واضح ہو چکا، نیز اس کے قائل جمہور ہیں۔

"أنه يثبت بواحد إلخ" : واحد کے اطلاق میں عورت اور غلام دونوں شامل ہیں یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں دو اقوال ہیں:

(۱) قاضی ابوبکر اکثر فقہاءِ اہلِ مدینہ سے نقل فرماتے ہیں کہ عورت کا تزکیہ مطلقاً یعنی شہادت و روایت دونوں میں غیر مقبول ہے۔

(۲) جمہور کہتے ہیں کہ دونوں ابواب میں عورت کا تزکیہ مقبول ہے، خطیب بغدادی نے عورت کا تزکیہ مقبول ہونے کی دلیل کے طور پر لکھا کہ واقعۂ افک میں آں حضرت ﷺ نے حضرت عائشہ سے متعلق حضرت بریرہؓ سے سوال کیا تھا، اور حضرت بریرہؓ نے ان کا تزکیہ کیا، اگر عورت کا تزکیہ معتبر نہ ہوتا تو آں حضرت ﷺ بریرہؓ سے کیوں پوچھتے؟ (فتح المغيث ١/ ٣٢١، توضيح الافكار ٢/ ٨٨)

اسی طرح راوی میں حریت کی بھی شرط نہیں برخلاف شہادت کے، اور اس کی وجہ بھی یہی ہے جو مصنف رحمہ اللہ نے بیان فرمائی کہ جب اصل روایت کے قبول کیے جانے کے لئے راوی کا حر ہونا ضروری نہیں تو راوی کے تزکیہ کے لئے بھی یہ شرط نہیں ہونی چاہئے، چنانچہ حافظ عراقی نے قاضی ابوبکر باقلانی وغیرہ سے یہی نقل کیا ہے، نیز علامہ نووی فرماتے ہیں:

"يقبل تعديل العبد والمرأة العارفين" . (تدريب الراوي مع التقريب ١٧٤)

روایت وشہادت کا فرق کن مسائل میں؟

مذکورہ بالا تفصیل سے روایت کے باب میں تعدد اور حریت کی شرط کا ضروری نہ ہونا واضح ہو گیا جب کہ بابِ شہادت میں یہ دونوں باتیں شرط ہیں، اس لئے یہاں یہ سوال اٹھتا ہے کہ کیا اور بھی کچھ احکام ہیں جن میں دونوں بابوں کے درمیان فرق کیا گیا ہے؟ جواب اثبات میں ہے، لہٰذا مناسب ہوگا کہ اس بحث کے اختتام پر ان تمام پہلوؤں پر روشنی

ڈال دی جائے جن کے تئیں دونوں بابوں میں فرق ملحوظ رکھا گیا ہے۔

حافظ سیوطی رحمہ اللہ نے روایت وشہادت کے مابین بیس اعتبار سے فرق بیان فرمایا ہے، اگر چہ ان میں سے بعض مختلف فیہ اور محل نظر ہیں، تاہم ان کی تلخیص پیشِ خدمت ہے:

(۱) شہادت میں شاہد کا عدد ہونا شرط ہے، نہ کہ روایت میں، اسی طرح راوی وشاہد دونوں کے تزکیہ میں بھی۔

(۲) روایت میں مذکر ہونے کی مطلقاً کوئی شرط نہیں ہے، جبکہ شہادت میں بعض مسائل کی بابت یہ شرط ہے۔

(۳) روایت میں حریت مطلقاً شرط نہیں ہے، جب کہ شہادت میں مطلقاً شرط ہے۔

(۴) روایت میں ایک قول کے مطابق (بعض شافعیہ کے نزدیک) بالغ ہونا شرط نہیں، بل کہ صبی مراہق کی روایت بھی مقبول، جب کہ شہادت میں بلوغ شرط ہے، جیسا کہ ارکانِ عدالت کی وضاحت کے ذیل میں یہ بات گذر چکی۔

(۵) فرقہ خطابیہ کے علاوہ تمام بدعتیوں کی شہادت مقبول ہوتی ہے، خواہ وہ داعی کیوں نہ ہوں، جب کہ بدعتی راوی اگر اپنے مذہب کے موافق کوئی حدیث روایت کرے تو قبول نہیں ہوتی، خواہ وہ داعی ہو یا غیر داعی۔

(۶) کذب فی حدیث النبی ﷺ سے توبہ کرنے والے کی شہادت تو مقبول ہے؛ مگر اس کی روایت مقبول نہیں۔

(۷) جس شخص کا کسی ایک حدیث میں کذب ثابت ہو جائے تو اس کی سابقہ تمام روایات مردود ہو جاتی ہیں، جب کہ جھوٹی شہادت دینے والے شاہد کی سابقہ شہادات مردود نہیں ہوتیں۔

(۸) اس شخص کی شہادت قبول نہیں ہوتی جس کی شہادت سے اس کو خاص طور سے کوئی نفع پہونچ رہا ہو یا اس سے کوئی ضرر دفع ہو رہا ہو، جب کہ راوی کوئی ایسی حدیث روایت کرے جس سے اس کو فائدہ پہونچے یا دفع ضرر ہو تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

(۹) شہادت میں آدمی کے اُصول وفروع اور اس کے غلاموں کی شہادت مردود ہوتی ہے، جب کہ روایت میں ایسا نہیں ہے۔

(۱۰، ۱۱، ۱۲) شہادت گذاری جانے کے لئے پہلے سے دعویٰ کا قیام، شہادت کا مطالبہ، اور حاکم کے روبرو ہونا شرط ہے، جب روایت کے لئے یہ تینوں شرطیں نہیں۔

(۱۳) راوی کے متعلق جرح وتعدیل کے حوالہ سے عالم کو اپنی معلومات پر خود عمل کرنا مطلقاً جائز ہوتا ہے، جب کہ شاہد کے متعلق ایسا نہیں، بل کہ اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں، اور صحیح ترین قول یہ ہے کہ حدود اور غیر حدود میں فرق کیا جائے گا۔

(۱۴) راوی کی تعدیل وتجریح ایک شخص کے ذریعہ ثابت ہو جاتی ہے جب کہ صحیح ترین قول کے مطابق شاہد کا تزکیہ ایک شخص کے ذریعہ نہیں ہوسکتا۔

(۱۵) راوی کی جرح وتعدیل صاحب معرفت عالم کی جانب سے ہو تو صحیح قول کے مطابق مبہم بھی کافی ہے، جب کہ شاہد میں جرح مفسر ہی قبول کی جاتی ہے، مبہم نہیں۔

(۱۶) ادائیگی روایت پر اجرت لینا جائز ہے، برخلاف ادائیگی شہادت کے؛ الا یہ کہ مجلس قضاء تک پہونچنے میں اخراجات آتے ہوں تو بقدر ضرورت لینا جائز ہے۔

(۱۷) کسی کی شہادت کی بنا پر فیصلہ کرنا قاضی کی جانب سے اس کی تعدیل کے مرادف ہے، جب کہ محض کسی شخص سے حدیث روایت کرنا، اور اس کی روایت کردہ حدیث کے موافق عمل کرنا یا فتویٰ دینا اس راوی کی تعدیل کے مرادف نہیں، سیوطی رحمہ اللہ نے اسی کو اصح کہا ہے، اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور دیگر لوگوں کے نزدیک دوسرا پہلو راجح ہے، تفصیل عنقریب آرہی ہے۔

(۱۸) شہادت پر شہادت مقبول نہیں، یعنی یہ کہ کوئی شخص اس کی گواہی دے کہ میرے سامنے فلاں آدمی نے اس مسئلہ میں یوں گواہی دی ہے، یہ قبول نہیں الا یہ کہ اصل شاہد مر جائے یا غائب ہو، جبکہ روایت پر روایت مقبول ہے۔

(۱۹) راوی کوئی حدیث روایت کرنے کے بعد اس روایت سے رجوع کر لے، تو وہ ساقط ہو جائے گی، اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، جب کہ شاہد کی شہادت کی بنا پر حاکم نے فیصلہ کر دیا، بعد میں وہ شہادت سے رجوع کر لے تو فیصلہ باطل نہیں کیا جاتا۔

(۲۰) گواہوں نے قتل کی گواہی دی جس کی بنا پر مشہود علیہ کو قتل کر دیا گیا، پھر انھوں نے رجوع کرتے ہوئے اقرار کیا کہ ہم نے جان بوجھ کر جھوٹی گواہی دی تھی؛ تو انھیں قصاص میں قتل کیا جائے گا، جب کہ قاضی کے سامنے کوئی قضیہ پیش ہوا جس میں اسے تردد تھا کہ آیا وہ موجب قتل ہے یا نہیں؟ چنانچہ ایک شخص نے کوئی حدیث بیان کی جس کا موجب

قتل تھا، قاضی نے اس وجہ سے متعلقہ شخص کو قتل کرادیا، بعد میں یہ شخص اعتراف کرتا ہے کہ میں نے قصداً جھوٹی حدیث بیان کی تھی، تو صحیح قول کے مطابق اس صورت میں اس راوی کو قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا، اگر چہ بعض حضرات اس صورت میں بھی لزوم قصاص کے قائل ہیں۔

(۲۱) زنا کے الزام میں چار سے کم گواہ ہونے کی بناپر الزام ثابت نہ ہوسکا، چنانچہ قاضی نے ان گواہوں پر بھی حد قذف جاری کردی، جس کی وجہ سے یہ لوگ توبہ سے قبل مردود الشہادۃ ہوں گے، ایا مردود الروایہ بھی ہوں گے یا نہیں؟ تو مشہور قول کے مطابق مردود الروایہ نہیں ہوں گے، بل کہ ان کی روایت قبول کی جائے گی۔(تدریب ۱/۱۸۰ - ۱۸۱، وفتح المغيث وحاشيته ۱/۳۱۸ - ۳۱۹)

❁❁❁

الْخَامِسَةُ : إِذَا اجْتَمَعَ فِي شَخْصٍ جَرْحٌ وَتَعْدِيلٌ، فَالْجَرْحُ مُقَدَّمٌ؛ لِأَنَّ الْمُعَدِّلَ يُخْبِرُ عَمَّا ظَهَرَ مِنْ حَالِهِ ، وَالْجَارِحَ يُخْبِرُ عَنْ بَاطِنٍ خَفِيَ عَلَى الْمُعَدِّلِ، فَإِنْ كَانَ عَدَدُ الْمُعَدِّلِينَ أَكْثَرَ فَقَدْ قِيلَ التَّعْدِيلُ أَوْلَى .

وَالصَّحِيحُ ، وَالَّذِي عَلَيْهِ الْجُمْهُورُ : أَنَّ الْجَرْحَ أَوْلَى لِمَا ذَكَرْنَاهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: پانچواں مسئلہ: جب ایک ہی شخص میں جرح وتعدیل جمع ہوجائیں تو جرح مقدم ہوگی؛ اس لیے کہ تعدیل کرنے والا اس چیز کی خبر دے رہا ہے جو اس کے حال سے ظاہر ہے، اور جارح اس پوشیدہ بات کی خبر دے رہا ہے جو معدِّل پر مخفی رہ گئی ہے۔

پس اگر معدلین کی تعداد زیادہ ہوتو کہا گیا ہے کہ تعدیل مقدم ہوگی، مگر صحیح مذہب اور وہ جس پر جمہور ہیں یہ ہے کہ جرح مقدم ہوگی اسی دلیل سے جو ہم نے ذکر کی ہے۔ واللہ اعلم

تشریح: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ اس نمبر میں ’’جرح وتعدیل میں تعارض‘‘ کا حکم بیان فرمارہے ہیں کہ اس وقت کس کو مقدم کیا جائے گا؟ چنانچہ اس سلسلہ میں محدثین کے تین قول ہیں۔

(۱) جرح مطلقاً تعدیل پر مقدم ہوگی بشرطے کہ مفسر ہو، چاہے تعدیل کرنے والے زیادہ ہوں یا کم ہوں، اس مسلک کو خطیب بغدادی نے جمہور علماء سے نقل فرمایا ہے، اور حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور یہی امام رازی، سیف آمدی اور دیگر اُصولیین کا مسلک ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ جارح ایک ایسی مخفی چیز کی خبر دے

رہا ہے جو معدلین کو معلوم نہیں ہے، اور وہ اس کی نفی بھی نہیں کر رہے ہیں، لہٰذا جارح کی بات کا اعتبار کیا جائے گا۔

(۲) معدلین اگر کثیر ہوں تو ان کے قول کا اعتبار کیا جائے گا، اس قول کو خطیب بغدادی اور امام رازی رحمہما اللہ نے نقل فرمایا ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ معدلین کی کثرت ان کی بات کو مضبوط اور جارحین کی قلت ان کی بات کو کمزور کرتی ہے۔

مگر خطیب بغدادی اور خود حافظ ابن صلاح نے اس دلیل کی یوں تردید فرمادی کہ معدلین خواہ کتنے ہی زیادہ ہوں وہ اس سبب کی نفی نہیں کر رہے ہیں جو جارح بتا رہا ہے، اور اگر وہ نفی بھی کریں تب بھی ان کی بات نہیں مانی جائے گی، کیوں کہ شہادت اثبات پر ہوتی ہے نفی پر نہیں۔

(۳) اس وقت دونوں میں تعارض مانتے ہوئے ترجیح کی کوشش کی جائے گی، جس کے حق میں کوئی وجہ ترجیح قائم ہوا اسی کے قول کو راجح کیا جائے گا، اِس بات کو ابن حاجب نے مختصر الاصول میں نقل فرمایا ہے اور یہی صحیح مذہب ہے جو فقہاء اور اُصولیین کا مختار مذہب ہے۔ (فتح المغیث ۳۳۸، تدریب ۱۶۹، توضیح الافکار ۲/۱۰۶، الرفع والتکمیل ۱۰۷)

کچھ استثنائی صورتیں

علامہ صنعانی فرماتے ہیں کہ جرح وتعدیل میں سے ایک دوسرے کی تقدیم وتاخیر کا یہ اختلاف اسی وقت ہوگا جبکہ تعارض حقیقی ہو، اور اگر تعارض حقیقی نہ ہو تو جرح وتعدیل میں سے کوئی دوسری کو متاثر نہیں کرے گی، مثلاً:

(۱) کسی نے جرح کی ایسے امام کی جس کی امامت وعدالت مسلم ومشہور ہو تو یہ جرح ہرگز قبول نہیں ہوگی کیوں کہ مجروح جرح سے متاثر ہونے کی سطح سے بلند ہو چکا ہے، جیسا کہ علامہ تاج الدین سبکی کے حوالے سے ابن عبدالبر کی یہ بات گذر چکی ہے: ''**الصحيح في هذا الباب أن من ثبتت عدالته وصحت في العلم إمامته، وبانت ثقته، وبالعلم عنايته؛ لم يُلتفت فيه إلى قول أحد إلا أن يأتي في جرحته ببينة عادلة تصح بها جرحته على طريق الشهادات**''.

(۲) یا کسی جرح کرنے والے نے کسی پر ایسی بات کی وجہ سے جرح کی جو موجب فسق ہو، پھر اس مجروح نے توبہ کر لی اور نیک ہو گیا، چنانچہ اب اگر اس کی کوئی توثیق کرتا ہے تو یہ تعارض نہیں ہوگا۔

(۳) اسی طرح یہ قاعدہ اس وقت بھی کام نہیں کرے گا جب کہ یہ معلوم ہو جائے کہ جارح نے مجروح سے کسی

ناراضگی یا تعصب کی وجہ سے جرح کی ہے، خواہ وہ مفسر ہی کیوں نہ ہو، ایسی جرح کا کوئی اعتبار نہیں ہے، چنانچہ امام مالک اور محمد بن اسحاق کے آپسی اختلاف، یا امام مالک اور ابن ابی ذئب کے درمیان منافست یا دل برداشتگی کی وجہ سے ایک دوسرے پر صادر شدہ جرحوں کا یہی حکم ہے۔ (توضيح الأفكار ٢/١٠٧ -١٠٩، نیز دیکھئے: "قاعدة في الجرح والتعديل للسبكي ضمن أربع رسائل)

جرح وتعدیل کا اختلاف امام واحد سے

شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ فرماتے ہیں کہ جرح وتعدیل میں تعارض کے وقت کسی ایک کی تقدیم کا یہ اختلاف اس وقت صحیح ہوگا جبکہ جرح ایک عالم کی طرف سے ہو اور تعدیل دوسرے کی طرف سے ہو؛ لیکن اگر دونوں چیزیں ایک ہی شخص کی طرف سے ہوں تو اس وقت یہ معلوم کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ بعد والا قول کون سا ہے؟ وہی اس کا اصل قول قرار پائے گا، کیوں کہ عالم کے اجتہادات اور نتائج بدلتے رہتے ہیں، اور اگر اس کا علم نہ ہو سکے تو اس وقت توقف کیا جائے گا، اس طرح کے متضاد اقوال ابن حبان، امام احمد اور یحییٰ بن معین سے زیادہ تر منقول ہیں، اس بات کو علامہ زرکشی نے "النكت على مقدمة ابن الصلاح" میں بیان فرمایا ہے۔ (حاشية الرفع والتكميل ص ١٢٠)

علامہ ظفر عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایسی صورتِ حال میں تعدیل کو مقدم کیا جائے گا اور جرح کو کسی خاص چیز پر محمول کیا جائے گا، اور یہ طریقہ حافظ ابن حجر نے "هدي الساري مقدمة فتح الباري" میں "هُدبة بن خالد القيسي" کے ترجمہ میں اختیار کیا ہے، کہ نسائی نے ان کی تضعیف بھی کی ہے اور توثیق بھی، تو ابن حجر فرماتے ہیں کہ شاید نسائی نے کسی خاص چیز میں تضعیف کی ہوگی "لعله ضعفه في شيء خاص". (قواعد في علوم الحديث: ص ٤٢٩، وحاشية الرفع والتكميل: ص ١٢١)

***

السَّادِسَةُ : لَا يُجْزِئُ التَّعْدِيلُ عَلَى الإِبْهَامِ مِنْ غَيرِ تَسْمِيَةِ الْمُعَدَّلِ، فَإِذَا قَالَ : "حَدَّثَنِي الثِّقَةُ" أَوْ نَحوَ ذَلِكَ مُقْتَصِرًا عَلَيْهِ لَمْ يُكْتَفَ بِه، فِيمَا ذَكَرَهُ الْخَطِيبُ الْحَافِظُ وَالصَّيْرَفِيُّ الْفَقِيهُ وَغَيْرُهُمَا، خِلَافًا لِمَنِ اكْتَفَى بِذَلِكَ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ قَدْ يَكُونُ ثِقَةً عِنْدَه، وَغَيْرُهُ قَدِ اطَّلَعَ عَلَى جَرْحِهِ بِمَا هُوَ جَارِحٌ عِنْدَهُ أَوْ بِالإِجْمَاعِ ، فَيُحْتَاجُ إِلَى أَنْ يُسَمِّيَهُ حَتَّى يُعْرَفَ ، بَلْ إِضْرَابُهُ عَنْ تَسْمِيَتِهِ مُرِيبٌ يُوقِعُ فِي الْقُلُوبِ فِيهِ تَرَدُّدًا ، فَإِنْ كَانَ الْقَائِلُ لِذَلِكَ عَالِمًا أَجْزَأَ ذَلِكَ فِي حَقِّ مَنْ

يُوَافِقُهُ فِي مَذْهَبِهِ، عَلَى مَا اخْتَارَهُ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ .

وَذَكَرَ الْخَطِيبُ الْحَافِظُ أَنَّ الْعَالِمَ إِذَا قَالَ : كُلُّ مَنْ رَوَيْتُ عَنْهُ فَهُوَ ثِقَةٌ وَإِنْ لَمْ أُسَمِّهِ، ثُمَّ رَوَى عَمَّنْ لَمْ يُسَمِّهِ ؛ فَإِنَّهُ يَكُونُ مُزَكِّيًا لَهُ ؛ غَيْرَ أَنَّا لَا نَعْمَلُ بِتَزْكِيَتِهِ هَذِهِ ، وَهَذَا عَلَى مَا قَدَّمْنَاهُ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمه : چھٹا مسئلہ: معدل (جس کی تعدیل کی جارہی ہے) کا نام لئے بغیر ابہام کے ساتھ تعدیل کرنا کافی نہیں ہے، پس جب کسی نے کہا کہا: ''حدثني الثقة'' (مجھ سے ثقہ شخص نے بیان کیا) یا اس جیسی کوئی اور تعبیر دراں حالے کہ صرف اسی لفظ پر اکتفاء کر رہا ہے؛ تو حافظ ابوبکر خطیب اور فقیہ ابوبکر صیرفی وغیرہ حضرات کے ذکر کرنے کے مطابق اس (مبہم توثیق) پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا، برخلاف ان لوگوں کے کہ جنہوں نے اس پر اکتفاء کیا ہے۔

اور یہ اس لیے کہ کبھی بھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ اس کے نزدیک تو ثقہ ہوتا ہے جب کہ اس کا غیر اس کے کسی امر کے ذریعہ مجروح ہونے سے واقف ہوتا ہے جو اس کے نزدیک یا بالاتفاق موجبِ جرح ہوتا ہے، لہٰذا ضرورت ہے کہ اس کا نام ذکر کرے تاکہ وہ پہچان لیا جائے؛ بلکہ اس کا نام ذکر کرنے سے پہلوتہی کرنا کھٹکنے والی چیز ہے جو اس راوی کے متعلق دل میں تردد پیدا کرتی ہے، البتہ اگر اس جملے کا بولنے والا شخص عالم (مجتہد) ہو تو یہ اس شخص کے حق میں کافی ہوگا جو اس کے مذہب میں اس کا موافق ہو (یعنی اس کا مقلد ہو)، جیسا کہ بعض محدثین نے اس کو پسند کیا ہے۔

اور خطیب بغدادی نے ذکر کیا ہے کہ عالم جب یہ کہے کہ ہر وہ شخص جس سے میں روایت کروں وہ ثقہ ہے؛ اگرچہ میں اس کا نام نہ لوں؛ پھر وہ ایسے شخص سے روایت کرے جس کا وہ نام نہ لے؛ تو یقیناً وہ اس کا تزکیہ کرنے والا ہوگا؛ مگر یہ کہ ہم اس کے اس تزکیہ پر عمل نہیں کریں گے، یہ اسی بنیاد پر ہے جو ہم نے پہلے بیان کی۔

تشریح: حافظ ابن صلاح نے اس عبارت میں ''تعديل على الإبهام'' کا مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص نام لئے بغیر کسی مبہم راوی کو ثقہ کہے تو کیا اس کا ثقہ کہنا کافی ہوگا اور اس محذوف راوی کو ثقہ مان کر سند پر صحیح کا حکم لگایا جائے گا یا نہیں؟

تو اس سلسلے میں تین قول ہیں: (۱) تعدیل معتبر نہیں ہوگی۔ (۲) مطلقاً معتبر ہوگی۔ (۳) قائل اگر امام مجتہد ہو تو اس کے متبعین کے حق میں معتبر ہے۔

''**لم يكتف به إلخ**'': یہ پہلا اور مشہور قول ہے، کہ اگر کسی شخص سے روایت کرتے ہوئے اس کا نام نہ لے اور مبہم طور سے اس کی توثیق وتعدیل کرے تو خطیب بغدادی وغیرہ فرماتے ہیں کہ اس تعدیل کا اعتبار نہیں ہے؛ کیوں کہ اس نے جس کو عادل جانا ہے ممکن ہے اس کے کچھ ایسے عیوب ومساوی ہوں جو دوسروں پر واضح ہوں اور وہ اس کو مجروح سمجھتے ہوں؛ اس لیے راوی کا نام ذکر کرنا لازم ہے۔

''**خلافًا لمن اكتفى بذلك**'' : یہ دوسرا قول ہے، جس کی قائل ایک جماعت ہے کہ ابہام کے ساتھ تعدیل کرنا بھی کافی ہے، علامہ سخاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن الصباغ نے یہ قول حضرت امام اعظم ابوحنیفہ سے نقل فرمایا ہے، یعنی کہ امام صاحب اس مبہم تعدیل کو کافی سمجھتے ہیں۔

یہ حضرات کہتے ہیں کہ اس کا مسلمان ہونا جب معلوم ہے بایں طور کہ اس سے روایت کرنے والا عادل ہو، اور عادل شخص دین کی کوئی بات کسی مسلمان ہی سے نقل کرے گا، اور ساتھ ہی اس کو عادل بھی بتا رہا ہے، تو جیسے ہم اس کی روایت کو اس پر اعتماد کرتے ہوئے قبول کرتے ہیں، اسی طرح اس کی ایک مسلمان کے عادل ہونے کی خبر کو بھی تسلیم کریں گے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''**المسلمون عدول بعضهم علىٰ بعض الخ**'' (مصنف ابن ابی شیبہ)، علامہ امیر صنعانی کہتے ہیں کہ اگر یہ تعدیل تسلیم نہ کی جائے تو موہوم جرح کا محقق تعدیل پر مقدم کرنا لازم آئے گا۔(توضيح الأفكار ۲/ ۱۱۱)

اور حافظ سخاوی نے یہ دلیل دی ہے کہ مرسل حدیث میں تو محذوف کے متعلق کچھ بھی مذکور نہیں ہوتا پھر بھی اس حدیث کو قابلِ استدلال مانا جاتا ہے اور یہاں تو اس محذوف کی ''**حدثني الثقة**'' کہہ کر تعدیل کی جارہی ہے، تو پھر یہ روایت کیسے قابلِ استدلال نہ ہوگی؟۔(فتح المغيث ۱/۳۳۸)

''**فإن كان القائل لذلك إلخ**'' تیسرا قول یہ ہے کہ اگر ابہام کے ساتھ تعدیل کرنے والا کوئی امام مجتہد مثلاً امام مالک، امام شافعی وغیرہ ہوں تو ان کے مقلدین کے حق میں یہ اس راوی کی تعدیل ہوگی اور روایت معتبر ہوگی، ابن الصباغ فرماتے ہیں کہ اس طرح مبہم شخص کی روایت اس کی تعدیل کے ساتھ لاکر اس امام کا مقصد اپنے غیر پر حجت قائم کرنا نہیں، بل کہ اپنے متبعین پر یہ ظاہر کرنا ہے کہ اس کے نزدیک اس حکم کی دلیل ثابت ہے۔(تدريب الراوي ۱/ ۱۶۹)

''**وذكر الخطيب الحافظ إلخ**'' : اس عبارت سے مصنف رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ کسی عالم یا امام نے

اگر یہ تصریح یا اعلان کر دیا ہو کہ میں جس شخص سے روایت کروں گا وہ میرے نزدیک ثقہ ہوگا، پھر وہ کسی مبہم شخص سے روایت کرے؛ تو یہ اس کے اور اس کے متبعین کے نزدیک تزکیہ کے مرادف ہوسکتا ہے، مگر سب کے نزدیک ہونا ضروری نہیں، کیوں کہ ہوسکتا ہے اس کے اندر کوئی ایسی وجہ موجود ہو جو اس کی حدیث کے رد کی متقاضی ہو، چنانچہ متعدد ایسے لوگوں میں سبب ضعف پایا گیا جن کو ایسے حضرات ائمہ نے مبہماً توثیق کے ساتھ ذکر کیا، جیسا کہ ابو امیہ عبدالکریم بن ابی المخارق جن سے امام مالک نے روایت فرمائی ہے، دیگر حضرات امام مالک کے ان سے روایت کرنے کے باوجود ان کو ضعیف مانتے ہیں۔ (تدريب الراوي ١/ ١٦٩)

کچھ مبہم تعدیلات جن کے مصداق متعین ہیں

حافظ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ جب ''عن الثقة عن بكير بن الأشج'' کہیں تو مراد ''مخرمة بن بكير'' ہیں، اور جب ''ثقة عن عمرو بن شعيب'' کہیں تو وہ عبداللہ بن وہب ہوتے ہیں، بعض لوگ کہتے ہیں کہ وہ امام زہری ہیں۔

ابن وہب فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ نے مؤطا میں جہاں کہیں بھی ''أخبرني من لا أتهم من أهل العلم'' کہا ہے اس سے لیث بن سعد مراد ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مالک جب ''الثقة عن ابن عمر'' کہیں تو نافع مراد ہوتے ہیں۔

اور جب حضرت امام شافعی رحمہ اللہ ''عن الثقة عن الليث'' کہیں تو یحییٰ بن حسان مراد ہوتے ہیں۔

اور جب ''الثقة عن أسامة بن زيد'' کہیں تو ابراہیم بن یحییٰ مراد ہوتے ہیں۔

اور جب ''الثقة عن معمر'' کہیں تو مطرف بن مازن ہوتے ہیں۔

اور جب ''الثقة عن الوليد بن كثير'' کہیں تو ابو اسامہ مراد ہوتے ہیں۔

اسی طرح مسند شافعی میں ربیع سے مروی ہے کہ امام شافعی جب ''أخبرنی من لا أتهم'' کہتے تو اس سے ابراہیم بن یحییٰ کو مراد لیتے تھے۔ مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: (تدريب ١/ ١٧٠، فتح المغيث ١/ ٣٤٠)

***

السَّابِعَةُ: إِذَا رَوَى الْعَدْلُ عَنْ رَجُلٍ وَسَمَّاهُ لَمْ تُجْعَلْ رِوَايَتُهُ عَنْهُ تَعْدِيلًا مِنْهُ لَهُ، عِنْدَ أَكْثَرِ

الْعُلَمَاءِ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ وَغَيْرِهِمْ .

وَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْحَدِيثِ وَبَعْضُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ : يُجْعَلُ ذَلِكَ تَعْدِيلًا مِنْهُ لَهُ ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ يَتَضَمَّنُ التَّعْدِيلَ ، وَالصَّحِيحُ هُوَ الْأَوَّلُ ؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَرْوِيَ عَنْ غَيْرِ عَدْلٍ ، فَلَمْ تَتَضَمَّنْ رِوَايَتُهُ عَنْهُ تَعْدِيلَهُ .

وَهَكَذَا نَقُولُ : إِنَّ عَمَلَ الْعَالِمِ أَوْ فُتْيَاهُ عَلَى وَفْقِ حَدِيثٍ لَيْسَ حُكْمًا مِنْهُ بِصِحَّةِ ذَلِكَ الْحَدِيثِ، وَكَذَلِكَ مُخَالَفَتُهُ لِلْحَدِيثِ لَيْسَتْ قَدْحًا مِنْهُ فِي صِحَّتِهِ وَلَا فِي رَاوِيهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمه : ساتواں مسئلہ: کوئی عادل آدمی کسی سے روایت کرے اوراس کا نام لے لے؛ تو اکثر علما، محدثین وغیرہ کے نزدیک اس کے اس سے روایت کرنے کو اس کی جانب سے اس کی تعدیل نہیں قرار دیا جائے گا، اور بعض محدثین اور بعض شافعیہ فرماتے ہیں کہ اس کو اس کی جانب سے اس کی تعدیل قرار دیا جائے گا، اس لیے کہ یہ بات تعدیل کو متضمن ہے۔ اور پہلا قول ہی صحیح ہے؛ اس لیے کہ ممکن ہے کہ وہ غیر عادل سے روایت کرے، اس لئے اِس کا اُس سے روایت کرنا اس کی تعدیل کو متضمن نہیں ہوگا۔

اور اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ عالم کا کسی حدیث کے موافق عمل کرنا یا فتویٰ دینا اس کی جانب سے اس حدیث کی صحت کا حکم لگانا نہیں ہے، اور ایسے ہی اس کا کسی حدیث کی مخالفت کرنا اس کی جانب سے اس حدیث کی صحت یا اس کے راوی کے بارے میں تنقید کرنا نہیں ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں دو مسئلے ذکر فرمائے ہیں:

(۱) کیا کسی عادل شخص کا کسی راوی کا نام لے کر اس سے روایت کرنا اس کی جانب سے تعدیل مانا جائے گا یا نہیں؟

(۲) کسی عالم کا کسی روایت کے موافق عمل کرنا، یا اس کے مخالف عمل کرنا روایت کی تصحیح وتضعیف، اسی طرح اس کے راوی کی تعدیل وتجریح کے مرادف مانا جائے گا یا نہیں؟

"إذا روى العدل عن رجل" : یہ پہلے مسئلہ کا بیان ہے، اس مسئلہ میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول: عادل شخص کا اس سے روایت کرنا اس کی تعدیل کے لیے کافی نہیں ہے، جمہور کا مختار قول یہی ہے۔ اس کی وجہ جو مصنف رحمہ اللہ نے بھی بیان فرمائی؛ یہ ہے کہ ممکن ہے وہ اس کو غیر عادل سمجھتے ہوئے اس سے روایت کر رہا

ہو، یا اس سے روایت کرنے میں کوئی خاص مصلحت ملحوظ ہو، جیسا کہ امام شعبیؒ سے منقول ہے فرماتے ہیں: ''**حدثنا الحارث الأعور، وأشهد بالله أنه كان كذابًا**''. یا جیسا کہ امام حاکم فرماتے ہیں کہ حضرت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے یحییٰ ابن معین رحمہ اللہ کو ''**معمر عن أبان ، عن أنس** رضی اللہ عنہ'' کی سند سے مروی صحیفہ کو لکھتے ہوئے دیکھا، تو امام نے فرمایا کہ آپ اِس صحیفے کے موضوع ہونے کے قائل ہیں، اس کے باوجود اس کو لکھ رہے ہیں؟ تو یحییٰ بن معین نے جواب دیا کہ میں اس صحیفے کو اسی لیے تو لکھ رہا ہوں تا کہ بعد میں آنے والا کوئی شخص اس کی احادیث کو ''**معمر عن ثابت عن أنس** رضی اللہ عنہ'' کی سند سے روایت کرنے لگے، تو میں کہہ سکوں گا کہ یہ ثابت نہیں، بل کہ ابان کے طریق سے ہے اور موضوع ہے۔(تدریب ۱/۱۷۱، الوسیط ۴۰۲)

دوسرا قول: بعض محدثین، بعض شافعیہ اور حنفیہ میں ابوبکر جصاص فرماتے ہیں کہ عادل شخص کا کسی سے روایت کرنا اس کی تعدیل کے مرادف ہے، اس قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ عادل اس شخص میں کچھ ضعف پاتا تو اس کو ضرور بیان کرتا، ورنہ یہ دین میں خیانت ہوگی جو اس کی عدالت کے منافی ہے۔(فتح المغیث ۱/۳۴۳، تدریب ص ۱۷۱)

خطیب بغدادی اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ روایت کرنے والا بسا اوقات مروی عنہ کی عدالت یا مجروحیت کو جانتا ہی نہیں، تو اس کا اس سے روایت کرنا دلیلِ عدالت کیسے ہوگا؟۔(فتح المغیث ۳۴۳، تدریب ۱/۱۷۱)

قاضی ابوبکر جصاص فرماتے ہیں:''**مَن لا يُعرف ضبطه وإتقانه، وليس بمشهور بحمل العلم، إلا أنَّ الثقات قد حملُوا عنه، فيكون حملُهم عنه تعديلاً منهم له، فخبره مقبول؛ ما لم يَرُدَّه قياسُ الأصول، ويَسوغ به ردُّه وقبولُه بالاجتهاد ...، وذلك لأنَّ حملهم العلمَ عنه وإن كان تعديلاً منهم إياه، إذ لم يَجُز أن يُظنَّ بهم :أنهم نقلوا عن غير عدل، فليس في تعديلهم إياه ما يُوجِبُ وقوعَ الحكم منهم بضبطه وإتقانه**''.

نیز فرماتے ہیں: ''**وأما المتقدمون من الرواة فلا سبيلَ لنا إلى العلم بحالهم إلا مِن جهة الناقلين عنهم، فكان نقلُهم وإرسالُهم الحديثَ عنهم تعديلاً منهم إياهم**''.

یعنی جس کے متعلق کچھ معلوم نہ ہو ان کے حال کی معرفت کا ذریعہ ہمارے پاس صرف ان سے روایت کرنے والے حضرات ہیں، چنانچہ ان کا ان سے حدیث روایت کرنا جب کہ وہ خود عادل ہوں، ان کی جانب سے ان کی تعدیل

کے مرادف ہے، کیوں کہ جب وہ عادل ہیں تو ممکن نہیں کہ وہ غیر عادل سے روایت کریں، البتہ یہ روایت کرنا ان کی جانب سے راوی کے ضابط ہونے کا حکم لگانا نہیں ہوگا۔(دیکھئے: أصول الجصاص ٣/ ١٣٦، ١٣٨، ١٥٣)

تیسرا قول: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے یہ قول ذکر نہیں فرمایا؛ لیکن علامہ عراقی اور سخاوی وغیرہ نے بیان فرمایا ہے کہ اگر راوی عادل ہے اور اس کی عادت یہ معلوم ہے کہ وہ عادل ہی سے روایت کرتا ہے تو پھر اس کا روایت کرنا تعدیل ہوگا، یہ مسلک اُصولیین، علامہ آمدی، ابن حاجب وغیرہ کا ہے؛ بلکہ محدثین کی ایک جماعت جس میں شیخین، ابن خزیمہ، حاکم شامل ہیں، اور امام شافعی وغیرہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، اور یہی احناف کا بھی پسندیدہ ہے۔ ((فتح المغيث ١/ ٣٤٣، منحة المغيث: ص ٣٦٢)

"**إن عمل العالم أو فتياه إلخ**" یہ دوسرے مسئلے کا بیان ہے، کہ کوئی عالم اگر کسی حدیث کے موافق عمل کرے یا فتویٰ دے تو کیا یہ اس کی جانب سے اس حدیث کی تصحیح قرار دی جائے گی؟ اسی طرح کوئی عالم کسی حدیث کے خلاف عمل کری یا فتویٰ دے تو کیا یہ اس کی طرف سے اس حدیث کی تضعیف کے مرادف ہے؟ اس سلسلے میں دو رائے ہیں:

پہلی رائے: جمہور علماء کی ہے عالم کا کسی حدیث کے مطابق عمل یا فتویٰ اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ حدیث اس کے نزدیک صحیح بھی ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے اس نے کسی دوسری دلیل سے استدلال کیا ہو جس کا متن اس حدیث کے متن جیسا ہو، یا اجماع یا قیاس پر اعتماد کیا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے اس کے نزدیک وہ حدیث ضعیف ہی ہو؛ مگر اس کے نزدیک حدیثِ ضعیف کے قیاس پر مقدم ہونے کی وجہ سے احتیاطاً اسی ضعیف پر عمل کرلیا ہو، جیسا کہ امام احمد اور امام ابوداود رحمہما اللہ کا یہی مسلک تھا۔

اسی طرح عالم کا کسی حدیث کے خلاف عمل کرنا بھی حدیث کی تضعیف یا اس کے راوی میں جرح کے مرادف نہیں ہوگا؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ وہ کسی عارض یا مانع کی وجہ سے اس حدیث پر عمل کرنے سے رُکا ہو۔ مثلاً: "**البیعان بالخیار**" والی حدیث کہ اس کو امام مالک رحمہ اللہ نے روایت کیا؛ مگر اس پر عمل نہیں کیا؛ کیونکہ یہ اہلِ مدینہ کے عمل کے خلاف ہے، نیز ان کا اِس روایت پر عمل نہ کرنا اس روایت کے راوی حضرت نافع کی عدالت میں قادح بھی نہ ہوگا، اور یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ راوی نافع حضرت امام کے نزدیک غیر معتبر ہیں۔ (تدريب ١٧١، الوسيط ٤٠٣، منحة المغيث ٣٥٩)

شیخ نورالدین عتر فرماتے ہیں کہ مؤطا مالک میں تقریباً ستر ایسی روایات ہیں کہ جن پر امام مالک کا عمل نہیں ہے:

بلکہ ان میں سے بعض احادیث تو صحیحین میں ہیں۔(منهج النقد فی علوم الحديث: ص ١٠٥)

دوسری رائے: علامہ آمدی اور دیگر اُصولیین فرماتے ہیں کہ راوی کا روایت کے مطابق عمل کرنا یہ دلیل تصحیح ہوگا، اسی طرح حدیث کے خلاف اس کا عمل یا فتویٰ اس کی دلیل ہے کہ وہ حدیث اس کے نزدیک یا تو ضعیف ہے یا کسی ایسی علت سے معلول ہے جس کی وجہ سے وہ نا قابل استدلال ہے۔

واضح رہے کہ اصولیین کے نزدیک کسی عالم کی جانب سے کسی حدیث کے موافق عمل اوراس کی مخالفت دونوں بابوں میں کچھ کچھ تفصیل ہے، جہاں تک کسی حدیث کے موافق عمل کی بات ہے تو اگر یہ معلوم ہوگا کہ اس مسئلہ میں اس کے پاس اس حدیث کے علاوہ کوئی اور دلیل سرے سے ہے ہی نہیں، تو اس صورت میں یہ حدیث کی تصحیح کے مرادف ہوگا، اور اگر ایسا نہیں ہے تو محض حدیث کے موافق عمل اس کی تصحیح کے مرادف نہیں۔(الإحكام للآمدي ٢/ ٨٨)

اور رہا حدیث کی مخالفت کا مسئلہ؛ تو تین حال سے خالی نہیں، یا تو یہ مخالفت اس کے حدیث روایت کرنے کے بعد صادر ہوئی ہوگی، یا اس سے پہلے، یا اس سلسلہ میں تقدم و تاخر کا کچھ بھی علم نہ ہوگا، پہلی صورت میں یہ حدیث کی تضعیف یا تعلیل کے مرادف ہے، کیوں کہ عادل شخص بلا وجہ صحیح و قابل عمل حدیث کی خلاف ورزی نہیں کرے گا، دوسری اور تیسری صورت میں حدیث پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، کیوں کہ حدیث کا حجت ہونا ہی اصل ہے، اور شک کی وجہ سے اصل حجت کو نہیں چھوڑا جائے گا۔(كشف الأسرار ٣/ ٦٣)

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ روایت ترغیب وترہیب سے متعلق ہو تو یہ دلیل تصحیح نہیں ہے اور اگر احکامات سے متعلق ہو تو دلیل تصحیح ہے، شیخ ابوشہبہ فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ضعاف کا فضائل میں اور ترغیب و ترہیب کے باب میں اعتبار ہوتا ہے، جب کہ احکام میں نہیں ہوتا۔(الوسيط ص ٤٠٣)

***

الثَّامِنَةُ : فِي رِوَايَةِ الْمَجْهُولِ، وَهُوَ فِي غَرَضِنَا هَاهُنَا أَقْسَامٌ :

أَحَدُهَا : الْمَجْهُولُ الْعَدَالَةِ مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ جَمِيعًا، وَرِوَايَتُهُ غَيْرُ مَقْبُولَةٍ عِنْدَ الْجَمَاهِيرِ عَلَى مَا نَبَّهْنَا عَلَيْهِ أَوَّلًا .

الثَّانِي : الْمَجْهُولُ الَّذِي جُهِلَتْ عَدَالَتُهُ الْبَاطِنَةُ، وَهُوَ عَدْلٌ فِي الظَّاهِرِ، وَهُوَ الْمَسْتُورُ، فَقَدْ قَالَ بَعْضُ أَئِمَّتِنَا : الْمَسْتُورُ مَنْ يَكُونُ عَدْلًا فِي الظَّاهِرِ، وَلَا تُعْرَفُ عَدَالَةُ بَاطِنِهِ .

فَهَذَا الْمَجْهُولُ يَحْتَجُّ بِرِوَايَتِهِ بَعْضُ مَنْ رَدَّ رِوَايَةَ الْأَوَّلِ، وَهُوَ قَوْلُ بَعْضِ الشَّافِعِيِّينَ وَبِهِ قَطَعَ مِنْهُمُ الإِمَامُ سُلَيْمُ بْنُ أَيُّوبَ الرَّازِيُّ، قَالَ: لِأَنَّ أَمْرَ الْأَخْبَارِ مَبْنِيٌّ عَلَى حُسْنِ الظَّنِّ بِالرَّاوِي؛ وَلِأَنَّ رِوَايَةَ الْأَخْبَارِ تَكُونُ عِنْدَ مَنْ يَتَعَذَّرُ عَلَيْهِ مَعْرِفَةُ الْعَدَالَةِ فِي الْبَاطِنِ، فَاقْتُصِرَ فِيهَا عَلَى مَعْرِفَةِ ذَلِكَ فِي الظَّاهِرِ، وَتُفَارِقُ الشَّهَادَةَ فَإِنَّهَا تَكُونُ عِنْدَ الْحُكَّامِ، وَلَا يَتَعَذَّرُ عَلَيْهِمْ ذَلِكَ، فَاعْتُبِرَ فِيهَا الْعَدَالَةُ فِي الظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ .

قُلْتُ : وَيُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ الْعَمَلُ عَلَى هَذَا الرَّأْيِ فِي كَثِيرٍ مِنْ كُتُبِ الْحَدِيثِ الْمَشْهُورَةِ فِي غَيْرِ وَاحِدٍ مِنَ الرُّوَاةِ الَّذِينَ تَقَادَمَ الْعَهْدُ بِهِمْ، وَتَعَذَّرَتِ الْخِبْرَةُ الْبَاطِنَةُ بِهِمْ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: آٹھواں مسئلہ: مجہول کی روایت کے بیان میں، اور وہ یہاں ہمارے پیش نظر چند قسموں پر ہے، ان میں سے ایک وہ جس کی عدالت ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے نا معلوم ہو، اور اس کی روایت جماہیر (ہر طبقہ کی اکثریت) کے نزدیک غیر مقبول ہے جیسا کہ ہم نے اس پر پہلے ہی تنبیہ کردی ہے۔

دوسری قسم وہ مجہول ہے جس کی باطنی عدالت نا معلوم ہو، دراں حالے کہ وہ بظاہر عادل ہو، اور یہی مستور ہے، چنانچہ ہمارے بعض ائمہ نے فرمایا ہے کہ مستور وہ شخص ہے جو بظاہر عادل ہو اور اس کے باطن کی عدالت معلوم نہ ہو، پس اس مجہول کی روایت سے بعض وہ محدثین استدلال کرتے ہیں جنہوں نے قسم اول کی روایت کو رَد کردیا ہے اور یہی بعض شافعیہ کا قول ہے، اور اسی کو جزم کے ساتھ بیان کیا ہے ان میں سے امام سُلیم بن ایوب رازی نے، انہوں نے فرمایا ہے کہ: (مستور کی روایت) اس لئے (مقبول ہوتی ہے) کہ احادیث (کی روایت) کا معاملہ راوی کے ساتھ حسنِ ظن پر مبنی ہوتا ہے، اور اس لیے بھی کہ احادیث کی روایت ان لوگوں کے سامنے ہوتی ہے جن پر راوی کے باطنی طور پر عادل ہونے کا جاننا دشوار ہوتا ہے، لہٰذا اس میں ظاہری طور پر عدالت کی معرفت پر اکتفاء کیا گیا ہے، اور (اس سلسلہ میں) روایت شہادت سے الگ ہے؛ کیونکہ شہادت حکام کے سامنے ہوتی ہے اور ان پر یہ چیز (عدالت باطنی کی معرفت) دشوار نہیں ہوتی، اس لئے شہادت میں ظاہری اور باطنی دونوں پہلو سے عدالت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

میں (ابن صلاح) کہتا ہوں کہ: اسی رائے پر عمل کرنا مناسب لگتا ہے حدیث کی بہت سی مشہور کتب میں پائے جانے والے بہت سے ان راویوں کے سلسلے میں جن کا زمانہ قدیم ہوگیا ہے، اور ان کے باطن کی معرفت دشوار ہوچکی ہے۔ واللہ اعلم

تشریح : مجہول اسم مفعول کا صیغہ ہے، اس کا مصدر "**جھالةً**" ہے راوی کے مجہول ہونے کا مطلب اس کا غیر معروف ہونا ہے، اور اصطلاح میں "**عدم معرفة عين الراوي أو حاله**" کو کہتے ہیں، یعنی راوی کی ذات یا اس کے حالات کا غیر معروف ہونا، حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے راوی کے مجہول ہونے کی تین صورتیں بیان فرمائی ہیں۔ (۱) مجہول الحال۔ (۲) مستور۔ (۳) مجہول العین۔

"**أحدها: المجهول العدالة من حيث الظاهر والباطن إلخ**" : حافظ ابن صلاح نے اوّلًا مجہول الحال کو بیان فرمایا ہے کہ وہ راوی کہ جس کی نہ تو عدالت ظاہری معلوم ہو اور نہ ہی عدالتِ باطنی معلوم ہو؛ البتہ اس سے دو عادل شخص روایت نقل کرتے ہیں؛ اس لیے وہ مجہول العین تو رہا نہیں؛ لیکن چوں کہ اسکی توثیق نہیں کی گئی ہے اس لئے اس کو مجہول الحال کہا جائے گا، شیخ ابوشہبہ فرماتے ہیں: **جهالة الحال ظاهرًا و باطنًا، وذلك بان لا يزكيه ويشهد له بالعدالة عالمان معتبران من علماء الجرح والتعديل** . (الوسيط ٤٠٤، منحة المغيث ٣٦٢)

وروايته غير مقبولة عند الجماهير : اس کی روایت کے قبول وعدمِ قبول کے سلسلے میں تین اقوال ہیں:

(۱) پہلا قول جمہور کا ہے جس کو حافظ ابن صلاح نے ترجیح دی ہے، کہ اس کی روایت مطلقاً غیر مقبول ہے؛ کیوں کہ راوی میں عدالت کا ہونا شرط ہے اور جس کی عدالت ہی معلوم نہ ہو تو اس کی روایت کا کیا اعتبار کیا جائے۔

(۲) اس کی روایت مقبول ہے؛ کیوں کہ جب دو عادل راویوں نے اس سے روایت لی ہے تو اس کی جہالت مرتفع ہوگئی اور عدالت ثابت ہوگئی لہٰذا اس کی روایت مقبول ہوگی، ابوعبداللہ ابن المواق فرماتے ہیں کہ دارقطنی، بزار اور ابن حبان وغیرہ کا یہی مسلک ہے؛ کیوں کہ ان حضرات کے یہاں کسی عادل شخص کا کسی سے روایت کرنا اس کی تعدیل ہوا کرتا ہے۔

اور بعض لوگوں نے امام صاحب کا بھی یہی مسلک بیان فرمایا ہے، جب کہ امام صاحب سے ایک روایت یہ ہے کہ قرونِ ثلاثہ مشہودلہا بالخیر میں اگر کوئی ایسا شخص ہو تو اس کی روایت مقبول ہوگی۔ (فتح المغيث ١/٣٥١، توضيح الأفكار ٢/١٢١)

(۳) اس سلسلے میں تفصیل ہے، کہ اگر وہ دونوں روات صرف عادل ہی سے روایت لیتے ہوں تو اس کو عادل مانا جائے گا اور روایت مقبول ہوگی ورنہ نہیں۔ (فتح المغيث ٢/٣٥٢، الوسيط ص ٤٠٥، توضيح الأفكار ٢/١٢١)

"علی ما نبهنا علیه أولاً" : مصنف رحمہ اللہ کا اشارہ غالباً اس عبارت کی جانب ہے جو انھوں نے حسن کی نوع میں حسن لغیرہ کے بیان کے تحت ذکر فرمائی ہے کہ **"أحدهما: الحديث الذي لا يخلو رجال إسناده من مستور لم تتحقق أهليته إلخ"**، جس میں ایسے مستور کا ذکر ہے جس کی اہلیت ثابت نہ ہو، خواہ وہ ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے مجہول العدالۃ ہو یا صرف باطنی اعتبار سے۔

"الثاني : المجهول الذي جُهلت عدالته الباطنة وهو عدل في الظاهر إلخ" : یہ مجہول کی دوسری قسم کا بیان ہے، جو درحقیقت پہلے نمبر پر ذکر کیے جانے کے قابل ہے، کیوں کہ اس میں جہالت پہلے نمبر پر مذکور قسم کے بالمقابل کم پائی جاتی ہے، جس کو مصنف رحمہ اللہ نے مستور سے تعبیر کیا ہے، مستور سے مراد یہ ہے کہ اس کی عدالت ظاہرہ تو معلوم ہو مگر عدالتِ باطنہ معلوم نہ ہو۔

"فقد قال بعض أئمتنا إلخ" یعنی بعض ائمہ شافعیہ، جن میں امام ابو محمد بغوی، اور علامہ رافعی وغیرہ حضرات شامل ہیں فرماتے ہیں کہ مستور وہ شخص ہے جو بظاہر عادل ہو مگر اس کی باطنی عدالت کا علم نہ ہو۔

عدالتِ ظاہرہ سے مراد یہ ہے کہ: اس پر دینداری کی علامتیں موجود ہوں یعنی آدمی کے مسلمان ہونے کی جو ظاہری علامات ہیں وہ موجود ہوں۔

اور عدالتِ باطنہ سے مراد : اس شخص کے خاص احوال مثلاً حسب ونسب، صوم وصلاۃ کی پابندی، گھر والوں پڑوسیوں اور دیگر لوگوں کے ساتھ اس کے معاملات کی درستگی کا علم، وغیرہ جس کے لئے کسی مزکی ومعدل کے بیان کی ضرورت پڑتی ہے۔

مستور کی روایات کے قبول وعدم کے سلسلے میں دو اقوال ہیں:

(۱) **"يحتج بروايته بعض من ردَّ الأول"**: یعنی نمبر ایک پر مذکورہ قسم کو جو لوگ رد کرتے ہیں ان میں سے بعض اس قسم کے قبول کرنے کے قائل ہیں، چنانچہ بعض شوافع کہ جن میں امام سُلیم بن ایوب رازی ہیں انہوں نے مستور کی روایت کو قابل استدلال قرار دیا ہے، حافظ سخاوی فرماتے ہیں کہ امام ابو بکر بن فورک، امام اعظم ابوحنیفہ، ابن حبان وغیرہ کا یہی مسلک ہے۔ (فتح المغیث ۳۵۲)

سلیم بن ایوب رازی نے مستور کی حدیث کے مقبول ہونے کی دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔

(الف) ''لأن أمر الأخبار الخ'': اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم خبر پر اعتماد کرتے ہیں مخبر کے سلسلے میں حسن ظن رکھتے ہوئے لہٰذا مستور جو بظاہر عادل ہے اور مخبر ہے اس کے ساتھ بھی حسن ظن رکھتے ہوئے روایت قبول کریں گے۔

(ب) ''ولأن رواية الأخبار الخ'': یہ دوسری دلیل ہے کہ مستور کی روایت اس لیے بھی مقبول ہونی چاہئے کہ روایت ایک عام آدمی کے سامنے کی جاتی ہے، اگر اس کو اس بات کا مکلّف بنایا جائے کہ وہ اس راوی کے اندرونی حالات کی تحقیق کرنے کے بعد ہی اس کی روایت پر اعتماد کرے تو یہ اس کے لئے مشکل ہوگا، اس لئے اس کی ظاہری عدالت پر اکتفاء کیا جانا مناسب ہے، جب کہ شہادت قاضی کے سامنے گذاری جاتی ہے، اور قاضی کے لئے اپنے ذرائع سے شاہد کے اندرونی حالات کا علم حاصل کرنا کوئی مشکل نہیں ہوتا، اس لئے ظاہری و باطنی دونوں اعتبار سے شاہد کی عدالت کا جاننا ضروری قرار دیا گیا ہے، چنانچہ اس مسئلہ میں بھی روایت شہادت سے مختلف حکم رکھتی ہے کہ راوی مستور بھی مقبول ہے جب کہ شاہد مستور مقبول نہیں۔

(ج) تیسری دلیل یہ دی جاتی ہے کہ ہم ظاہر کے مکلّف ہیں اور ظاہر میں اس پر نہ تو کوئی جرح ہے اور نہ ہی اس سے کوئی سبب مفسّق صادر ہوا ہے، اور ہمیں لوگوں کے اندرونی احوال کی ٹوہ میں پڑنے سے منع کیا گیا ہے، اس لئے اس کی روایت قبول کرنے سے کوئی مانع نہیں ہے۔ (منحة المغيث: ص ٣٦٤)

(٢) جمہور کہتے ہیں کہ مستور کی روایت غیر مقبول ہے؛ کیوں کہ اس کی عدالت ثابت نہیں ہوئی، اور جب عدالت ثابت نہ ہوئی تو وہ فسق کے قریب ہوگیا اور معاملہ مشتبہ ہوگیا؛ اس لیے اس کی روایت قبول نہ کی جائے گی، یہ قول شوافع، امام الحرمین جوینی اور اُصولیین کا ہے۔

''قلت ويشبه إلخ'': حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ حدیث کی مشہور کتابوں میں بہت سے مستورین کی روایات موجود ہیں، اور مستورین کے اندرونی حالات کی جانکاری اب دشوار ہوچکی ہے، اس لئے ان کی ظاہر عدالت پر اکتفاء کرتے ہوئے ان کی روایات کو قبول کیا جانا چاہئے، اور ان ہی حضرات کے مذہب پر عمل کرنا چاہئے جو مستور کی روایت کے قبول کرنے کے قائل ہیں۔

حنفیہ کا مذہب: ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: امام صاحب اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ قرونِ ثلاثہ مشہود لہا بالخیر کے مساتیر کی روایات مقبول ہیں، خیر القرون کے بعد کی نہیں تاوقتے کہ متابعت نہ پائی جائے، کیوں کہ اس

زمانے میں عدالت کا پہلو غالب تھا اور آج فسق کا پہلو غالب ہے، لہٰذا بعد کے لوگوں کی روایات علی الاطلاق مقبول نہ ہوں گی۔ (شرح شرح نخبة الفکر للقاری ص ۱۵٤)

***

الثَّالِثُ : الْمَجْهُولُ الْعَيْنِ ، وَقَدْ يَقْبَلُ رِوَايَةَ الْمَجْهُولِ الْعَدَالَةِ مَنْ لَا يَقْبَلُ رِوَايَةَ الْمَجْهُولِ الْعَيْنِ، وَمَنْ رَوَى عَنْهُ عَدْلَانِ وَعَيَّنَاهُ فَقَدِ ارْتَفَعَتْ عَنْهُ هٰذِهِ الْجَهَالَةُ .

ذَكَرَ أَبُو بَكْرٍ الْخَطِيبُ الْبَغْدَادِيُّ فِي أَجْوِبَةِ مَسَائِلَ سُئِلَ عَنْهَا أَنَّ الْمَجْهُولَ عِنْدَ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ هُوَ كُلُّ مَنْ لَمْ تَعْرِفْهُ الْعُلَمَاءُ ، وَمَنْ لَمْ يُعْرَفْ حَدِيثُهُ إِلَّا مِنْ جِهَةِ رَاوٍ وَاحِدٍ مِثْلَ عَمْرٍو ذِي مُرٍّ ، وَجَبَّارٍ الطَّائِيِّ، وَسَعِيدِ بْنِ ذِي حُدَّانَ، لَمْ يَرْوِ عَنْهُمْ غَيْرُ أَبِي إِسْحَاقَ السَّبِيعِيِّ، وَمِثْلَ الْهَزْهَازِ بْنِ مَيْزَنٍ ، لَا رَاوِيَ عَنْهُ غَيْرُ الشَّعْبِيِّ ، وَمِثْلَ جُرَيِّ بْنِ كُلَيْبٍ لَمْ يَرْوِ عَنْهُ إِلَّا قَتَادَةُ . قُلْتُ : قَدْ رَوَى عَنِ الْهَزْهَازِ الثَّوْرِيُّ أَيْضًا .

قَالَ الْخَطِيبُ : وَأَقَلُّ مَا تَرْتَفِعُ بِهِ الْجَهَالَةُ أَنْ يَرْوِيَ عَنِ الرَّجُلِ اثْنَانِ مِنَ الْمَشْهُورِينَ بِالْعِلْمِ، إِلَّا أَنَّهُ لَا يَثْبُتُ لَهُ حُكْمُ الْعَدَالَةِ بِرِوَايَتِهِمَا عَنْهُ ، وَهٰذَا مِمَّا قَدَّمْنَا بَيَانَهُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: تیسری قسم مجہول العین ہے اور کبھی مجہول العدالۃ شخص کی روایت قبول کر لیتے ہیں وہ لوگ جو مجہول العین کی روایت قبول نہیں کرتے ، اور جس شخص سے دو عادل آدمی روایت کریں اور اس کی تعیین کر دیں تو اس سے یہ جہالتِ عین ختم ہو جاتی ہے۔

ابو بکر خطیب بغدادیؒ نے ''چند مسائل کے متعلق پوچھے گئے سوالوں کے جواب'' میں بیان کیا کہ مجہول محدثین کے نزدیک ہر وہ شخص ہے جس کو علماء نہ پہچانتے ہوں اور جس شخص کی حدیث صرف ایک راوی ہی کی جہت سے جانی جاتی ہو جیسے عمرو ذی مرّ ، جبار الطائی اور سعید بن ذی حُدّان ، کہ ان سے صرف ابو اسحاق سبیعی نے روایت کیا ہے، اور جیسے ہزہاز بن مَیزن کہ ان سے صرف شعبی نے روایت کیا ہے، اور جیسے جری بن کلیب کہ ان سے صرف قتادہ نے روایت کیا ہے۔ میں (ابن صلاح) کہتا ہوں کہ ہزہاز سے ثوری نے بھی روایت کیا ہے۔

خطیب نے فرمایا کہ کم سے کم وہ مقدار جس سے مجہولیت ختم ہوتی ہے یہ ہے کہ آدمی سے دو ایسے شخص روایت کریں جو حدیث میں معروف ہوں؛ مگر ان دونوں کے اس سے روایت کرنے سے اس کی عدالت کا حکم ثابت نہ ہوگا، اور یہ ان

چیزوں میں سے ہے جس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، واللہ اعلم۔

تشریح: اس عبارت میں مجہولیت کی تیسری قسم کا بیان ہے کہ بعضا راوی ایسا ہوتا ہے کہ اس کی ذات بھی نامعلوم رہتی ہے، جس کو مجہول العین کہتے ہیں۔

مجہول العین کی تعریف: مصنف رحمہ اللہ نے مجہول العین کی تعریف خطیب بغدادیؒ سے نقل فرمائی ہے، اور خطیب کے الفاظ "الكفاية" میں یہ ہیں: "**المجهول هو كل من لم يشتهر بطلب العلم في نفسه ولا عرفه العلماء به ، ومن لم يُعرَف حديثه إلا من جهة راوٍ واحدٍ**". یعنی مجہول ہر وہ شخص ہے جو بذات خود طلب علم میں مشہور نہ ہو اور نہ علماء اس کو پہچانتے ہوں، اور وہ شخص ہے جس کی حدیث ایک ہی روای کی جہت سے جانی جاتی ہو۔

خطیب کے اس قول کا مطلب یہ ہوا کہ مجہول العین اس راوی کو کہا جاتا ہے جس میں دو باتوں میں سے کوئی ایک بات پائی جائے:

(الف) وہ طلب علم میں معروف نہ ہو، اور علماء اسے پہچانتے نہ ہوں۔

(ب) اس کی حدیث صرف ایک ہی شخص کے اس سے روایت کرنے سے جانی جاتی ہو۔

چنانچہ اگر کوئی راوی طلب حدیث کے حوالہ سے علماء کے مابین جانا پہچانا ہو اور اس سے روایت کرنے والا صرف ایک ہی شخص ہو تو وہ مجہول نہیں کہلائے گا، اسی طرح جو شخص علماء کے مابین معروف تو نہ ہو مگر اس سے دو یا دو زائد راوی روایت کرتے ہوں تو وہ بھی مجہول نہ ہوگا۔

مجہول العین کا حکم: مجہول العین کی روایت کے قبول وعدمِ قبول سے متعلق پانچ اقوال ہیں:

(۱) پہلا قول جمہور علماء کا ہے کہ اس کی روایت غیر مقبول ہے؛ اس لیے کہ عدالت صحت روایت میں شرط ہے اور جس شخص کی ذات ہی مجہول ہو تو اس کی عدالت کا علم نہ ہوگا تو روایت پر بھی صحت کا حکم نہ لگے گا۔

(۲) اس کی روایت مقبول ہے؛ کیونکہ جب اس سے حدیث روایت کی گئی تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وہ مسلمان ہے اور مسلمان عادل ہوا کرتا ہے۔ حضرت عمر فرماتے ہیں: "**المسلمون عدول بعضهم على بعض**" یہ قول احناف کی طرف منسوب ہے اور ان تمام لوگوں کی طرف کہ جو ثبوتِ عدالت کے لیے صرف ظاہر اسلام کا اعتبار کرتے ہیں۔

(۳) اگراس مجہول سے روایت کرنے والا ایسا راوی ہے جو صرف ثقات ہی سے نقل کرتا ہے تو پھر یہ اس راوی کی طرف سے تعدیل ہوگی اور روایت مقبول ہوگی ورنہ نہیں، جیسے عبدالرحمٰن بن مہدی اور یحییٰ بن سعید القطان۔

(۴) اگر وہ راوی علم کے علاوہ زہد، ادب، سخاوت اور پہلوانی وغیرہ میں مشہور ہو تب بھی اس کی روایت قبول ہوگی، اسی طرح اگر طلبِ علم یا ثقاہت وامانت میں معروف ہو تو بدرجۂ اولیٰ اس کی روایت قبول ہوگی۔

(۵) اگر اس سے روایت کرنے والا صرف ایک ہی ہو مگر اس کے علاوہ ائمہ جرح وتعدیل میں سے کوئی امام اس کی تعدیل کردے تو وہ مقبول ہو جائے گا، اسی طرح اگر اس سے روایت کرنے والا شخص امام جرح وتعدیل ہو اور اس کی تعدیل کردے تب بھی وہ مجہولیت کی حد سے نکل جائے گا، علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ ابن القطان فاسی اور ابن حجر رحمہما اللہ کا یہی مسلک ہے، ابن حجرؒ فرماتے ہیں: **فمجهول العين كالمبهم إلا أن يؤثقه غيرمن ينفرد عنه على الأصح ، وكذا من ينفرد عنه على الأصح إذا كان أهلاً لذلك.** (نزهة النظرص ۱۲۹، تدريب ۱۷۲/۱،فتح المغيث ۳٤٦/۱ - ۳٥۰)

اور حافظ سخاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرات شیخین نے اس طرح کے جن رواۃ کی احادیث کی تخریج فرمائی ہیں اس کی توجیہ یہی ہوگی کہ وہ رواۃ اگرچہ ایسے ہیں کہ ان سے روایت کرنے والے صرف ایک ہی ہیں مگر ان کی توثیق وتعدیل کسی امام نے کر رکھی ہے، کوئی نہیں تو صحیح کا مصنف جس نے اس کی حدیث تخریج فرمائی ہے وہ تو ہے ہی۔

"ذكر أبو بكر الخطيب في أجوبة مسائل إلخ" : مصنفؒ نے خطیب کی جوبات نقل فرمائی تو کسی گم نام رسالہ کا حوالہ دیا جس میں انھوں نے چند سوالات کے جوابات دیئے ہیں، حالاں کہ یہ بات خطیب کی مشہور زمانہ کتاب "الكفاية" (ص ۱۵۰) میں موجود ہے، جس سے مصنفؒ بکثرت نقل بھی کرتے رہتے ہیں، بہتر اسی کا حوالہ دینا تھا تا کہ قاری بآسانی ماخذ تک پہونچ سکے، جیسا کہ اس پر حافظ عراقی نے تنبیہ فرمائی ہے۔ (التقييد والإيضاح ص ۱۲۱)

"مثل الهزهاز بن مَيزِن" مصنف رحمہ اللہ نے خطیب کی اتباع میں "میزن" یاء کے ساتھ لکھا، جب کہ ابن ابن حاتم نے "الجرح والتعديل" میں "مازِن" بروزنِ "فاعِل" لکھا ہے، اور بعض نسخوں میں یاء کے ساتھ بھی ہے، حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ شاید کسی نے اس کا تلفظ امالے کے ساتھ کیا ہوگا اور اسی طرح وہ کتابت میں بھی آ گیا ہوگا، ورنہ اصل تلفظ "مازن" الف کے ساتھ ہے۔

"قلت: قد روى عن الهزهاز الثوري أيضًا": مصنف رحمہ اللہ نے خطیب پر یہ نقد کیا ہے کہ ہزہاز کو من جملہ مجہولین ذکر کرنا مناسب نہیں ہے، کیوں کہ ہزہاز سے شعبیؒ کے علاوہ سفیان ثوریؒ بھی روایت کرتے ہیں۔

اس کا بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ سفیان ثوری کو جب خود شعبی سے روایت نہیں ہے تو ان کے اساتذہ سے کیوں کر ہوگی؟ اس لئے یہ نقد صحیح نہیں ہے، مگر حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ شعبی سے ثوری کو روایت نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ ہزہاز سے ان کو روایت نہ ہو، ہوسکتا ہے ہزہاز، شعبی کے بعد تک زندہ رہے ہوں، چنانچہ ثوری کو ان سے روایت حاصل ہوگئی ہو، اس کو مزید تقویت اس بات سے ہوتی ہے کہ ابن ابی حاتم نے ان ہی ہزہاز سے روایت کرنے والوں میں جراح بن ملیح کا نام لکھا ہے، اور جراح ثوری سے چھوٹے ہیں، تو جب جراح ہزہاز سے روایت کرسکتے ہیں تو ثوری کیوں نہیں کرسکتے؟ اس لئے مصنف رحمہ اللہ کا خطیب پر نقد بہرحال بجا نقد ہے۔

"وأقل ما يرتفع به الجهالة الخ": خطیب کے حوالہ سے مصنف رحمہ اللہ یہ فرمارہے ہیں کہ کم سے کم وہ سبب جس سے جہالتِ عین مرتفع ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ راوی سے دو ایسے شخص روایت کریں جو نقل حدیث میں معروف ہوں، چنانچہ اس طرح راوی کی ذات تو معروف ہوجاتی ہے مگر عدالت پھر بھی ثابت نہیں ہوتی۔

***

قُلْتُ : قَدْ خَرَّجَ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ حَدِيثَ جَمَاعَةٍ لَيْسَ لَهُمْ غَيْرُ رَاوٍ وَاحِدٍ، مِنْهُمْ مِرْدَاسٌ الْأَسْلَمِيُّ لَمْ يَرْوِ عَنْهُ غَيْرُ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ .

وَكَذَلِكَ خَرَّجَ مُسْلِمٌ حَدِيثَ قَوْمٍ لَا رَاوِيَ لَهُمْ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْهُمْ رَبِيعَةُ بْنُ كَعْبٍ الْأَسْلَمِيُّ لَمْ يَرْوِ عَنْهُ غَيْرُ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، وَذَلِكَ مِنْهُمَا مَصِيْرٌ إِلَى أَنَّ الرَّاوِيَ قَدْ يَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهِ مَجْهُولًا مَرْدُودًا بِرِوَايَةِ وَاحِدٍ عَنْهُ .وَالْخِلَافُ فِي ذَلِكَ مُتَّجِهٌ نَحْوَ اتِّجَاهِ الْخِلَافِ الْمَعْرُوفِ فِي الِاكْتِفَاءِ بِوَاحِدٍ فِي التَّعْدِيلِ عَلَى مَا قَدَّمْنَاهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ : میں (ابن صلاح) کہتا ہوں کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں متعدد ایسے روات کی احادیث تخریج کی ہیں جن سے صرف ایک ہی شخص روایت کرنے والا ہے، انھیں میں سے مرداس اسلمی ہیں کہ ان سے قیس بن ابی حازم کے علاوہ کسی نے روایت نہیں کیا ہے۔

اور ایسے ہی امام مسلمؒ نے ایک ایسی قوم کی احادیث تخریج کی ہیں جن سے ایک راوی کے علاوہ کوئی نہیں، ان ہی

میں سے ربیعہ بن کعب اسلمی ہیں، کہ ان سے ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن کے علاوہ کسی اور نے روایت نہیں کی ہے۔

اور یہ بات شیخین کی جانب سے اس مذہب کو اختیار کرنا ہے کہ راوی کبھی ایک شخص کے اس سے روایت کرنے کے باوجود بھی مجہول وقابل رد ہونے سے خارج ہو جاتا ہے، اور اس میں اختلاف اسی اختلاف کی طرح قرین قیاس ہے جو تعدیل کے باب میں ایک ہی معدل پر اکتفاء کرنے کے سلسلہ میں ہے، جیسا کہ ہم اس کو بیان کر چکے ہیں۔

تشریح : حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ خطیب بغدادی کی اُس بات میں تھوڑی پیوند کاری کر رہے ہیں جو انھوں نے کہی تھی کہ کم سے کم جس چیز سے جہالتِ ذات زائل ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ راوی سے دو عادل شخص روایت کریں، پھر بھی اس راوی کی عدالت ثابت نہیں ہوگی، اس پر مصنف رحمہ اللہ یہ حاشیہ لگا رہے ہیں کہ کیوں نہیں بعض دفعہ ایسے مؤیدات موجود ہوتے ہیں جو راوی کو باوجودے کہ اس سے روایت کرنے والا ایک ہی شخص ہوتا ہے معروف الذات بل کہ معروف العدالۃ بنا دیتے ہیں۔

چنانچہ حضرات شیخین نے ایسے بہت سے رُوات کی احادیث صحیحین میں روایت فرمائی ہیں جن سے صرف ایک ہی شخص روایت کرنے والا ہے، تو کیا یہ رُوات مجہول قرار پائیں گے؟ اور ان کی احادیث ضعیف ہوں گی؟ جواب اگر نفی میں ہے اور یقیناً نفی میں ہے تو پھر اس کے علاوہ اور کیا توجیہ ہوگی کہ راوی بسا اوقات اس سے ایک ہی شاگرد کے روایت کرنے باوجود مجہولیت کی سطح سے بلند ہو کر معروف بل کہ معروف العدالۃ بن جاتا ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر اور حافظ سخاوی رحمہما اللہ کے حوالہ سے ابھی یہ بات گذر چکی ہے۔

چنانچہ حافظ سخاوی فرماتے ہیں: "**وخص بعضهم القبول بمن يزكيه مع راويه الواحد أحد من أئمة الجرح والتعديل، واختاره ابن القطان فى بيان الوهم والإيهام، وصححه شيخنا، وعليه يمشي تخريج الشيخين في صحيحيهما لجماعة أفردهم المؤلف (العراقي) بالتأليف**".

یعنی: راوی کے ایک شاگرد ہونے کے باوجود اس (مجہول) کی روایت اس وقت قبول کر لی جائے گی جب کہ ائمہ جرح وتعدیل میں سے کوئی اس کی تعدیل کر رہا ہو، اسی کو ابن القطان نے پسند کیا ہے، اور اسی کو ہمارے شیخ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی صحیح قرار دیا ہے، اور اس طرح کے اصطلاحی مجہولین کی روایات جو شیخین نے تخریج فرمائی ہیں اور جنھیں حافظ عراقی نے الگ سے جمع بھی فرمایا ہے؛ ان کی بھی یہی بنیاد ہے۔(فتح المغيث ١ / ٢٤٧)

"منهم مرداس الأسلمي إلخ" : علامہ نووی رحمہ اللہ نے حافظ ابن صلاح پر یہ اعتراض فرمایا ہے کہ مرداس اسلمی اور ربیعہ بن کعب اسلمی کو مثال میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ دونوں صحابی ہیں، اور صحابہ تمام کے تمام عادل ہیں، لہٰذا ان میں سے کسی سے روایت کرنے والے کا منفرد رہ جانا چنداں مضر نہیں، حضرت مرداس اصحاب بیعت رضوان میں سے ہیں اور حضرت ربیعہ اہل صفہ میں سے، اس لئے ایسے راوی کو مثال میں پیش کرنا چاہئے جو صحابی نہ ہو، اور اس کی صحبت کسی اور طریق سے ثابت نہ ہو۔

چنانچہ حافظ عراقی رحمہ اللہ نے صحیحین کے اس طرح کے رجال کو جن سے روایت کرنے والا صرف ایک ہی روای ہے مستقل رسالہ میں جمع فرمایا ہے، ان میں سے جویریہ بن قدامہ ہیں جن سے ابو جمرہ نصر بن عمران ضُبعی منفرد ہیں۔ زید بن رباح مدنی ہیں جن سے روایت کرنے میں امام مالک منفرد ہیں۔ ولید بن عبدالرحمٰن الجارودی ہیں جن سے ان کے صاحبزادے منذر بن ولید منفرد ہیں، یہ سب حضرات صحیح بخاری کے رجال ہیں۔

امام مسلم رحمہ اللہ کے رجال میں جابر بن اسماعیل حضرمی ہیں جن سے صرف عبداللہ بن وہب روایت کرتے ہیں۔ خبّاب صاحبُ المقصورۃ ہیں جن سے صرف عامر بن سعد روایت کرتے ہیں۔ (التقييد والإيضاح ص ۱۲۳)

حافظ سخاوی رحمہ اللہ نے ان کے علاوہ بھی کچھ لوگوں کا ذکر کیا ہے، اور فرماتے ہیں کہ یہ سب اگرچہ ایسے ہیں کہ ان سے روایت کرنے میں کوئی شخص منفرد ہے تاہم ان کی کسی نہ کسی درجہ میں توثیق کی گئی ہے، پھر حافظ سخاوی رحمہ اللہ نے اس طرح کے رجال کے صحیحین میں پائے جانے سے انکار نہیں کیا ہے، چنانچہ محمد بن الحکم مروزی کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان سے امام بخاری نے براہ راست حدیث لی ہے، اور ان کے علاوہ کوئی ان سے روایت نہیں کرتا، اور امام بخاری کا صحیح میں کسی سے روایت کرنا ہی اس کی تعدیل کے مرادف ہے، اور بقول ابن رشید اگر منفرد ہونے والا شخص ہی مروی عنہ کی تعدیل کرے جب کہ وہ اس کا اہل بھی ہو تو روایت قبول ہوتی ہے۔ (فتح المغيث ۱/ ۳٤٤)

استاذِ محترم فرماتے ہیں کہ صحیحین کے ایسے رواۃ کی اگر کسی نے توثیق نہ بھی کی ہو تب بھی صحیحین کی خصوصیت کی وجہ سے وہ مجہول العین ہونے سے خارج ہو جائیں گے، اور اس طرح کے رواۃ کو حافظ صاحب **"تقريب التهذيب"** میں مقبول سے تعبیر کرتے ہیں، مثلاً: جابر بن اسماعیل حضرمی کہ ان سے صرف ابن وہب روایت کرتے ہیں، اور حماد بن حمید خراسانی جن سے صرف عبید اللہ بن معاذ روایت کرتے ہیں، چنانچہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے

ہیں: ’’فكل من خُرج له في الصحيحين فقد قفز القنطرة‘‘. کہ ہر وہ راوی جس کی حدیث صحیحین میں داخل کر لی گئی وہ پل پار کر گیا۔

نیز فرماتے ہیں: ’’فمن احتجا به أو أحدهما؛ ولم يوثَّق ولاغُمز فهو ثقة، حديثه قوي‘‘ اهـ. جس راوی سے شیخین یا ان میں سے ایک نے استدلال کر لیا دراں حالے کہ نہ تو اس کی توثیق کی گئی ہو اور نہ ہی اس پر جرح ہو تو وہ ثقہ ہے اور اس کی حدیث مضبوط ہے۔ (الموقظة ص ۷۹ – ۸۰)

مجہول کی سہ گانہ تقسیم پر ایک نظر

ناظرین نے ملاحظہ فرمالیا کہ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے مجہول کی تین قسمیں ذکر فرمائی ہیں:

(۱) وہ مجہول جس کی ذات ہی نامعلوم ہو۔

(۲) وہ جس کی ذات تو معلوم ہو مگر اس کی عدالت ظاہرہ وعدالت باطنہ دونوں نامعلوم ہوں۔

(۳) وہ جس کی ذات اور عدالتِ ظاہرہ تو معلوم ہوں مگر اس کی عدالت باطنہ نامعلوم ہو۔

استاذِ محترم فرماتے ہیں کہ: اس سہ گانہ تقسیم کے مضمرات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اِن تینوں قسموں کا تصور اسی وقت ہو سکے گا جب کہ راویٔ حدیث نظر کے سامنے ہو، چنانچہ اگر وہ اہلِ علم کے درمیان بالکل اجنبی ہو جس کو علماء پہچانتے تک نہ ہوں تو وہ مجہول العین ہے۔

اور اگر اہلِ علم کے مابین معروف ہو تو دو حال سے خالی نہیں: یا تو ظاہری طور سے دیکھنے سے اس پر علامات تدین نمایاں نظر آرہی ہوں گی تو ظاہر کے اعتبار سے وہ عادل کہلائے گا، ورنہ ظاہر وباطن دونوں اعتبار سے مجہول العدالۃ ہوگا، اسی کو ابن صلاح رحمہ اللہ نے مجہول الحال سے تعبیر کیا ہے۔ اور اگر کسی نے اس کے اندرونی حالات کی واقفیت کی بنا پر تعدیل بھی کر دی تو وہ ظاہر وباطن دونوں اعتبار سے عادل کہا جائے گا، ورنہ صرف باطن کے اعتبار سے مجہول العدالۃ ہوگا، اسی کو حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے مستور سے تعبیر کیا ہے۔

اسی طرح شاہد جو کسی معاملہ میں گواہی دیتا ہے وہ بھی نظر کے سامنے ہوتا ہے اس لئے اس میں بھی ان تینوں شکلوں کا تصور ممکن ہے، اور شاہد کی عدالت باطنہ کی جانکاری متفقہ طور سے ضروری ہے جب کہ راوی کی عدالت باطنہ کا علم سب کے نزدیک ضروری نہیں۔

رہاوہ راوی جس کا زمانہ گذر چکا ہے، اور وہ گذشتہ تاریخ کا حصہ بن چکا ہے، اس کے سلسلہ میں مجہولیت کی صرف دو ہی شکلیں ہیں، یا تو اس سے صرف ایک ہی راوی روایت کرنے والا ہوگا، یا ایک سے زائد، اگر صرف ایک شخص کی روایت سے اس کے وجود کا پتہ چلتا ہو تو مجہول العین ہوگا، اور اگر دو عادل شخص اس سے روایت کررہے ہوں تو اس کی وجہ سے جہاں اس کی شخصیت کی تعیین ہوگی وہیں اس کی عدالت ظاہرہ کا بھی علم ساتھ ساتھ حاصل ہو جائے گا، کیوں کہ دو عادل شخص دین کی کوئی بات کسی کافر سے نہیں روایت کریں گے، چنانچہ ان دونوں کا اس سے روایت کرنا جہاں اس کی مجہولیتِ عین کو زائل کرتا ہے وہیں اس کی عدالت ظاہرہ کی مجہولیت کو بھی رفع کر دیتا ہے، اب صرف اس کے باطن کی عدالت کا علم باقی رہ جاتا ہے، جو کسی مزکی ومعدل کے تزکیہ وتعدیل پر موقوف ہوتا ہے، اسی کو مجہول الحال بھی کہتے ہیں اور مستور بھی، گویا جو راوی کہ ہمارے سامنے نہیں ہے جہالت کے اعتبار سے اس کی صرف دو ہی قسمیں متصور ہوتی ہیں:

(۱) مجہول العین ۔ (۲) مجہول الحال یا مستور۔

اسی وجہ سے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے مجہول کی صرف دو ہی قسمیں بیان فرمائی ہیں، ''شرح نخبہ'' میں بھی اور ''تقریب التهذيب'' میں بھی، چنانچہ فرماتے ہیں: ''**فإن سُميَ وانفرد واحد عنه فمجهول العين ، أو اثنان فصاعدًا؛ ولم يوثق فمجهول الحال، وهو المستور. اهـ.**

استاذِ محترم فرماتے ہیں: اسی وجہ سے ہم بھی ان رُوات کے متعلق جو کتب حدیث میں آئے ہیں مجہول کی سہ گانہ تقسیم کے بجائے دوگانہ ہی تقسیم کے قائل ہیں: مجہول اور مستور (جس کو مجہول الحال بھی کہتے ہیں) اور یہی وہ مستور ہے جس کے متعلق حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ یہ کہہ کر آئے ہیں کہ اس کی روایت قبول کی جانی چاہئے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ: اسی رائے پر عمل کرنا مناسب لگتا ہے حدیث کی بہت سی مشہور کتب میں پائے جانے والے بہت سے ان راویوں کے سلسلے میں جن کا زمانہ قدیم ہوگیا ہے اور ان کے باطن کی معرفت دشوار ہوچکی ہے۔

نیز شیخ نورالدین عتر حفظہ اللہ نے بھی یہی بات فرمائی ہے، ملاحظہ ہو ان کی یہ واضح عبارت:

''**وسبب اختيارنا هذا التقسيم الثنائي أنه أقرب للعمل به، فإن التقسيم الثلاثي السابق إنما يمكن لمن شاهد الرواة، فإنه هو الذي يمكن أن يشاهد العدالة الظاهرة والباطنة معا بالبحث والفحص أو يشاهد الظاهرة فقط، فيكون الراوي عنده مستورًا ، وأما بالنسبة إلينا فليس أمامنا إلا**

المصنفات في الرجال، وهذه يصعب العثور فيها على التمييز بين مجهول الحال والمستور، فكان هذان القسمان بالنسبة إلينا سواءً". اهـ. (منهج النقد في علوم الحديث ص ۹۱)

حنفیہ کا مجہول ومستور

مذکورہ بالا تفصیلات زیادہ تر محدثین کے نقطۂ نظر کے مطابق تھیں، حضرات حنفیہ کے نزدیک مجہول اور مستور کی تعریف اور حکم میں کچھ فرق ہے، چنانچہ علامہ رضی الدین محمد بن ابراہیم حلبی صاحب " قفو الأثر في صفو علوم الأثر" نے بطور خلاصہ جو تحریر فرمایا ہے، اس کا ترجمہ حسب ذیل ہے:

"اور ہمارے (حنفیہ کے) نزدیک بات یوں ہے کہ مجہول وہ شخص ہے جو صرف ایک یا دو حدیثوں کے ذریعہ جانا جاتا ہے، خواہ اس سے روایت کرنے والا شخص ایک ہی ہو یا ایک سے زائد"۔

مجهول کا حکم یہ ہے کہ: اس کی حدیث یا تو قرنِ ثانی یعنی دورِ تابعین میں ظاہر ہوئی ہوگی یا نہیں؟ اگر ظاہر نہ ہوئی ہو تو صرف قرنِ ثالث یعنی دورِ اتباعِ تابعین تک اس کے ظہور کی صورت میں اس پر عمل کیا جا سکتا ہے، بعد میں ظہور پذیر ہو تو اس پر عمل نہیں ہوگا۔

اور اگر اس کی حدیث کا ظہور قرنِ ثانی میں ہو گیا ہو تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو سلف نے اس کی حدیث کی صحت کی گواہی دی ہوگی یا اس پر نقد کرنے سے سکوت اختیا کیا ہوگا، یا نہیں؟ اگر صحت کی گواہی دی ہو یا نقد سے سکوت اختیار کیا ہو تو قبول کر لی جائے گی، اور اگر انھوں نے رد کر دیا ہو تو رد کر دی جائے گی۔

لیکن اگر بعض سلف نے تو اسے قبول کر لیا ہو اور بعض نے رد کر دیا ہو جب کہ ثقہ لوگ اس راوی سے نقل کر رہے ہیں تو دیکھا جائے گا کہ کسی قیاس کے موافق ہے یا مخالف؟ اگر موافق ہو تو قبول کر لی جائے گی، ورنہ رد کر دی جائے گی۔

مستور: مستور ہمارے نزدیک ایسا شخص ہے جو ظاہر حال کے اعتبار سے عادل ہو، لیکن اس کی عدالت باطنہ جانی نہ گئی ہو؛ خواہ اس سے روایت کرنے والا کوئی ایک شخص منفرد ہو یا ایک سے زائد شخص روایت کرتے ہوں۔

مستور کا حکم: اس کا حکم انقطاع باطن کا سا ہے، چنانچہ اس کی حدیث سے استدلال نہیں کیا جائے گا، مگر صدرِ اول میں، یعنی دورِ اتباعِ تابعین تک میں اگر اس کا ظہور ہوا ہو تو اس سے احتجاج کیا جا سکتا ہے، اس کے بعد نہیں۔ (قفو الأثر ص ۸٦)

الغرض حنفیہ کے نزدیک مجہول اور مستور کی تعریف میں اگرچہ معمولی سا فرق ہے مگر حکم دونوں کا ایک ہی ہے، چنانچہ شیخ عبدالعزیز بخاریؒ فرماتے ہیں: ''وفي الحقيقة المجهول والمستور واحد''. اور بھی حضرات اصولیین نے اسی بات کی صراحت فرمائی ہے۔(كشف الأسرار ٢/ ٨٩)

***

التَّاسِعَةُ : اخْتَلَفُوا فِي قَبُولِ رِوَايَةِ الْمُبْتَدِعِ الَّذِي لَا يُكَفَّرُ فِي بِدْعَتِهِ، فَمِنْهُمْ مَنْ رَدَّ رِوَايَتَهُ مُطْلَقًا؛ لِأَنَّهُ فَاسِقٌ بِبِدْعَتِهِ، وَكَمَا اسْتَوَى فِي الْكُفْرِ الْمُتَأَوِّلُ وَغَيْرُ الْمُتَأَوِّلِ يَسْتَوِي فِي الْفِسْقِ الْمُتَأَوِّلُ وَغَيْرُ الْمُتَأَوِّلِ.

وَمِنْهُمْ مَنْ قَبِلَ رِوَايَةَ الْمُبْتَدِعِ إِذَا لَمْ يَكُنْ مِمَّنْ يَسْتَحِلُّ الْكَذِبَ فِي نُصْرَةِ مَذْهَبِهِ أَوْ لِأَهْلِ مَذْهَبِهِ، سَوَاءٌ كَانَ دَاعِيَةً إِلَى بِدْعَتِهِ أَوْ لَمْ يَكُنْ، وَعَزَا بَعْضُهُمْ هَذَا إِلَى الشَّافِعِيِّ، لِقَوْلِهِ: أَقْبَلُ شَهَادَةَ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ إِلَّا الْخَطَّابِيَّةَ مِنَ الرَّافِضَةِ؛ لِأَنَّهُمْ يَرَوْنَ الشَّهَادَةَ بِالزُّورِ لِمُوَافِقِيهِمْ .

ترجمہ: نواں مسئلہ: علماء نے اس بدعتی کی روایت کے قبول کرنے کے سلسلے میں اختلاف کیا ہے جس کو اس بدعت کی وجہ سے کفر کی جانب منسوب نہ کیا جاتا ہو، چنانچہ ان میں سے بعض نے تو بدعتی کی روایت کو مطلقاً رد کر دیا ہے؛ اس لیے کہ وہ اپنی بدعت کی وجہ سے فاسق ہے، اور جیسے کفر میں تاویل کرنے والا اور نہ کرنے والا دونوں برابر ہیں، اسی طرح فسق (اعتقادی) میں بھی تاویل کرنے والا اور نہ کرنے والا دونوں برابر ہیں۔

اور بعض حضرات نے بدعتی کی روایت کو قبول کرلیا ہے، جب کہ وہ ان لوگوں میں سے نہ ہو جو اپنے مذہب کی تائید میں یا اپنے مذہب والوں کے حق میں جھوٹ بولنے کو حلال سمجھتے ہیں، خواہ وہ اپنی بدعت کی طرف داعی ہو یا نہ ہو۔

اور بعض حضرات نے اس کو امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف منسوب کیا ہے، امام شافعیؒ کے اس فرمانے کی وجہ سے کہ میں اہلِ ہویٰ (گمراہوں) کی شہادت قبول کرتا ہوں سوائے روافض کے فرقۂ خطابیہ کے؛ اس لیے کہ وہ لوگ اپنے موافقین کے حق میں جھوٹی گواہی کو جائز سمجھتے ہیں۔

تمہید : اس نمبر میں مصنف رحمہ اللہ مبتدعہ کی روایات کے قبول کیے جانے اور نہ کیے جانے کا مسئلہ تفصیل سے بیان فرمایا ہے، بدعت: لغت کے اعتبار سے ''كل محدثة سواء كانت في الشر أم في الخير'' کا نام ہے، یعنی ہر نئی چیز بدعت ہے خواہ اچھی ہو یا بری۔

اصطلاحی تعریف: اصطلاحی تعریف علامہ شاطبیؒ نے یوں بیان کی ہے: ''**طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشَّرعِيَّةَ، يُقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه**. دین میں گھڑا ہوا کوئی ایسا طریقہ جو قانون سازی جیسا ہو، جس پر عمل کرنے کا مقصد اللہ کی بندگی کے اظہار میں مبالغہ کرنا ہو۔(الاعتصام للشاطبي ١/ ٥٠)

اور علامہ ابن عابدین شامیؒ نے علامہ شُمنی سے بدعت کی یہ تعریف نقل کی ہے:''**ما أحدِث على خلاف الحق المتلقى عن رسول الله ﷺ من علم أو عمل أو حال بنوع شبهة واستحسان وجعل دينا قويما وصراطا مستقيما اهـ.**'' کہ رسول اللہ ﷺ سے حاصل شدہ جو امر حق چلا آ رہا ہے اس کے خلاف علم، عمل یا حال کے قبیل سے کوئی چیز کسی شبہہ یا استحسان کی بنا پر گھڑ لی جائے، اور اس کو دین قویم اور صراط مستقیم سمجھ لیا جائے۔(رد المحتار، باب الإمامة، ١/ ٥٦٠، ونتيجة النظر للشمني ص ١٣٥).

یہ تعریف علامہ شاطبی کی تعریف کے بالمقابل زیادہ واضح اور جامع ہے جو اہل السنۃ والجماعۃ کے موروثی عقیدہ، عمل اور حال کے خلاف نو ایجاد ہر اس عقیدہ عمل اور حال کو شامل ہے جسے دین سمجھ کر انجام دیا جائے۔

بدعت کی اقسام:

بدعت کی دو قسمیں ہیں: (۱) مکفِّرہ (۲) مفسِّقہ۔

بدعت مکفّرہ: وہ بدعت ہے جس کی وجہ سے بدعتی کی تکفیر کی جائے بایں طور کہ ضروریاتِ دین کا منکر ہو، یا جس چیز کا دین میں سے نہ ہونا بداہۃً معلوم ہو اسے دین قرار دے رہا ہو، مثلاً تحریف قرآن کا عقیدہ رکھنا جیسا کہ اثنا عشری شیعہ کا عقیدہ ہے، یا مثلاً خاتم النبیین محمد رسول اللہ ﷺ کے بعد کسی کو نبی تسلیم کرنا۔

بدعت مفسّقہ: وہ بدعت ہے جس کی وجہ سے اس کو اعتقادی اعتبار سے صرف فاسق و گمراہ قرار دیا جائے، مثلاً صحابہ رضی اللہ عنہم کو لعن طعن کرنا، خبر واحد کی حجیت کا انکار کرنا۔ مثلاً ایسا کام کرے کہ جس سے فسق تو لازم آتا ہو مگر کفر لازم نہ آتا ہو۔

تشریح: حافظ ابن صلاح نے بدعت مفسقہ کے متعلق اختلاف بیان فرمایا ہے کہ اس کی روایت کے قبول کرنے نہ کرنے میں تین اقوال ہیں، بدعتِ مکفرہ کو بیان نہیں فرمایا، جبکہ علامہ نوویؒ نے اس کا حکم بیان فرمایا کہ: ''من

كفر ببدعته لم يحتج به بالاتفاق“ کہ جو شخص کسی ایسی بدعت کا مرتکب ہو جو دین کے کسی بدیہی امر کے انکار کے مرادف ہو تو اس کی روایت بالاتفاق رد کر دی جائے گی، اگر چہ حافظ عراقی اور سیوطی رحمہما اللہ نے اس مسئلہ میں بھی اختلاف کا دعویٰ کیا ہے، چنانچہ انھوں نے امام رازی کی ”المحصول“ سے یہ نقل کیا ہے: ”**أنه إن اعتقد حرمة الكذب قبلنا روايته وإلا فلا**“ یعنی ایسا بدعتی اگر کذب کی حرمت کا عقیدہ رکھتا ہو تو ہم اس کی روایت قبول کر لیں گے ورنہ نہیں۔ (تدریب ١ / ١٨٦، التقييد والإيضاح ص ١٢٣)

استاذِ محترم فرماتے ہیں کہ: جمہور نے یہ بات تسلیم نہیں کی ہے، کیوں کہ کافر ہو جانے کے بعد وہ شخص دین کا مخلص نہیں رہ سکتا، خواہ یہ دعویٰ کرے کہ وہ جھوٹ کو حرام سمجھتا ہے، اور جھوٹ تو تمام ہی کافر اقوام میں حرام سمجھا جاتا ہے، اس سے مسئلہ پر فرق نہیں پڑتا۔

”**اختلفوا في قبول رواية المبتدع إلخ**“: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے تین اقوال بیان فرمائے ہیں۔

(١) ”**فمنهم من رد روايته مطلقًا**“: بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس کی روایت مطلقاً مردود ہے؛ کیونکہ اس سے روایت کرنے میں اس کے مذہب کو رواج دینا ہے اور اس کو اہمیت دینا ہے، لہٰذا اس سے روایت نہیں کی جائے گی، چاہے وہ تاویل ہی کیوں نہ کرتا ہو؛ کیوں کہ فسق اعتقادی خواہ تاویل کے ساتھ ہو یا بغیر تاویل کے رد کیے جانے میں دونوں برابر ہیں، جیسا کہ کفر کے سلسلہ میں تاویل کرنا والا اور بغیر تاویل کے کفر کرنے والا دونوں برابر ہیں۔

اس مسلک کو امام مالک سے امام حاکم نے نقل کیا ہے، قاضی ابوبکر باقلانی اور ان کے متبعین علامہ سیف آمدی اور ابن حاجب نے بھی اسی کو پسند کیا ہے، ابن دقیق العید کا بھی اسی طرف میلان ہے اور احناف میں علامہ سرخسی اور فخر الاسلام بزدوی کا بھی یہی مختار ہے۔ (فتح المغيث ١ / ٣٥٧، وظفر الاماني ص ٤٩٠، ودراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية، ص ١٦٥)

(٢) ”**ومنهم من قبل رواية المبتدع إلخ**“: حضرت امام شافعی رحمہ اللہ سے منسوب قول یہ ہے کہ اگر بدعتی اپنے مسلک یا ہم مسلک کی حمایت میں جھوٹ بولنے کو جائز نہ سمجھتا ہو تو اس کی روایت مقبول ہے، ورنہ نہیں، اور یہ بات امام صاحب کی جانب اس لئے منسوب کی جاتی ہے کہ انھوں نے شہادت کی بابت فرمایا ہے کہ: میں گمراہ فرقوں سے وابستہ لوگوں کی شہادت قبول کرتا ہوں سوائے روافض کے فرقۂ خطابیہ کے کہ یہ لوگ اپنے مذہب کی تائید میں جھوٹ کو

حلال سمجھتے ہیں۔

شیخ عبدالحی لکھنویؒ فرماتے ہیں کہ جو شخص جھوٹ کو حلال نہیں سمجھتا اس کی روایت کے مقبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اگرچہ فاسق ہے؛ لیکن اس کا یہ فسق اعتقادی تاویل کے ساتھ ہے اور اس کی دینداری اس کو دین کے سلسلے میں کذب بیانی سے روکے گی تو وہ عملی فاسق کی طرح نہ ہوگا جس کو اپنے کئے ہوئے کی کوئی فکر نہیں ہوتی۔(ظفر الأماني ص ٤٩١)

ملّا علی قاری فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ میں ایسے لوگوں کی روایت کو جائز سمجھتا ہوں سوائے قدریہ اور خطابیہ کے۔(منحة المغيث ص ٣٧٠)

اور خطیب بغدادی فرماتے ہیں کہ یہی مسلک ابن ابی لیلیٰ سفیان ثوری اور امام ابوحنیفہ کا ہے؛ بلکہ امام حاکم نے "المدخل" میں اکثر محدثین کا یہی مسلک نقل کیا ہے اور امام فخر الدین رازی نے "المحصول" میں اسی کو راجح قرار دیا ہے اور اسی کو ابن دقیق العید نے اختیار کیا ہے۔(فتح المغيث ٣٥٩، وظفر الأماني ص ٤٩١)

❊❊❊

وَقَالَ قَوْمٌ : تُقْبَلُ رِوَايَتُهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ دَاعِيَةً، وَلَا تُقْبَلُ إِذَا كَانَ دَاعِيَةً إلى بدعَتِه، وَهٰذَا مَذْهَبُ الْكَثِيرِ أَوِ الْأَكْثَرِ مِنَ الْعُلَمَاءِ. وَحَكَى بَعْضُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خِلَافًا بَيْنَ أَصْحَابِهِ فِي قَبُولِ رِوَايَةِ الْمُبْتَدِعِ إِذَا لَمْ يَدْعُ إِلَى بِدْعَتِهِ، وَقَالَ : أَمَّا إِذَا كَانَ دَاعِيَةً إلى بدعَتِه فَلَا خِلَافَ بَيْنَهُمْ فِي عَدَمِ قَبُولِ رِوَايَتِهِ. وَقَالَ أَبُو حَاتِمِ بْنُ حِبَّانَ الْبُسْتِيُّ أَحَدُ الْمُصَنِّفِينَ مِنْ أَئِمَّةِ الْحَدِيثِ : الدَّاعِيَةُ إِلَى الْبِدَعِ لَا يَجُوزُ الِاحْتِجَاجُ بِهِ عِنْدَ أَئِمَّتِنَا قَاطِبَةً، لَا أَعْلَمُ بَيْنَهُمْ فِيهِ خِلَافًا .

ترجمه: اور کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ بدعتی کی روایت قبول کی جائے گی جب کہ وہ داعی نہ ہو اور قبول نہیں کی جائے گی جب کہ وہ اپنی بدعت کی جانب داعی ہو، اور یہی زیادہ بل کہ زیادہ تر علماء کا مذہب ہے، اور بعض شافعیہ نے امام شافعیؒ کے متبعین کے درمیان بدعتی کی روایت جب کہ اپنی بدعت کا داعی نہ ہو اس کے قبول کرنے کے سلسلہ میں تو اختلاف نقل کیا ہے اور کہا: رہی یہ صورت کہ جب وہ بدعت کی طرف داعی ہو تو شوافع کے درمیان اس کی روایت کے قبول نہ کئے جانے میں مجھے کوئی اختلاف معلوم نہیں، اور ائمہ حدیث میں سے ایک مصنف ابوحاتم بستی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ بدعت کی جانب دعوت دینے والے شخص کی حدیث سے استدلال جائز ہی نہیں ہے ہمارے تمام ائمہ کے

نزدیک، میں ان کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں پاتا۔

تشریح: ”وقال قوم : تُقبل روايته إذا لم يكن داعية إلخ“ یہ تیسرا قول ہے کہ مبتدع اگر اپنی بدعت کی دعوت دیتا ہو تو اس کی روایت غیر مقبول ہے؛ کیوں کہ وہ اس وقت اپنے مذہب کی ترویج میں روایت میں تحریف بھی کرسکتا ہے؛ اس لیے غیر مقبول ہے اور اگر داعی نہ ہو تو مقبول ہے۔

”وهٰذا مذهب الكثير إلخ“: یعنی اگر بدعتی اپنی بدعت کا داعی ہو تو اکثر علماء کا مختار مذہب یہی ہے کہ اس کی روایت غیر مقبول ہوگی، چنانچہ حضرت امام احمد ابن حنبل رحمہ اللہ سے معلوم کیا گیا کہ آپ ابومعاویہ سے روایت کرتے ہیں حالاں کہ وہ مرجی ہے، اور شبابہ سے روایت نہیں کرتے کیوں کہ وہ قدری ہے، جب دونوں بدعتی ہیں تو ایک سے روایت کیوں اور دوسرے سے کیوں نہیں؟ تو امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ابومعاویہ اپنی بدعت کا داعی نہیں، اور شبابہ اپنی بدعت کا داعی ہے، اس لیے ابومعاویہ سے روایت کرتا ہوں اور شبابہ سے روایت نہیں کرتا۔(ظفر الأماني ص ٤٩١)

اس قول کو تمام شوافع نے اختیار کیا ہے اور شیخ ابراہیم بن یعقوب جوزجانی جو ابوداؤد کے شیخ ہیں انہوں نے بھی اسی کو پسند کیا ہے۔امام نسائی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

”وقال أبوحاتم ابن حبان إلخ“ : ابن حبان رحمہ اللہ نے بدعت میں سرگرم اور داعی شخص کی روایت کو مطلقاً قابل رد قرار دیا نیز اس پر اتفاق کا دعویٰ فرمایا ہے، اسی طرح انھوں نے غیر داعی کے روایت کے قابل قبول ہونے پر اتفاق کا دعویٰ فرمایا ہے، جب کہ داعی اور غیر داعی دونوں شقوں میں اختلاف ہے، چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ غیر داعی کے رد کیے جانے کے قائل ہیں، اسی طرح حضرات شیخین وغیرہ بعض داعی قسم کے راویوں کی احادیث بھی قبول کر لیتے ہیں، اسی لئے حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ابن حبان نے عجیب بات کہی ہے: ”وأغرب ابن حبان وادعى الاتفاق على قبول غير الداعية من غير تفصيل“ ، یعنی ابن حبان نے بلاکسی تفصیل کے داعی کی روایت کے مردود اور غیر داعی کی روایت کے مقبول ہونے پر اجماع کا دعویٰ کر دیا۔(نزهةالنظر ص ١٣٢ ، والتقييد والإيضاح ، وفتح المغيث ٣٦٠/١، وثقات ابن حبان في ترجمة جعفر بن سليمان الضبعي)

اسی مذہب کو علامہ شمنی مالکی، متاخرین احناف ابن امیر الحاج، ملاّ علی قاری، علامہ سندی، اور علامہ ظفر احمد تھانوی وغیرہم نے پسند کیا ہے۔(دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية، ص ١٧١)

یہاں تین مذاہب اور ہیں:

(۱) اگر بدعتی کی روایت خود اس کی بدعت کے خلاف ہو تو مقبول ہے ورنہ نہیں، کیوں کہ وہ اس میں متہم نہیں ہے۔

(۲) بدعتِ صغریٰ ہو مثلاً حضرت علی رضی اللہ عنہ کو حضرت عثمانؓ یا شیخین پر فضیلت دینا، تو ایسے بدعتی کی روایت مقبول ہے اور اگر بدعت کبیرہ ہو مثلاً سبِّ شیخین وسب صحابہ وغیرہ تو غیر مقبول ہے۔ (ظفر الأماني ص ٤٩١)

(۳) بدعتی خواہ داعی ہو یا غیر داعی اس کی روایت کردہ حدیث سے اگر اس کی بدعت کی تقویت ہو رہی ہو تو غیر مقبول، اور اگر اس کی بدعت کو تقویت نہ پہونچ رہی ہو تو مقبول ہے، یہی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا مختار مذہب ہے۔

(نزهة النظر ص ١٣٢، وفتح المغيث ١/ ٣٦١)

***

وَهَذَا الْمَذْهَبُ الثَّالِثُ أَعْدَلُهَا وَأَوْلَاهَا، وَالْأَوَّلُ بَعِيدٌ مُبَاعِدٌ لِلشَّائِعِ عَنْ أَئِمَّةِ الْحَدِيثِ، فَإِنَّ كُتُبَهُمْ طَافِحَةٌ بِالرِّوَايَةِ عَنِ الْمُبْتَدِعَةِ غَيْرِ الدُّعَاةِ . وَفِي الصَّحِيحَيْنِ كَثِيرٌ مِنْ أَحَادِيثِهِمْ فِي الشَّوَاهِدِ وَالْأُصُولِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: اور یہی تیسرا مذہب اِن (مذاہب) میں سب سے زیادہ معتدل اور بہتر ہے، اور پہلا مذہب حق سے دور اور ائمہ حدیث کے نزدیک معروف عمل سے میل نہیں کھاتا، کیوں کہ ان کی کتابیں غیر داعی بدعتیوں کی روایات سے بھری ہوئی ہیں اور صحیحین میں ان کی بہت سی احادیث ہیں، شواہد میں بھی اور اصالۃً تخریج کردہ (احادیث) میں بھی، واللہ اعلم۔

تشریح: حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ تینوں مذاہب کا حکم نقل فرمارہے ہیں کہ پہلا مذہب جو امام مالک وغیرہ کا تھا اس میں بہت زیادہ تنگی ہے تو وہ قابلِ قبول نہیں، دوسرا مذہب زیادہ توسع وگنجائش پر مبنی ہے کہ داعی وغیر داعی دونوں کی روایات کے قبول کرنے کی اجازت دیتا ہے، بشرطے کہ جھوٹ بولنا اس بدعتی کے مذہب میں نہ ہو۔

اس لئے تیسرا مذہب ہی راجح قرار پایا جو ان سب میں متوسط ومعتدل ہے۔ اور اس مذہب کے صحیح ہونے کی دلیل یہ بھی ہے کہ صحیحین میں متعدد ایسے رواۃ ہیں جو بدعت سے متہم ہیں، تو اگر بدعتی کی روایت مطلقاً غیر مقبول ہوتی تو صحیحین میں کیوں آتی؟۔

راجح مذہب: استاذِ محترم نے فرمایا کہ راجح اور معتدل ترین مذہب حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا ہے جو انھوں نے

حافظ ابواسحاق ابراہیم بن یعقوب جوز جانی سے نقل کیا ہے کہ: مدار بدعتی کے داعی وغیر داعی ہونے پر نہیں، بل کہ اس کی بدعت کو تقویت ملنے نہ ملنے پر ہے، اگر اس کی روایت سے اس کی بدعت کو تقویت نہیں مل رہی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کی روایت رد کی جائے کیوں کہ اس میں وہ متہم نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ صحیحین کے مصنفین نے بہت سے مبتدع روات کی احادیث تخریج فرمائی ہیں، بل کہ ان میں سے متعدد ایسے بھی ہیں جو اپنی بدعت میں سرگرم اور داعی رہے ہیں، مثلاً: امام بخاریؒ نے عمران بن حطان جو کہ داعی قسم کا خارجی ہے اس کی حدیث تخریج فرمائی ہے، بخاری ومسلم دونوں نے عبد الحمید بن عبد الرحمٰن الحِمّانی کی روایت لی ہے جو ارجاء کا داعی تھا، اور امام مسلم نے ابوحسان الاعرج کی احادیث تخریج فرمائی ہیں جو کہ خارجیت میں سرگرم تھا۔

چنانچہ حضرات شیخین نے جو بسا اوقات داعی قسم کے مبتدعہ کی احادیث لی ہیں اس کی وجہ یہی ہوگی کہ ان کی روایات سے ان کی بدعتوں کو قوت نہیں پہونچ رہی ہے، اسی لئے صحیح کے مصنف نے راوی کے مبتدع اور داعی ہونے کے باوجود اس کی حدیث کا اخراج فرمالیا۔(فتح المغيث ١/ ٣٦١ - ٣٦٢)

حافظ سیوطی رحمہ اللہ نے تدریب الراوی میں صحیحین کے ایسے روات کے نام شمار کرائے ہیں جو بدعت سے متہم ہیں، ان میں تشیع سے متہم ۵۱ راوی ہیں، قدریت سے متہم ۲۹ راوی ہیں جب کہ خارجیت وغیرہ سے متہم ۵ راوی ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے:(تدريب الراوي ١/ ١٧٩)

***

الْعَاشِرَةُ : التَّائِبُ مِنَ الْكَذِبِ فِي حَدِيثِ النَّاسِ وَغَيْرِهِ مِنْ أَسْبَابِ الْفِسْقِ تُقْبَلُ رِوَايَتُهُ، إِلَّا التَّائِبَ مِنَ الْكَذِبِ مُتَعَمِّدًا فِي حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِنَّهُ لَا تُقْبَلُ رِوَايَتُهُ أَبَدًا، وَإِنْ حَسُنَتْ تَوْبَتُهُ، عَلَى مَا ذُكِرَ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، مِنْهُمْ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَأَبُو بَكْرٍ الْحُمَيْدِيُّ شَيْخُ الْبُخَارِيِّ .

وَأَطْلَقَ الْإِمَامُ أَبُو بَكْرٍ الصَّيْرَفِيُّ الشَّافِعِيُّ فِيمَا وَجَدْتُ لَهُ فِي شَرْحِهِ لِرِسَالَةِ الشَّافِعِيِّ، فَقَالَ : كُلُّ مَنْ أَسْقَطْنَا خَبَرَهُ مِنْ أَهْلِ النَّقْلِ بِكَذِبٍ وَجَدْنَاهُ عَلَيْهِ لَمْ نَعُدْ لِقَبُولِهِ بِتَوْبَةٍ تَظْهَرُ، وَمَنْ ضَعَّفْنَا نَقْلَهُ لَمْ نَجْعَلْهُ قَوِيًّا بَعْدَ ذَلِكَ .

وَذَكَرَ أَنَّ ذَلِكَ مِمَّا افْتَرَقَتْ فِيهِ الرِّوَايَةُ وَالشَّهَادَةُ، وَذَكَرَ الْإِمَامُ أَبُو الْمُظَفَّرِ السَّمْعَانِيُّ

الْمَرْوَزِيُّ أَنَّ مَنْ كَذَبَ فِي خَبَرٍ وَاحِدٍ وَجَبَ إِسْقَاطُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ حَدِيثِهِ، وَهَذَا يُضَاهِي مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى مَا ذَكَرَهُ الصَّيْرَفِيُّ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ : دسواں مسئلہ: حدیث ناس میں کذب سے اور اس کے علاوہ دیگر اسباب فسق سے توبہ کرنے والے کی روایت قبول کی جائے گی؛ مگر حدیثِ رسول میں جان بوجھ کر جھوٹ بولنے سے توبہ کرنے والا کہ اس کی روایت کبھی بھی قبول نہیں کی جائے گی؛ اگرچہ اس کی توبہ اچھی ہو جائے جیسا کہ متعدد علماء نے ذکر کیا ہے، انھیں میں سے امام احمد ابن حنبل رحمہ اللہ اور ابوبکر حمیدی رحمہ اللہ ہیں جو امام بخاری کے شیخ ہیں۔

اور امام ابوبکر صیرفی شافعی نے - جیسا کہ میں نے ان کی امام شافعی کے ''الرسالۃ'' کی شرح میں دیکھا ہے - (اس بات کو) مطلق رکھا ہے اور فرمایا ہے کہ: رُوات میں سے ہر وہ شخص جس کی روایت کو ہم نے اُس جھوٹ کی بنا پر ساقط کردیا جو ہم نے اس میں پایا؛ ہم اس کو دوبارہ قبول نہیں کریں گے اُس توبہ کی وجہ سے جو (اس سے) ظاہر ہو، اور جس کی روایت کو ہم نے ضعیف قرار دے دیا اس کے بعد ہم اس کو قوی قرار نہیں دیں گے، اور یہ بھی انھوں نے ذکر کیا کہ: یہ اُن مسائل میں سے ہے جن میں روایت اور شہادت میں فرق ہے۔ اور امام ابوالمظفر سمعانی مروزی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ وہ شخص جس نے کسی ایک بھی حدیث میں کذب بیانی کردی؛ اس کی سابقہ حدیثوں کو ساقط کردینا ضروری ہے، اور یہ بھی مفہوم کے اعتبار سے اسی کے مشابہ ہے جو صیرفی نے ذکر کی ہے، واللہ اعلم۔

تشریح: اس نمبر میں مصنف رحمہ اللہ نے دو مسئلے بیان فرمائے ہیں:

(۱) اگر راوی نے حدیث رسول ﷺ میں کبھی جان بوجھ کر کذب بیانی کی تھی، پھر توبہ کرلیا تو کیا توبہ کے بعد اب اس کی روایات قبول کی جائیں گی؟ یا نہیں؟

(۲) عام بول چال میں جھوٹ بولتا رہا ہو، یا کسی اور سبب سے فاسق رہا ہو، پھر توبہ کرکے اپنا حال درست کرلے: تو اس کی روایت کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ کلام ناس میں جھوٹ بولنے یا دیگر اسباب فسق میں ابتلاء کے بعد اگر آدمی توبہ کرلے تو اس کی روایت بالاتفاق مقبول ہے، لیکن حدیث نبوی میں کذب سے توبہ کرنے والے شخص کی روایت توبہ کے بعد بھی قبول نہیں ہوگی۔

حدیث میں ارتکابِ کذب کے بعد توبہ کرنے والے کی روایات کے سلسلہ میں علماء میں اختلاف ہے، اور اس بات سے متعدد حضرات علماء نے اختلاف کیا ہے کہ آدمی اس کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے مردود الروایۃ ہو جاتا ہے، خواہ کیسی ہی توبہ کرے، چنانچہ مسئلہ میں دو اقوال ہو گئے ہیں:

پہلا قول: علامہ ابوبکر صیرفی، ابوالمظفر سمعانی، علامہ حازمی، شیخ عبدالعزیز بخاری، ملّا علی قاری، شیخ عبدالحق محدث دہلوی، حافظ ابن صلاح، امام احمد ابن حنبل اور جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ خواہ کیسی ہی توبہ کرے اس کی روایت مردود ہی رہے گی۔ خطیب بغدادی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن احمد کہتے ہیں: **سألت أحمد بن حنبل عن محدث كذب في حديث واحد ثم تاب ورجع عنه؟ قال: توبته في ما بينه وبين الله، ولايكتب حديثه أبدًا.** (الكفاية ص ١٩٠)

دلیل: (۱) علامہ نووی رحمہ اللہ نے اپنی شرح مسلم کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ مجھے اس مذہب کی کوئی دلیل نہیں ملی، پھر فرمایا: "**ويجوز أن يوجه بأن ذلك جعل تغليظا وزجرا بليغا عن الكذب عليه صلى الله عليه وسلم لعظم مفسدته فإنه يصير شرعا مستمرا إلى يوم القيامة بخلاف الكذب على غيره والشهادة فإن مفسدتهما قاصرة ليست عامة**". اهـ. یعنی کذب علی الرسول کے مرتکب کو ہمیشہ کے لئے مردود الروایۃ اس لئے قرار دے دیا گیا تاکہ دوسروں کو عبرت ہو، اور مؤثر طریقہ پر اس کا سد باب ہو سکے، کیوں کا اس کا نقصان بایں معنی بڑھا ہوا ہے کہ یہ غلط بات ہمیشہ کے لئے قانون شرعی بن جائے گی جب کہ وہ شرع میں سے نہیں ہے، برخلاف جھوٹی شہادت کے کہ وہ مشہود علیہ کی حد تک محدود ہے۔ (مقدمة شرح النووي ص ٧٠، وفتح المغيث ١/ ١/ ٣٦٨)

(۲) حافظ سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: مجھے کتب فقہ میں دو ایسے جزیئے ملے جن سے مذکورہ بالا موقف کی تائید ہوتی ہے:

(الف) باب اللعان کا یہ جزئیہ ہے کہ زانی جب تائب ہو جائے اور اچھی توبہ کر لے؛ پھر بھی وہ محصن نہیں قرار پائے گا، پس اگر کوئی شخص اس پر نئے سرے سے زنا کا الزام لگائے اور ثابت نہ کر سکے تو اس پر حد قذف جاری نہیں کی جائے گی، کیوں کہ اس کی عزت کچھ نہ کچھ داغدار ہو چکی ہے، اسی طرح کذب علی الرسول سے بھی اعتبار کھو گیا جو کبھی واپس نہیں آ سکتا۔

(ب) کسی پر زنا کا الزام لگایا گیا، اور ابھی قاذف پر حد جاری نہیں ہوئی کہ مقذوف نے واقعی زنا کا ارتکاب کرلیا، تو اب قاذف پر حد قذف نہیں جاری کی جائے گی، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی سنت ہے کہ وہ پہلی بار میں رسوا نہیں فرماتے، اسی طرح کذب علی الرسول ﷺ کے مرتکب کے سلسلہ میں ہم کہیں گے کہ وہ شخص عادی مجرم ہے، اول وہلہ میں اس کا فراڈ نہیں پکڑا گیا ہے، اس لئے ایسے شخص کی سزا یہی ہے کہ ہمیشہ کے لئے نا قابل روایت ہو جائے، جس کی نظیر مذکورہ مسئلہ ہے۔ حافظ سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بات بالکل کھلی ہوئی ہے، میں نے کسی اور کو نہیں دیکھا جو اس پہلو پر متنبہ ہوا ہو، وللہ الحمد۔ (تدريب الراوي ١/ ١٨٠)

دوسرا قول: علامہ نووی رحمہ اللہ مقدمہ کی تلخیص "التقريب والتيسير" میں مذکورہ بالا موقف لکھنے کے بعد فرماتے ہیں کہ: "**قلت: هذا كله مخالف لقاعدة مذهبنا ومذهب غيرنا؛ ولا نقوي الفرق بينه وبين الشهادة**" کہ یہ سب باتیں ہمارے اور ہمارے غیر مذہب کے اصول کے خلاف ہیں، کہ توبہ کے بعد بھی روایت قبول نہ کی جائے، اور اس بابت روایت وشہادت کے مابین فرق کرنے کو کمزور سمجھتے ہیں، اور یہی مذہب ابن ہمام، ابن امیر حاج، ابن نجیم اور مولانا لکھنوی رحمہم اللہ کا بھی ہے۔

دلیل: علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تمام امت کا اتفاق ہے کہ کافر اگر مسلمان ہو جائے تو اس کی روایت معتبر ہوتی ہے، اسی طرح اس کی شہادت بھی معتبر ہوتی ہے، تو کیا یہ شخص کذب کے ذریعہ کافر سے بھی فروتر ہو گیا کہ کافر مسلمان ہو تو اس کی روایت مقبول ہو جائے، اور یہ شخص توبہ کرلے تب بھی اس کی روایت غیر مقبول رہے؟ (مقدمة شرح صحيح مسلم ١/ ٧٠، وفتح المغيث ١/ ٣٦٩)

شیخ عبد المجید ترکمانی فرماتے ہیں کہ دوسرا قول جو نووی اور ابن ہمام کا ہے دلیل کے اعتبار سے قوی ہے؛ اس لیے کہ توبہ کے بعد اس کی روایت کو قبول نہ کرنا سمجھ میں نہیں آتا، البتہ پہلا قول احتیاط پر مبنی ہے؛ کیونکہ اس میں عظیم مفسدہ کا اندیشہ ہے، لہٰذا بہتر تو یہ ہے کہ اس کی تمام روایات مردود ہوں۔ (دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية ص ١٥٨)

استاذِ محترم فرماتے ہیں کہ: پہلی رائے کے قائلین جمہور ہیں، جب کہ دوسری رائے کے قائلین بہت کم ہیں، نیز حافظ سیوطی رحمہ اللہ نے جو نظائر پیش فرمائی ہیں ان کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کہ پہلا مذہب قواعد مذہب کے خلاف ہے مناسب نہ ہوگا، واللہ اعلم۔

"وأطلق الإمام أبوبكر الصيرفي إلخ" : حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے قاضی ابوبکر صیرفی کے کلام سے یہ نتیجہ نکالا کہ وہ حدیث نبوی میں کذب بیانی اور عام بول چال میں کذب بیانی جس سے کہ آدمی حدیث میں کذب کے ساتھ متہم ہوجاتا ہے دونوں کو ایک درجہ میں رکھا ہے، اور دونوں کی روایت کو توبہ کے باوجود قبول نہ کرنے کے قائل ہیں، یہ عموم انھوں نے صیرفی کے اگلے جملہ **"ومن ضعفنا نقله لم نجعله قويا بعد ذلك"** سے اخذ کیا ہے کہ: ہم جس شخص کی روایت ایک مرتبہ ضعیف کردیں گے پھر اس کے بعد پلٹ کر اسے قوی نہیں قرار دیں گے۔

حالاں کہ یہ بات انھوں نے صرف کذب فی حدیث النبی کے مرتکب کے بارے میں فرمائی ہے، اور ان کا دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید ہے، چنانچہ انہوں نے اپنی کتاب **"الدلائل والاعلام"** میں اسی مسئلہ کو بایں الفاظ ذکر فرمایا ہے: **"وليس يطعن على المحدث إلا أن يقول: تعمدتُ الكذب فهو كاذب فى الأول، فلا يقبل خبره بعد ذلك.** معلوم ہوا کہ یہ ہمیشہ کے لئے مردود الروایۃ ہونے کی بات انھوں نے صرف کذب فی حدیث النبی کے مرتکب کے بارے میں فرمائی ہے، نہ کہ ہر امرِ مفسق یا کذب فی حدیث الناس کے مرتکب کے بارے میں، جیسا کہ حافظ عراقی نے صیرفی کے متعلق مذکورہ صفائی پیش کی ہے، اس لئے یہی کہا جائے گا شاید مصنف رحمہ اللہ کو صیرفی کے کلام میں غلط فہمی ہوئی ہے۔ (شرح التبصرة والتذكرة ١/ ٣٣٤، التقييد والإيضاح ص ١٢٦)

"وذكر أن ذلك مما افترقت فيه الرواية والشهادة": یعنی صیرفی نے یہ بات بیان کی کہ حدیث رسول میں کذب کے بعد توبہ کرلینے کے باوجود روایت قبول نہ کیا جانا ان ہی مسائل میں سے ہے جس میں روایت وشہادت کے ابواب میں فرق رکھا گیا ہے، کیوں کہ کاذب کی توبہ کے بعد بھی روایت مردود ہے، جب کہ شاہد کی توبہ کے بعد شہادت مقبول ہوتی ہے۔

"وذكر الإمام أبو المظفر إلخ": حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے علامہ سمعانی کے اِس قول کو معنوی اعتبار سے صیرفی کے قول کے مشابہ قرار دیا ہے، جب کہ اِس قول میں ظہورِ کذب کے واقعہ سے پہلے کی مرویات کے متعلق رَدّ کیے جانے کی صراحت ہے، نہ کہ اس کے بعد کی مرویات کے متعلق، تاہم سمعانی کا یہ قول بھی امام صیرفی کے قول ہی کی طرح بایں معنی ہے کہ جب حدیث میں جان بوجھ کر دروغ گوئی کا اثر یہ ہوتا ہے کہ سابقہ مرویات بھی نا قابل قبول ہوجاتی ہیں؛ تو آئندہ کی مرویات تو بدرجہ اولیٰ نا قابلِ قبول ہوں گی، کیوں کہ شی ء کا اثر اس کے بعد ہی ہوتا ہے، لہٰذا ظہورِ کذب کے

بعد تو اور بھی وہ نا قابل اعتبار بن گیا، اور سابقہ مرویات کے رد کیے جانے کی وجہ وہی ہے جو حافظ سیوطی رحمہ اللہ کے حوالہ سے گذری کہ اللہ تعالیٰ کی سنت یہ ہے کہ وہ پہلی مرتبہ میں ذلیل نہیں فرماتے ہیں، ضرور وہ یہ غلط کام پہلے سے کرتا رہا ہوگا جواب پکڑا گیا۔ (استاذ محترم کی تقریر سے)

استثناء : حافظ سخاوی رحمہ اللہ نے مذکورہ بالا حکم کہ کذب فی حدیث النبی سے توبہ کے باوجود آدمی نا قابل قبول رہتا ہے؛ اس سے دو صورتوں کا استثناء فرمایا ہے:

(۱) کوئی شخص ''فضائل'' کے باب میں روایات گھڑتا تھا یہ سمجھتے ہوئے کہ اس سے کوئی دینی نقصان نہیں بل کہ فائدہ ہے، بعد میں اس سمجھ میں آ گیا کہ میں یہ غلط کر رہا ہوں، چنانچہ اس نے توبہ کر لیا تو جیسا کہ بعض متاخرین نے فرمایا کہ ظاہر یہی ہے کہ اب جو وہ احادیث بیان کرے گا وہ قبول کی جائیں گی۔

(۲) کسی شخص پر دشمن مسلط ہو گیا تو اس نے اس کی جانب سے پہنچنے والے نقصان کو دفع کرنے کی غرض سے کوئی جھوٹی حدیث بیان کی یا بروقت گھڑ لی، پھر اس سے توبہ کر لیا تو اس کی بھی روایتیں قبول کی جائیں گی۔ (فتح المغیث ۱/۳۶۶)

***

الْحَادِيَةَ عَشْرَةَ : إِذَا رَوَى ثِقَةٌ عَنْ ثِقَةٍ حَدِيثًا وَرُوجِعَ الْمَرْوِيُّ عَنْهُ، فَنَفَاهُ فَالْمُخْتَارُ أَنَّهُ إِنْ كَانَ جَازِمًا بِنَفْيِهِ بِأَنْ قَالَ: مَا رَوَيْتُهُ، أَوْ كَذَبَ عَلَيَّ ، أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ ؛ فَقَدْ تَعَارَضَ الْجَزْمَان، وَالْجَاحِدُ هُوَ الْأَصْلُ، فَوَجَبَ رَدُّ حَدِيثٍ فَرْعُهُ ذَلِكَ، ثُمَّ لا يَكُونُ ذَلِكَ جَرْحًا لَهُ يُوجِبُ رَدَّ بَاقِي حَدِيثِهِ؛ لِأَنَّهُ مُكَذِّبٌ لِشَيْخِهِ أَيْضًا فِي ذَلِكَ، وَلَيْسَ قَبُولُ جَرْحِ شَيْخِهِ لَهُ بِأَوْلَى مِنْ قَبُولِ جَرْحِهِ لِشَيْخِهِ، فَتَسَاقَطَا.

أَمَّا إِذَا قَالَ الْمَرْوِيُّ عَنْهُ : لَا أَعْرِفُهُ، أَوْ لَا أَذْكُرُهُ ، أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ، فَذَلِكَ لَا يُوجِبُ رَدَّ رِوَايَةِ الرَّاوِي عَنْهُ . وَمَنْ رَوَى حَدِيثًا ثُمَّ نَسِيَهُ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مُسْقِطًا لِلْعَمَلِ بِهِ عِنْدَ جُمْهُورِ أَهْلِ الْحَدِيثِ، وَجُمْهُورِ الْفُقَهَاءِ ، وَالْمُتَكَلِّمِينَ ، خِلَافًا لِقَوْمٍ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ ، صَارُوا إِلَى إِسْقَاطِهِ بِذَلِكَ.

ترجمه : گیارہواں مسئلہ: جب کسی ثقہ نے کسی ثقہ سے کوئی حدیث بیان کی اور مروی عنہ (شیخ) سے

رجوع کیا گیا تو اس نے اس حدیث (کی روایت) کا انکار کر دیا؛ تو مذہب مختار یہ ہے کہ اگر وہ جزم کے ساتھ اس کا انکار کرنے والا ہو بایں طور کہ اس نے یوں کہا کہ: ''مارويته'' (میں نے اسے بیان ہی نہیں کیا ہے) یا ''كذب عليَّ'' (اس نے میری جانب غلط منسوب کیا ہے) یا اس جیسی تعبیرات؛ تو یقیناً دونوں جزم متعارض ہو گئے، اور انکار کرنے والا ہی بنیاد ہے، اس لئے اس کی فرع (شاگرد) کی اس حدیث کا رد کیا جانا واجب ہے۔

پھر یہ (رد کیا جانا) اس (شاگرد) کی کوئی ایسی جرح نہیں ہوگی جو اس کی بقیہ احادیث کے رَد کرنے کو واجب کرے؛ اس لیے کہ یہ بھی تو اپنے شیخ کو اس حدیث کے سلسلہ میں جھٹلانے والا ہے؟ اور اِس کے شیخ کی طرف سے اِس پر ہونے والی جرح کا قبول کیا جانا اِس کی طرف سے اپنے شیخ پر کی جانی والی جرح کے قبول کیے جانے کی بہ نسبت زیادہ بہتر نہیں ہے، لہٰذا دونوں جرحیں ساقط ہو جائیں گی۔

رہ گیا جب مروی عنہ نے یوں کہا کہ: ''لا أعرفه'' (میں تو اس حدیث کو نہیں پہچانتا)، یا ''لا أذكره'' (مجھے یہ حدیث یاد نہیں ہے) یا اس طرح کا کوئی جملہ تو یہ (نفی) اس سے روایت کرنے والے شخص کی روایت کے رَد کرنے کو واجب نہیں کرے گی۔

اور جس شخص نے کوئی حدیث بیان کی پھر اس کو بھول گیا تو یہ بھولنا اس حدیث پر عمل کو ساقط کرنے والا نہیں ہوگا جمہور محدثین فقہاء اور متکلمین کے نزدیک؛ برخلاف امام ابوحنیفہ کے متبعین میں چند لوگوں کے، جو کہ اس کی وجہ سے اس حدیث کے (ساقط کرنے) باطل قرار دینے کی طرف گئے ہیں۔

تشریح: اس نمبر میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ مروی عنہ اپنی روایت کردہ حدیث کا انکار کر دے، بایں طور کہ اسے روایت کرنا یاد نہ ہو، یا اسے یقین ہو کہ اس نے وہ حدیث بیان ہی نہیں کی ہے؛ تو اس صورت میں کیا حکم ہوگا؟ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس انکار کی دو صورتیں ہوں گی:

(۱) انکار جزم کے ساتھ ہو، مثلاً یوں کہے: ''كذبتَ عليَّ''، ''مارويتُ لك هٰذا''، الغرض جو شخص اس کی روایت کرنے کا دعوی دار ہے شیخ اس کو جھٹلا رہا ہے، خواہ صریح لفظ کذب کی اس کی جانب نسبت کر کے، یا جزم کے ساتھ نفی کر کے۔

(۲) توقف اور شک کے ساتھ انکار ہو، بایں طور کہ وہ اپنے روایت کرنے پر لاعلمی کا اظہار کر رہا ہے، چنانچہ یوں

کہے: ''لا أعرفه''، یا ''لا أذكر أني رويت هذا الحديث'' وغیرہ۔

پہلی صورت میں اکثر علماء کا فیصلہ یہ ہے کہ مروی عنہ کے انکارِ شدید کی وجہ سے اس کی حدیث رَد کردی کی جائے گی، اور دوسری صورت میں اختلاف ہے، جیسا کہ تفصیل آگے آرہی ہے۔

استدراک: پہلی صورت میں مصنف رحمہ اللہ نے جزم کے ساتھ نفی کی ہر صورت کا حکم یکساں بتایا ہے، خواہ وہ روایت کا دعویٰ کرنے والے کو جھوٹ سے منسوب کرے، یا نہ کرے، مصنف رحمہ اللہ نے اس میں خطیب کی اتباع فرمائی ہے، اور ایسا ہی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی شرح نخبہ میں دونوں صورتوں کا حکم یکساں بیان فرمایا ہے۔

حافظ سخاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمارے شیخ (حافظ ابن حجر) نے فتح الباری میں تکذیب کے بغیر جزم کے ساتھ انکار کرنے کی صورت میں محدثین حضرات کا راجح مذہب روایت کے قبول کرنے کا بتایا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: ''إن الراجح عند المحدثين القبول'' اور امام مسلم رحمہ اللہ کے طرز عمل سے استدلال فرمایا کہ انھوں نے ''عمرو بن دينار عن أبي معبد عن ابن عباس رضی اللہ عنہ: ما كنا نعرف انقضاء صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بالتكبير'' کی تخریج فرمائی، باوجودے کہ ابومعبد نے عمرو بن دینار سے کہا تھا: ''لم أحدثك به'' چنانچہ اس میں شیخ کا انکار ہے اور صراحتاً کذب کی طرف منسوب نہیں کیا ہے، اور امام مسلم رحمہ اللہ نے اس کے باوجود حدیث کو قابلِ استدلال قرار دیا، اسی طرح امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ بات فرمائی کہ لگتا ہے کہ ابومعبد بیان کرنے کے بعد بھول گئے تھے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ یہ سب نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ: ''ولأهل الحديث فيه تفصيل قالوا: إما أن يجزم برده أو لا وإذا جزم فإما أن يصرح بتكذيب الراوي عنه أو لا؟ فإن لم يجزم بالرد كأن قال لا أذكره فهو متفق عندهم على قبوله لأن الفرع ثقة والأصل لم يطعن فيه، وإن جزم وصرح بالتكذيب فهو متفق عندهم على رده لأن جزم الفرع بكون الأصل حدثه يستلزم تكذيب الأصل فى دعواه أنه كذب عليه وليس قبول قول أحدهما بأولى من الآخر وإن جزم بالرد ولم يصرح بالتكذيب فالراجح عندهم قبوله. اهـ''.(فتح الباری۲/۳۲٦، کتاب الاذان/ باب الذکر بعد الصلاۃ ، فتح المغیث ۱/۳۷۰، توضیح الافکار۲/۱۵۰)

"**فقد تعارض الجزمان إلخ**": اِس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ شیخ بھی یقین کے ساتھ انکار کر رہا ہے اور شاگرد بھی یقین کے ساتھ بیان کرنے کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ ثقہ بھی ہے، شیخ اصل ہے اور شاگرد فرع ہے کہ اس کی روایت شیخ کی روایت کرنے پر مبنی ہے، تو جب اصل ہی منکر ہے تو شاگرد کی بات کیسے معتبر ہوگی؟ اس لئے فرع کی حدیث لازماً رد کردی جائے گی۔

"**ثم لایکون ذلك جرحًا له إلخ**": اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جب شاگرد کی بات رد کردی گئی تو اس کا مطلب ہوا کہ آپ نے شاگرد کو جھوٹا قرار دے دیا، پھر تو اس کی تمام روایات ناقابل اعتبار ہوجانی چاہئیں؟

جواب یہ ہے کہ ایسا نہیں ہوگا، کیوں کہ اگر شیخ نے اس کی تکذیب کی ہے تو اِس نے بھی تو شیخ کی تکذیب کی ہے اور حال یہ ہے کہ دونوں عادل ہیں، اس لئے جرح کی بابت دونوں کے اقوال غیر مؤثر ہوگئے، رہا حدیث کا رد کیا جانا تو اس وجہ سے نہیں کہ راوی مجروح ہے، بل کہ اس وجہ سے ہے کہ روایت جس کے بیان پر مبنی تھی وہ خود اس کا منکر ہے، اور عمارت بغیر بنیاد کے قائم نہیں ہوتی، اس لئے روایت کے عدم ثبوت کا حکم لگایا گیا ہے، اور روایت کے عدم ثبوت سے راوی کا مجروح ہونا لازم نہیں آتا۔

"**أما إذا قال المروي عنه : لا أعرفه إلخ**": یہ انکار کی دوسری صورت ہے کہ مروی عنہ توقف وتردد کے ساتھ انکار کرتا ہے، تو حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں روایت رد نہیں ہوگی، اور یہی جمہور محدثین، فقہاء اور متکلمین (اصولیین) کا مذہب ہے، حنفیہ میں سے امام محمد رحمہ اللہ بھی اسی کے قائل ہیں؛ کیوں کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مروی عنہ شیخ نے حدیث بیان فرمائی، پھر اس کے ذہن سے یہ بات نکل گئی، اور ان تمام حضرات کے نزدیک راوی کا حدیث بیان کر کے بھول جانا حدیث پر عمل کو ساقط نہیں کرتا۔ (فتح المغيث ۱/ ۳۷۲)

اور اس صورت میں امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ شاگرد فرع ہے اور شیخ اصل ہے اور جب اصل نے انکار کردیا خواہ توقف وتردد کے ساتھ ہی انکار کیا ہو؛ تب بھی فرع کی روایت اس پر مبنی کرنا بناء القوی علی الفاسد کے مرادف ہوگا، نیز مروی عنہ کے عدم معرفت سے سند کا اتصال بھی مفقود ہوجاتا ہے، اس لئے روایت کی حجیت کمزور ہوجاتی ہے، اور یہ بدیہی بات ہے، ایک روایت کے مطابق یہی

مذہب امام احمد رحمہ اللہ کا بھی ہے، اور متاخرین حنفیہ میں سے علامہ کرخی، قاضی ابوزید اور فخر الاسلام بزدوی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔(التقرير والتحبير ٢/ ٢٩٢)

***

وَبَنَوْا عَلَيْهِ رَدَّهُمْ حَدِيثَ سُلَيْمَانَ بْنِ مُوسَى عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عنها، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ : "إِذَا نُكِحَتِ الْمَرْأَةُ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ" الْحَدِيثَ، مِنْ أَجْلِ أَنَّ ابْنَ جُرَيْجٍ قَالَ: لَقِيتُ الزُّهْرِيَّ فَسَأَلْتُهُ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ فَلَمْ يَعْرِفْهُ.

وَكَذَا حَدِيثُ رَبِيعَةَ الرَّأْيِ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه : "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى بِشَاهِدٍ وَيَمِينٍ" ؛ فَإِنَّ عَبْدَ الْعَزِيزِ بْنَ مُحَمَّدٍ الدَّرَاوَرْدِيَّ قَالَ: لَقِيتُ سُهَيْلًا فَسَأَلْتُهُ عَنْهُ، فَلَمْ يَعْرِفْهُ.

وَالصَّحِيحُ مَا عَلَيْهِ الْجُمْهُورُ؛ لِأَنَّ الْمَرْوِيَّ عَنْهُ بِصَدَدِ السَّهْوِ وَالنِّسْيَانِ، وَالرَّاوِي عَنْهُ ثِقَةٌ جَازِمٌ، فَلَا يُرَدُّ بِالِاحْتِمَالِ رِوَايَتُهُ، وَلِهَذَا كَانَ سُهَيْلٌ بَعْدَ ذَلِكَ يَقُولُ : حَدَّثَنِي رَبِيعَةُ عَنِّي، عَنْ أَبِي وَيَسُوقُ الْحَدِيثَ. وَقَدْ رَوَى كَثِيرٌ مِنَ الْأَكَابِرِ أَحَادِيثَ نَسُوهَا بَعْدَ مَا حَدَّثُوا بِهَا عَمَّنْ سَمِعَهَا مِنْهُمْ، فَكَانَ أَحَدُهُمْ يَقُولُ : حَدَّثَنِي فُلَانٌ عَنِّي، عَنْ فُلَانٍ، بِكَذَا وَكَذَا . وَجَمَعَ الْحَافِظُ الْخَطِيبُ ذَلِكَ فِي كِتَابِ "أَخْبَارِ مَنْ حَدَّثَ وَنَسِيَ".

وَلِأَجْلِ أَنَّ الْإِنْسَانَ مَعْرِضٌ لِلنِّسْيَانِ كَرِهَ مَنْ كَرِهَ مِنَ الْعُلَمَاءِ الرِّوَايَةَ عَنِ الْأَحْيَاءِ، مِنْهُمُ الشَّافِعِيُّ قَالَ لِابْنِ عَبْدِ الْحَكَمِ : إِيَّاكَ وَالرِّوَايَةَ عَنِ الْأَحْيَاءِ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ : اور ان حنفیہ نے اسی اصول پر سلیمان بن موسیٰ کی اس حدیث کے رَد کرنے کو مبنی کیا ہے جو اس نے "الزهري عن عروة، عن عائشة رضي الله عنها" کی سند سے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے کہ "جب عورت بغیر اپنے ولی کی اجازت کے نکاح کرلے تو اس کا نکاح باطل ہے"، اس وجہ سے کہ ابن جریج کہتے ہیں کہ میری ملاقات زہری سے ہوئی تو میں نے ان سے اس حدیث کے متعلق سوال کیا تو انہوں نے اس کو نہیں پہچانا۔

اور ایسے ہی ربیعۃ الرأی کی حدیث ہے جو انھوں نے "سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه" کی سند سے روایت فرمائی ہے کہ: نبی ﷺ نے ایک گواہ اور ایک قسم پر فیصلہ فرمایا، (چنانچہ اس کو بھی انہوں نے رد کردیا) کیوں کہ عبدالعزیز بن محمد دراوردی کہتے ہیں کہ میری ملاقات سہیل سے ہوئی تو میں نے ان سے اس کے متعلق دریافت

کیا تو انہوں نے اس کو نہیں پہچانا۔

اور صحیح وہی مسلک ہے جس پر جمہور ہیں؛ اس لیے کہ مروی عنہ بھول چوک کے نشانے پر ہوتا ہے، جب کہ اس سے روایت کرنے والا شخص ثقہ اور پُر جزم ہے، لہٰذا احتمال کی وجہ سے اس کی روایت رَد نہیں کی جائے گی، اور اسی وجہ سے سہیل اس کے بعد کہتے تھے: ''حدثني ربيعة عني عن أبي'' کہ ربیعہ نے مجھ سے بیان کیا مجھ ہی سے نقل کرتے ہوئے، اور میں نے اپنے والد سے...، پھر حدیث بیان کرتے تھے۔

اور بہت سے اکابر (عمر رسیدہ شیوخ) نے چند حدیثیں جنھیں وہ بیان کر کے بھول گئے تھے؛ ان لوگوں سے روایت کی ہیں جنھوں نے اُن اکابر سے وہ احادیث سنی تھیں، تو ان اکابر میں سے بعض یوں کہتے تھے: ''حدثني فلان عني عن فلان بكذا و كذا''، (کہ فلان نے مجھ کو مجھ ہی سے روایت کرتے ہوئے بیان کیا کہ میں نے فلان سے یوں یوں نقل کیا)، اور حافظ خطیب بغدادی نے اس (طرح کی روایات) کو ''أخبار من حدث ونسي'' نامی کتاب میں جمع کر دیا ہے۔

اور چوں کہ انسان بھول چوک کے نشانے پر ہے اس لئے زندوں سے روایت کرنے کو علماء میں سے ان لوگوں نے ناپسند کیا ہے جنہوں نے کہ ناپسند کیا ہے، انھیں میں سے امام شافعی رضی اللہ عنہ ہیں کہ انہوں نے ابن عبدالحکم سے کہا تھا کہ زندوں سے روایت کرنے سے بچتے رہنا۔ واللہ اعلم

تشریح: ''وبنوا عليه ردهم حديث سليمان بن موسى إلخ'': جن حضرات نے تردد وتوقف کے ساتھ شیخ کی نفی کو معتبر مانتے ہوئے حدیث کے عدم ثبوت کا نظریہ اختیار فرمایا ہے، ان حضرات کے موقف کے مطابق مصنفؒ دو مثالیں پیش فرما رہے ہیں کہ انہوں نے اپنے اسی نظریہ کی بنا پر ان دونوں حدیثوں کے ثبوت کی نفی کی ہے۔

مثال نمبر ۱: ''حديث ابن جريج، عن سليمان بن موسىٰ، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة رضى الله عنها، عن رسول الله ﷺ قال: ''إذا نكحت المرأة بغير إذن وليها فنكاحها باطل''، اس حدیث کو ابن جریج کے طریق سے امام احمد، ابوداود، ترمذی، ابن ماجہ اور بیہقی وغیرہ نے روایت فرمایا ہے، امام احمد نے اپنی مسند (٦ / ٤٧) میں اور امام بیہقی نے اپنی سنن (١٠٦/٧) میں اسماعیل بن عُلیۃ کے طریق سے ابن جریج کا یہ قول نقل کیا ہے: ''فلقيت الزهري، فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه'' کہ میں نے زہری سے ملاقات کر کے اس روایت

کے متعلق معلوم کیا، تو انہوں نے اس سے لاعلمی کا اظہار کیا۔

امام ترمذی رحمہ اللہ نے بھی ابن جریج کا یہ قول تعلیقاً ذکر فرما کر اس کی وجہ سے بعض حضرات محدثین کی جانب سے اس کی تضعیف نقل فرمائی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: ”**وقد تكلم بعض أصحاب الحديث في حديث الزهري ...، قال ابن جريج : ثم لقيت الزهري فسألته فأنكره، فضعفوا هذا الحديث من أجل هذا**“. کہ بعض حضرات محدثین اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں اس وجہ سے کہ ابن جریج نے زہری سے اس کے متعلق پوچھا تو انھوں نے اس کو نہ پہچانا۔

تضعیف کا جواب اور جواب الجواب:

پھر امام ترمذی، امام بیہقی اور حافظ عراقی وغیرہ متعدد حضرات نے اس حدیث کی مذکورہ بالا وجہ سے تضعیف کرنے والوں کا یہ جواب دیا ہے، یہ بات ابن جریج سے ثابت ہی نہیں ہے کہ انھوں نے زہری سے پوچھا تو انھوں نے لاعلمی کا اظہار کیا، کیوں کہ یہ زائد بات ابن جریج سے صرف اسماعیل بن ابراہیم (ابن علیۃ) ہی روایت کرتے ہیں، ابن جریج کے جتنے بھی تلامذہ ان سے یہ حدیث روایت کرتے ہیں ان میں سے کوئی بھی اس زائد قصہ کو روایت نہیں کرتا، بجز ابن علیۃ کے، اور ابن علیۃ کی ابن جریج سے مرویات نا قابل اعتماد ہیں، ابن معین کا کہنا ہے کہ اسماعیل بن علیۃ کا ابن جریج سے سماع کوئی قابل اعتبار نہیں، کیوں کہ انھوں نے ابن جریج سے لکھی ہوئی اپنی کتابوں کی تصحیح عبد المجید بن عبد العزیز بن أبی رواد کے نسخوں سے کی ہے، اور ابن جریج سے براہ راست نہیں سنی ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ کی یہ عبارت ملاحظہ ہو:

”**وذكر عن يحيى بن معين أنه قال :لم يذكر هذا الحرف عن ابن جريج إلا إسماعيل بن إبراهيم قال يحيى بن معين وسماع إسماعيل بن إبراهيم عن ابن جريج ليس بذاك إنما صحح كتبه على كتب عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبى روّاد ما سمع من ابن جريج وضعف يحيى رواية إسماعيل بن إبراهيم عن ابن جريج**“ اهـ ۔(الترمذي ح ١١٠٢، التقييد والإيضاح ص ١٢٦، والبيهقي ٧/ ١٠٦)

جواب: لیکن حافظ ابن الترکمانی نے ”الجوهر النقي“ میں یہ جواب دیا کہ: اگر ابن معینؒ کی یہ بات صحیح تسلیم کر بھی لی جائے تو ابن علیہ کے اس قصہ میں منفرد ہونے سے کیا بگڑ جاتا ہے؟ جب کہ وہ ائمہ حفاظ میں سے ہیں، امام احمدؒ تو انھیں بصری رواۃ میں ”إليه المنتهى في التثبت“ فرماتے ہیں، اور امام شعبہ انھیں سید المحدثین کہتے ہیں۔

مزید برآں ابن علیہ اس قصہ کو تنہا نہیں روایت کرتے، بل کہ ان کے علاوہ بشر بن مفضل بھی اس کو روایت کرتے ہیں، چنانچہ ابن عدی نے الکامل (۲۵۵/۴) میں شاذ کونی کے طریق سے یوں روایت کیا: ''قال الشاذ كوني ثنا بشر بن المفضل عن ابن جريج انه سأل الزهرى فلم يعرفه''.

اور صاحب ''الکمال'' نے اپنی سند سے امام ابوداود کا یہ قول نقل فرمایا ہے کہ: ''ما أحد من المحدثين إلا قد أخطأ إلا ابن علية وبشر بن المفضل''، کہ محدثین میں سے ہر ایک سے غلطیاں سرزد ہوئی ہیں سوائے ابن علیۃ اور بشر بن مفضل کے۔ (تهذيب الكمال، وتهذيب التهذيب في ترجمة إسماعيل بن علية)

اس لئے جن حضرات نے مذکورہ بالا تصریحِ ابن جریج کی وجہ سے اس حدیث کے ثبوت کا انکار کیا ہے، ان کی دلیل ثابت ہے، اور ان کا انکار حق بجانب ہے، واللہ اعلم۔

مثال نمبر۲: ''حديث ربيعة الرأي، عن سهيل بن أبى صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين''، حنفیہ نے اس حدیث کے ثبوت کا بھی اسی وجہ سے انکار کیا ہے کہ عبدالعزیز بن محمد دراوردی نے اس حدیث کے متعلق سہیل سے پوچھ لیا کہ ربیعہ آپ کے حوالہ سے یہ حدیث بیان کرتے ہیں؟ تو انھوں نے اس سے لاعلمی کا اظہار فرمایا۔

یہ حدیث سنن ترمذی، ابوداود اور ابن ماجہ میں ہے، اور دراوردی کی مذکورہ بالا وضاحت سنن ابوداود (رقم ۳۶۱۰) میں ہے، ظاہر ہے جب اصل ہی کو یاد نہیں کہ اس نے یہ حدیث بیان کی ہے تو شاگرد کے بیان پر کیسے اعتماد کرلیا جائے، ہوسکتا ہے اسے ہی کوئی وہم ہوا ہو، اس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے ثبوت کا فیصلہ نہ کیا جائے۔

مزید برآں اس دوسری روایت میں درایتی پہلو سے یہ خامی بھی ہے کہ قواعد کلیہ جو کہ شریعت میں تسلیم شدہ ہیں یہ ان کے بھی خلاف ہے، چنانچہ قرآن کریم اور سنت متواترہ سے یہ ثابت شدہ حقیقت ہے کہ خصومات میں حق کے اثبات کے لئے دو عادل مرد، یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی درکار ہوتی ہے، نیز گواہ پیش کرنا مدعی کا فریضہ اور قسم کھانا مدعی علیہ کا حق ہوتا ہے، یہ خبر واحد اس کے خلاف کا تقاضا کرتی ہے، جو دلیل ہے کہ ضرور کہیں سے کوئی غلط فہمی ہوئی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ محدثین میں امام ابوحاتم رازی رحمہ اللہ نے بھی اس حدیثِ سہیل کے ثبوت کی نفی فرمائی ہے، چنانچہ ابن ابی حاتم کہتے ہیں کہ حضرت والد رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ کیا یہ حدیث ثابت ہے؟ تو تھوڑی دیر توقف کے بعد فرمایا:

دیکھتے نہیں دراوردی کیا کہہ رہے ہیں؟ میں نے عرض کیا سہیل کا بھول جانا ربیعہ کی ان سے روایت کی نفی نہیں کرتا، کیوں کہ ربیعہ ثقہ ہیں اور آدمی کبھی بیان کر کے بھول بھی جاتا ہے، تو فرمایا: ہاں ایسا ہوتا تو ہے، مگر ہمیں اس حدیث کا کوئی عاضد یا مؤید نہیں ملتا، جب کہ سہیل سے روایت کرنے والوں کی ایک بڑی تعداد ہے ان میں سے کسی کے پاس بھی یہ حدیث نہیں ہے۔

میں نے عرض کیا: خبر واحد تو حجت ہے؟ فرمایا: ہاں ہے، مگر مجھے اس حدیث کی ابو ہریرہؓ سے کوئی ایسی جڑ نہیں مل رہی ہے جس سے میں اس کو قوت دے سکوں، جب کہ (حدیث کا یہ مضمون) ایک اہم قاعدہ کلیہ سے تعلق رکھتا ہے جس میں ربیعہ کی موافقت نہیں کی گئی ہے، (اس لئے اس کے ثبوت کا حکم کیسے لگایا جا سکتا ہے؟)۔ (علل ابن أبي حاتم ۱/ ٤٦٣)

"**والصحيح ما عليه الجمهور إلخ**": مصنف رحمہ اللہ حضرات محدثین کی جانب سے بعض حنفیہ کے مذکورہ بالا موقف کی تردید فرما رہے ہیں کہ صحیح جمہور کی رائے ہے، اور شیخ کے یاد نہ آنے یا نہ پہچاننے کی وجہ سے حدیث کے ثبوت کی نفی نہیں ہونی چاہئے، کیوں کہ ایسا بہت ہوتا ہے کہ آدمی حدیث بیان کر کے بھول جاتا ہے، اور حال یہ ہے کہ اس روایت کا دعویٰ کرنے والا شخص ثقہ ہے، اس لئے اس پر اعتماد کا تقاضا ہے کہ اس کی روایت کردہ حدیث ثابت مان لی جائے کیوں کہ شیخ اس کی تردید نہیں کر رہا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بعض شیوخ جنھیں بھولنے کا عارضہ تھا انھیں جب ان کے کسی ثقہ شاگرد کے حوالہ سے بتایا جاتا کہ وہ ان کے طریق سے فلاں حدیث روایت کرتے ہیں تو وہ ان پر اعتماد کر کے ان ہی کے طریق بیان کرتے تھے، جیسا کہ خود اسی حدیث کی ایک روایت سنن ابوداود (رقم ۳٦۱۱) میں ہے کہ سلیمان بن بلال نے یہ حدیث ربیعہ سے روایت کی ہے، اور کہتے ہیں کہ میں نے سہیل بن ابی صالح سے مل کر اس حدیث کے متعلق دریافت کیا، تو انھوں نے کہا "**ما أعرفه**" (میں اسے نہیں پہچانتا) تو میں نے عرض کیا کہ ربیعۃ الرأی نے تو مجھے یہ حدیث آپ کے حوالہ سے سنائی ہے؟ تو فرمایا: "**إن كان ربيعة أخبرك عني فحدث به عن ربيعة عني**"، کہ اگر ربیعہ نے تمھیں یہ حدیث میری سند سے بیان کی ہے تو تم اس کو ربیعہ کے واسطہ سے مجھ سے بیان کر سکتے ہو۔ (تدريب الراوى ۱/ ۱۸۳)

اس طرح کے واقعات بہت ہیں، چنانچہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے ایسے لوگوں کا تذکرہ اپنی کتاب "**أخبار من حدث ونسي**"، میں کیا ہے، اور حافظ سیوطی نے اس کتاب کی تلخیص "**تذكرة المؤتسي بأخبار من حدَّث**

ونَسِي" کے نام سے کی ہے۔

"**ولأجل أن الإنسان معرض للنسيان إلخ**": ابن صلاح رحمہ اللہ جمہور کے مسلک کو مزید مؤکد کرتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ حضرات محدثین اور سلف کا معمول یہ رہا ہے کہ وہ زندہ شیخ سے روایت کرنے کو ناپسند کرتے رہے ہیں جیسا کہ امام شافعی سے منقول ہے کہ انھوں نے ابن عبدالحکم کو زندہ شیوخ سے روایت کرنے سے منع فرمایا ہے، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ اگر آدمی زندہ شیخ سے روایت کرے گا، تو ہوسکتا ہے کہ طالب علم اُس بزرگ شیخ سے رجوع کرے دراں حالے کہ اس کا حافظہ مختل ہوگیا ہو، یا وہ خاص حدیث اس کے ذہن سے نکل گئی ہو، چنانچہ وہ اس کا انکار کر بیٹھے گا، یا عدم معرفت کا اظہار کرے گا، پس اس کا نقصان یہ ہوگا کہ رجوع کرنے والے شخص کا ذہن اس شخص کے متعلق خراب ہوگا اور بدگمانی میں مبتلا ہوگا جس نے اس شیخ کے حوالہ سے حدیث بیان کی ہے، اس طرح اچھا خاصا ہونے کے باوجود اس کا اعتماد مجروح ہوگا۔

چنانچہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کے علاوہ امام شعبی اور معمر وغیرہ سے بھی نقل کیا ہے کہ انھوں نے اپنے شاگردوں کو زندہ لوگوں سے حدیث بیان کرنے سے منع فرمایا ہے۔(الکفایۃ ص ٢٢٢)

علامہ سخاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض متاخرین کا کہنا ہے کہ زندہ شیخ سے روایت کی کراہت کو علی الاطلاق جاری نہ کیا جائے؛ بلکہ زندہ لوگوں سے روایت کرنا مکروہ تب مانا جائے جب اس روایت کا اس زندہ شخص کے علاوہ کوئی اور بھی طریق ہو۔ لیکن اگر اس شخص کے علاوہ کوئی اور اس شیخ سے روایت کرنے والا نہ ہو تو اسے وہ حدیث روایت کردینی چاہئے؛ کیونکہ ممکن ہے یہ راوی شیخ سے پہلے انتقال کرجائے اور اس پر کتمانِ علم کا گناہ لازم آجائے، نیز شیخ سے مراجعت پھر اس کی جانب سے انکار صرف ایک اندیشہ ہی ہے، جب کہ حدیث کی اشاعت سے جو دینی مصالح وابستہ ہیں ان کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ (فتح المغیث ١/ ٣٧٤)

جواب: استاذِ محترم نے فرمایا کہ اس پوری تقریر کے جواب میں صرف ایک جملہ کافی ہے کہ جب شاگرد کی روایت استاذ کی روایت پر مبنی ہے تو اصل کے اظہارِ لاعلمی کی وجہ سے اسے کیسے تسلیم کیا جاسکتا ہے؟ کیوں کہ اس کی وجہ سے شاگرد کے ثقہ ہونے کے باوجود اس کی روایت مفید ظن کے بجائے مفیدِ شک بن گئی ہے، یہی وجہ ہے کہ زندوں سے روایت کرنے کو امام شافعی وغیرہ حضرات نے منع فرمایا ہے۔

الثَّانِيَةَ عَشْرَةَ : مَنْ أَخَذَ عَلَى التَّحْدِيثِ أَجْرًا مَنَعَ ذَلِكَ مِنْ قَبُولِ رِوَايَتِهِ عِنْدَ قَوْمٍ مِنْ أَئِمَّةِ الْحَدِيثِ، رُوِّينَا عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْمُحَدِّثِ يُحَدِّثُ بِالْأَجْرِ، فَقَالَ : لَا يُكْتَبُ عَنْهُ ، وَعَنْ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، وَأَبِي حَاتِمٍ الرَّازِيِّ نَحْوُ ذَلِكَ .

وَتَرَخَّصَ أَبُو نُعَيْمٍ الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ، وَعَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْمَكِّيُّ وَآخَرُونَ فِي أَخْذِ الْعِوَضِ عَلَى التَّحْدِيثِ ، وَذَلِكَ شَبِيهٌ بِأَخْذِ الْأُجْرَةِ عَلَى تَعْلِيمِ الْقُرْآنِ وَنَحْوِهِ، غَيْرَ أَنَّ فِي هَذَا مِنْ حَيْثُ الْعُرْفُ خَرْمًا لِلْمُرُوءَةِ، وَالظَّنُّ يُسَاءُ بِفَاعِلِهِ إِلَّا أَنْ يَقْتَرِنَ ذَلِكَ بِعُذْرٍ يَنْفِي ذَلِكَ عَنْهُ، كَمِثْلِ مَا حَدَّثَنِيهِ الشَّيْخُ أَبُو الْمُظَفَّرِ، عَنْ أَبِيهِ الْحَافِظِ أَبِي سَعْدٍ السَّمْعَانِيِّ أَنَّ أَبَا الْفَضْلِ مُحَمَّدَ بْنَ نَاصِرٍ السَّلَامِيَّ ذَكَرَ أَنَّ أَبَا الْحُسَيْنِ بْنَ النَّقُورِ فَعَلَ ذَلِكَ، لِأَنَّ الشَّيْخَ أَبَا إِسْحَاقَ الشِّيرَازِيَّ أَفْتَاهُ بِجَوَازِ أَخْذِ الْأُجْرَةِ عَلَى التَّحْدِيثِ؛ لِأَنَّ أَصْحَابَ الْحَدِيثِ كَانُوا يَمْنَعُونَهُ عَنِ الْكَسْبِ لِعِيَالِهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: بارہواں مسئلہ: جو شخص حدیث بیان کرنے پر اُجرت لے تو یہ (لینا) اس کی روایت قبول کرنے سے مانع ہوگا ائمہ حدیث میں سے کچھ لوگوں کے نزدیک۔ اور ہم سے اسحاق بن ابراہیم کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے کہ ان سے اس محدث کے بارے میں پوچھا گیا جو اُجرت لے کر حدیث بیان کرتا ہو؛ تو انہوں نے فرمایا کہ اس کی حدیث نہیں لکھی جائے گی، اور امام احمد ابن حنبل اور ابوحاتم رازی سے بھی اسی طرح مروی ہے۔

اور ابونعیم فضل بن دکین اور علی بن عبدالعزیز مکی اور دوسرے لوگوں نے حدیث بیان کرنے پر عوض لینے کی رخصت دی ہے، اور یہ تعلیم قرآن وغیرہ پر اُجرت لینے کے مشابہ ہے؛ مگر یہ کہ اس میں عرف کے اعتبار سے انسانی شرافت پر بٹہ لگاتا ہے اور ایسا کرنے والے سے بدگمانی پیدا ہوتی ہے، الا یہ کہ ایسا کرنا کسی عذر سے مقرون ہو جو اس سے بدگمانی کو ختم کردے، مثلاً اس جیسی صورت حال جو ہم سے شیخ ابوالمظفر نے بیان فرمائی اپنے والد حافظ ابوسعد السمعانی سے کہ ابوالفضل محمد بن ناصر السلامی نے ذکر کیا ہے کہ ابوالحسن بن النقور نے ایسا کیا ہے اس لیے کہ شیخ ابواسحاق شیرازی نے انھیں حدیث بیان کرنے پر اُجرت لینے کے جواز کا فتویٰ دیا تھا، اس لیے کہ طالبین حدیث ان کو اپنے بال بچوں کے لیے کمانے نہیں دیتے تھے۔

تشریح: اس نمبر میں مصنف رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص حدیث بیان کرنے پر اس کا عوض

لیتا ہو تو کیا اس سے اس کی عدالت متاثر ہوگی یا نہیں؟ چنانچہ اسحاق بن راہویہ، امام احمد اور ابو حاتم رازی وغیرہ رحمہم اللہ کا موقف یہ ہے کہ یہ چیز آدمی کی عدالت کو متاثر کرتی ہے، چنانچہ اس کی روایات قبول نہیں کی جائیں گی، کیوں کہ:

اولاً تو یہ طاعت پر اجرت لینے کے مرادف جو شریعت میں ناپسندیدہ عمل ہے، بل کہ بلا ضرورت شرعی ناجائز ہے۔

ثانیاً: عوض لینے والے پر یہ تہمت بھی آتی ہے کہ عجب نہیں وہ مال کی حرص میں روایات میں کمی بیشی، یا اسانید میں الٹ پھیر نہ کرنے لگے۔

جب کہ دوسری طرف بعض محدثین ابو نعیم فضل بن دکین وغیرہ کا رجحان یہ ہے کہ تحدیث پر اُجرت لینا جائز ہے، ان حضرات کے پیشِ نظر یہ بات ہے کہ یہ تعلیم قرآن پر اُجرت لینے کے مشابہ ہے اور تعلیم قرآن پر اُجرت لینے کے جواز میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے، کیوں کہ جس طرح کی ضرورت تعلیم قرآن میں ہے اسی طرح کی ضرورت یہاں بھی متحقق ہے، لہٰذا تحدیث پر بھی اُجرت لینا جائز ہوگا۔

تاہم بہتر یہی ہے کہ نہ لے، کیوں کہ بہر حال انسانی شرافت اور دینی حمیت کے خلاف ہے، الا یہ کہ اگر محدث پر ذرائع معاش تنگ ہو جائیں اور تحدیث ہی میں ہر وقت مصروف رہتا ہو تو فقیہ ابو اسحٰق شیرازی نے طلبۂ حدیث سے کچھ فیس لینے کی اجازت دی ہے، کیوں کہ اس جیسی صورتِ حال میں مذکورہ بالا تہمت نہیں آتی۔

نیز علی بن خشرم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابو نعیم کو کہتے ہوئے سنا کہ: ''**يلومونني على الأخذ ؛ وفي بيتي ثلاثة عشر، وما في بيتي رغيف.** کہ لوگ مجھے تحدیث کی اجرت لینے پر ملامت کرتے ہیں، حال یہ ہے کہ میرے گھر میں تیرہ افراد کا خرچ ہے اور گھر میں ایک چپاتی بھی نہیں۔ (فتح المغيث ۱/ ۳۷۹)

نوٹ: واضح رہے کہ یہ اختلاف اس وقت ہے کہ جب کہ طلبہ سے ان کے مال میں سے لے، اگر حبس وقت کے بدلے بیت المال، یا کسی بھی وقفی ادارہ، یا مدرسہ وغیرہ سے لے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

فائدہ: امام احمد رحمہ اللہ نے اگرچہ اُجرت لینے کو غلط کہا ہے اور اجرت لینے والے کی روایت کو غیر مقبول کہا، تاہم انہوں نے تحدیث پر اُجرت لینے والے بعض رواۃ سے احادیث لی ہیں، جیسے ابو نعیم فضل بن دکین ہیں اور عفان، ظاہر ہے اخذ اجرت کے باوجود امام احمد کا ان حضرات سے احادیث لینا اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت امام کے نزدیک عدم جواز کا حکم مطلقاً نہیں ہے اور بہر صورت اس سے عدالت منتفی نہیں ہوتی، بل کہ یہ حکم بلا ضرورت لینے کی صورت میں

ہے، ورنہ وہ ان حضرات کی احادیث نہ لیتے۔ (فتح المغيث ١/ ٣٧٨)

خطیب نے اس مسئلہ کے لیے مستقل ایک باب قائم کیا ہے: ''باب كراهة أخذ الأجرة على التحديث، ومن قال لا يُسمع من فاعل ذلك''، پھر بحث کے اختتام پر لکھتے ہیں: وقد ترخص فی أخذ الأجر على الرواية مع ماذكرناه غير واحد من السلف. پھر اُجرت لینے کے جواز پر باب باندھا: ''باب ذكر بعض أخبار من كان يأخذ العوض على التحديث''. (الكفاية ص ٢٤٠-٢٤٤)

❊❊❊

الثَّالِثَةَ عَشْرَةَ : لَا تُقْبَلُ رِوَايَةُ مَنْ عُرِفَ بِالتَّسَاهُلِ فِي سَمَاعِ الْحَدِيثِ أَوْ إِسْمَاعِهِ، كَمَنْ لَا يُبَالِي بِالنَّوْمِ فِي مَجْلِسِ السَّمَاعِ، وَكَمَنْ يُحَدِّثُ لَا مِنْ أَصْلٍ مُقَابَلٍ صَحِيحٍ، وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ مَنْ عُرِفَ بِقَبُولِ التَّلْقِينِ فِي الْحَدِيثِ .

وَلَا تُقْبَلُ رِوَايَةُ مَنْ كَثُرَتِ الشَّوَاذُّ وَالْمَنَاكِيرُ فِي حَدِيثِهِ .جاءَ عَنْ شُعْبَةَ أَنَّهُ قَالَ : لَا يَجِيئُكَ الْحَدِيثُ الشَّاذُّ إِلَّا مِنَ الرَّجُلِ الشَّاذِّ . وَلَا تُقْبَلُ رِوَايَةُ مَنْ عُرِفَ بِكَثْرَةِ السَّهْوِ فِي رِوَايَاتِهِ إِذَا لَمْ يُحَدِّثْ مِنْ أَصْلٍ صَحِيحٍ . وَكُلُّ هَذَا يَخْرِمُ الثِّقَةَ بِالرَّاوِي وَبِضَبْطِهِ .

وَوَرَدَ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ وَأَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ ، وَالْحُمَيْدِيِّ ، وَغَيْرِهِمْ أَنَّ مَنْ غَلِطَ فِي حَدِيثٍ وَبُيِّنَ لَهُ غَلَطُهُ، وَلَمْ يَرْجِعْ عَنْهُ وَأَصَرَّ عَلَى رِوَايَةِ ذَلِكَ الْحَدِيثِ سَقَطَتْ رِوَايَتُهُ وَلَمْ يُكْتَبْ عَنْهُ.

وَفِي هَذَا نَظَرٌ ، وَهُوَ غَيْرُ مُسْتَنْكَرٍ إِذَا ظَهَرَ أَنَّ ذَلِكَ مِنْهُ عَلَى جِهَةِ الْعِنَادِ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: تیرہواں مسئلہ: اس شخص کی روایت قبول نہیں کی جائے گی جو حدیث سننے یا سنانے میں سہل انگاری میں مشہور ہو، مثلاً: وہ شخص جو مجلسِ درس میں سونے کی پرواہ نہ کرتا ہو، اور جیسے وہ شخص جو حدیث بیان کرتا ہو صحیح اور مقابلہ شدہ نسخہ کے علاوہ سے۔ اور اسی قبیل سے ہے وہ شخص بھی جو حدیث میں تلقین کے قبول کرنے (لقمہ لینے) میں معروف ہو۔

اور اس شخص کی روایت قبول نہیں کی جائے گی جس کی احادیث میں شاذ اور منکر احادیث کی کثرت ہوتی ہو، حضرت امام شعبہ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: تمہارے پاس شاذ حدیث نہیں آئے گی مگر کسی شاذ ہی آدمی کی طرف سے۔

اوراس شخص کی بھی روایت قبول نہیں کی جائے گی جو اپنی روایتوں میں سہو کی کثرت کے ساتھ مشہور ہو؛ جب کہ وہ صحیح نسخہ سے بیان نہ کرے، (ہاں اگر یہ شخص کسی اصل صحیح سے بیان کرے گا تو اس کی روایت مقبول ہے)

حضرت امام شعبہ رحمہ اللہ سے منقول ہے: انہوں نے فرمایا کہ تمہارے پاس شاذ حدیث نہیں آئے گی مگر کسی شاذ ہی آدمی کی جانب سے۔

اور جو شخص اپنی روایتوں میں سہو کی کثرت کے ساتھ مشہور ہو اس کی روایتیں بھی غیر مقبول ہیں، جبکہ کسی اصل صحیح سے بیان نہ کرے (ہاں اگر یہ شخص کسی اصل صحیح سے بیان کرے گا تو اس کی روایت مقبول ہے)۔

اور یہ سب باتیں راوی اور اس کے ضبط پر اعتماد کو مجروح کرتی ہیں، حضرت عبداللہ بن مبارک، امام احمد بن حنبل اور حمیدی وغیرہ حضرات سے منقول ہے کہ جو شخص کسی حدیث میں غلطی کرے اور اس کو اس کی غلطی بتلادی جائے، پھر بھی وہ اس سے رجوع نہ کرے اور اس حدیث کی روایت پر اصرار کرے، تو اس کا روایت کرنا کالعدم ہو جائے گا، اور اس سے لکھا نہیں جائے گا۔

اور اس بات میں نظر ہے، البتہ یہ بات ناپسندیدہ نہیں اس وقت جب کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ اس کا یہ عمل (غلطی پر اصرار کرنا) عناد وغیرہ کی وجہ سے تھا، واللہ اعلم۔

تشریح: اِس نمبر میں مصنف رحمہ اللہ نے سات مسائل بیان فرمائے ہیں اور یہ سب مسائل مصنف کی عبارت اور اس کے ترجمہ سے واضح ہیں۔

"**كمن لا يبالي بالنوم في مجلس السماع**": علامہ سخاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تھوڑا سا اونگھنا نقصان دہ نہیں ہے بایں طور کہ فہم کلام سے مانع نہ ہو، چنانچہ حافظ مزی رحمہ اللہ بسا اوقات اونگھتے رہتے اور قاری غلطی کرتا تو فوراً چونک کر تنبیہ فرماتے تھے، اسی طرح ہم نے اپنے شیخ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کو بھی سبق کے دوران اونگھتے دیکھا ہے۔ (فتح المغيث ١/ ٣٨٤)

لطیفہ: اور نوم ہی کے معنی میں ہر وہ صورت ہے جس میں سماع سے غفلت پائی جائے، مثلاً سماع کے دوران کوئی غیر متعلق کتاب نقل کرنا وغیرہ، الا یہ کہ یہ لکھنا اصل سماع سے غافل نہ کرے، چنانچہ کچھ ایسے بھی اللہ کے بندے پائے گئے ہیں، جو مختلف جہات میں بیک وقت اپنی توجہات مبذول کر لیتے تھے، جیسا کہ امام دارقطنی رحمہ اللہ کا قصہ ہے

جسے مصنف رحمہ اللہ نے چوبیسویں نوع کی پانچویں فرع میں تحریر فرمایا ہے، کہ جوانی میں وہ اسماعیل صفار کی مجلس میں شریک ہوئے، دراں حالے کہ اسماعیل احادیث کا املاء کرا رہے تھے، دارقطنی مجلس میں بیٹھ کر کوئی غیر متعلق رسالہ نقل کرنے لگے، بعض ساتھیوں نے کہا تمہارا سماع معتبر نہیں ہوگا کیوں کہ تم دوسری چیز لکھنے میں مصروف تھے، فرمایا: میں شیخ کے املاء کو جس طرح سمجھ لیتا ہوں تم نہیں سمجھ سکتے، پھر اُس معترض سے پوچھا: تمہیں یاد ہے شیخ نے اب تک کتنی حدیثیں املاء کرائیں؟ اس نے کہا: نہیں، دارقطنی نے کہا: کل اٹھارہ حدیثیں املاء کرائیں، چنانچہ حدیثیں گنی گئیں تو اتنی ہی مقدار میں پائی گئیں جو انھوں نے بتائی تھیں، پھر ایک ایک حدیث سند و متن کے ساتھ ترتیب وار بیان کر ڈالیں، اس پر لوگوں کو بڑا تعجب ہوا۔

"**وكمن يحدث لا من أصل مقابل صحيح**": ایسے نسخہ سے حدیث بیان کرنا جس کا شیخ کے نسخے سے ملان نہ ہوا ہو، یا شیخ کے مقابلہ شدہ نسخے بھی نہ ہوا، الغرض نقل غیر مطابقِ اصل سے حدیث بیان کرنا ایسا تساہل ہے کہ اس کی وجہ سے حدیث نا قابل قبول ہو جاتی ہے، چنانچہ عبداللہ بن لہیعہ اختلاط کا شکار ہونے کے بعد ایسا کر دیا کرتے تھے، ہشام بن حسان کہتے ہیں کہ کچھ لوگوں کے پاس میں نے کچھ اجزاءِ حدیثی دیکھے جن کی وہ ابن لہیعہ کے پاس سے سماعت کر کے نکلے تھے، میں نے ان اجزاء کو دیکھا تو ان میں ایک بھی ابن لہیعہ کی حدیث نہیں تھی، میں نے یہ بات ابن لہیعہ سے جا کر کہی تو فرمانے لگے: میں کیا کروں یہ لوگ میرے پاس حدیث کی کتاب لے آتے ہیں، اور کہتے کہ یہ آپ کی احادیث ہیں، تو میں ان پر اعتماد کر کے بیان کر دیتا ہوں۔ (فتح المغيث ١/٣٨٥)

"**ومن هذا القبيل من عُرِف بقبول التلقين في الحديث**": یعنی کوئی شخص اتنا مغفل ہو کہ حدیث بیان کرتے وقت اسے کوئی لقمہ دیا جائے اور وہ بے چوں چرا اسے قبول کر کے اسی طرح روایت کرنے لگے، حالاں کہ جس چیز کا لقمہ دیا گیا ہے وہ اس کی احادیث میں سرے سے موجود نہ ہو، یہ دلیل ہے کہ آدمی غیر ضابط ہے، مثلاً: موسیٰ بن دینار مکی تلقین قبول کرتا تھا، حافظ سخاوی رحمہ اللہ نے یہ واقعہ لکھا ہے کہ یحییٰ قطان اور حفص بن غیاث نے ایک مرتبہ اس کا امتحان لیا، چنانچہ حفص نے "**عائشة بنت طلحة، عن عائشة أم المؤمنين**"، "**قاسم بن محمد عن عائشة**" اور "**سعيد بن جبير عن ابن عباس** رضی اللہ عنہ" کی اسانید سے کئی حدیثیں تلقین کیں، تو اس نے وہ سب بیان کر ڈالیں، حتیٰ کہ بعض حاضرین نے وہ حدیثیں لکھ بھی لیں، بعد میں حفص نے ان لوگوں سے جنھوں نے وہ حدیثیں لکھ

لی تھیں لے کر ضائع کیا۔(فتح المغیث ١/ ٣٨٦)

"من غلط في حديث إلخ": غلطی بتلانے پر بھی غلطی تسلیم نہ کرنا؛ بل کہ اس پر اصرار کرنا یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ آدمی عدالت کے اعتبار سے کمزور ہے، اس لئے اس کی روایت بھی غیر مقبول ہوگی۔

حافظ ابن صلاح نے اس بات کو محل نظر بتایا ہے، اور وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے غلطی بتلانے والا خود غلطی پر ہو، یا جس کی اصلاح کی جارہی ہے وہ اس غلطی بتانے والے کو ایک لائق نہ سمجھتا ہو کہ اس جیسے مسئلہ میں دخل اندازی کرے، اس لئے تا وقتے کہ یہ ثابت اور واضح نہ ہو جائے کہ اس شخص نے محض عناد کی بنا پر اور حق واضح ہونے کے باوجود محض ناک کا مسئلہ بنا کر اس حق کو نظر انداز کیا ہے اور اپنی غلطی پر اصرار کیا ہے اس وقت تک اسے غیر عادل قرار دیتے ہوئے مردود الروایۃ نہیں کہا جا سکتا۔(التقييد والإيضاح ص ١٢٩)

***

الرَّابِعَةَ عَشْرَةَ : أَعْرَضَ النَّاسُ فِي هَذِهِ الْأَعْصَارِ الْمُتَأَخِّرَةِ عَنِ اعْتِبَارِ مَجْمُوعِ مَا بَيَّنَّا مِنَ الشُّرُوطِ فِي رُوَاةِ الْحَدِيثِ وَمَشَايِخِهِ، فَلَمْ يَتَقَيَّدُوا بِهَا فِي رِوَايَاتِهِمْ، لِتَعَذُّرِ الْوَفَاءِ بِذَلِكَ عَلَى نَحْوِ مَا تَقَدَّمَ، وَكَانَ عَلَيْهِ مَنْ تَقَدَّمَ.

وَوَجْهُ ذَلِكَ مَا قَدَّمْنَا فِي أَوَّلِ كِتَابِنَا هَذَا مِنْ كَوْنِ الْمَقْصُودِ آلَ آخِرًا إِلَى الْمُحَافَظَةِ عَلَى خِصِّيصَةِ هَذِهِ الْأُمَّةِ فِي الْأَسَانِيدِ، وَالْمُحَاذَرَةِ مِنَ انْقِطَاعِ سِلْسِلَتِهَا، فَلْيُعْتَبَرْ مِنَ الشُّرُوطِ الْمَذْكُورَةِ مَا يَلِيقُ بِهَذَا الْغَرَضِ عَلَى تَجَرُّدِهِ، وَلْيُكْتَفَ فِي أَهْلِيَّةِ الشَّيْخِ بِكَوْنِهِ مُسْلِمًا، بَالِغًا، عَاقِلًا، غَيْرَ مُتَظَاهِرٍ بِالْفِسْقِ وَالسُّخْفِ، وَفِي ضَبْطِهِ بِوُجُودِ سَمَاعِهِ مُثْبَتًا بِخَطٍّ غَيْرِ مُتَّهَمٍ، وَبِرِوَايَتِهِ مِنْ أَصْلٍ مُوَافِقٍ لِأَصْلِ شَيْخِهِ.

وَقَدْ سَبَقَ إِلَى نَحْوِ مَا ذَكَرْنَاهُ الْحَافِظُ الْفَقِيهُ أَبُو بَكْرٍ الْبَيْهَقِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ، فَإِنَّهُ ذَكَرَ فِيمَا رُوِّينَا عَنْهُ تَوَسُّعَ مَنْ تَوَسَّعَ فِي السَّمَاعِ مِنْ بَعْضِ مُحَدِّثِي زَمَانِهِ الَّذِينَ لَا يَحْفَظُونَ حَدِيثَهُمْ وَلَا يُحْسِنُونَ قِرَاءَتَهُ مِنْ كُتُبِهِمْ، وَلَا يَعْرِفُونَ مَا يُقْرَأُ عَلَيْهِمْ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ الْقِرَاءَةُ عَلَيْهِمْ مِنْ أَصْلِ سَمَاعِهِمْ. وَوَجَّهَ ذَلِكَ بِأَنَّ الْأَحَادِيثَ الَّتِي قَدْ صَحَّتْ، أَوْ وَقَفَتْ بَيْنَ الصِّحَّةِ وَالسُّقْمِ قَدْ دُوِّنَتْ وَكُتِبَتْ فِي الْجَوَامِعِ الَّتِي جَمَعَهَا أَئِمَّةُ الْحَدِيثِ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَذْهَبَ شَيْءٌ مِنْهَا عَلَى جَمِيعِهِمْ، وَإِنْ جَازَ أَنْ يَذْهَبَ عَلَى بَعْضِهِمْ، لِضَمَانِ صَاحِبِ الشَّرِيعَةِ حِفْظَهَا.

قَالَ : فَمَنْ جَاءَ الْيَوْمَ بِحَدِيثٍ لَا يُوجَدُ عِنْدَ جَمِيعِهِمْ لَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ، وَمَنْ جَاءَ بِحَدِيثٍ مَعْرُوفٍ عِنْدَهُمْ فَالَّذِي يَرْوِيهِ لَا يَنْفَرِدُ بِرِوَايَتِهِ، وَالْحُجَّةُ قَائِمَةٌ بِحَدِيثِهِ بِرِوَايَةِ غَيْرِهِ، وَالْقَصْدُ مِنْ رِوَايَتِهِ وَالسَّمَاعِ مِنْهُ أَنْ يَصِيرَ الْحَدِيثُ مُسَلْسَلًا بِـ"حَدَّثَنَا وَأَخْبَرَنَا"، وَتَبْقَى هَذِهِ الْكَرَامَةُ الَّتِي خُصَّتْ بِهَا هَذِهِ الْأُمَّةُ شَرَفًا لِنَبِيِّنَا الْمُصْطَفَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: چودھواں مسئلہ: بعد کے اِن زمانوں میں لوگوں نے حدیث کے راویوں اوراس کے مشائخ میں اُن تمام شرطوں کا اعتبار کرنے سے پہلوتہی کی ہے جنھیں ہم نے بیان کیا، چنانچہ اب اُن کی روایات کے سلسلہ میں اُن سب شرطوں کے وہ اس وجہ سے پابند نہیں ہیں کہ مذکورہ بالا طریقہ پر ان شرطوں کا پورا کرنا دشوار ہوگیا ہے، جس پر متقدمین رواۃ اترتے تھے۔

اوراس (پہلوتہی) کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اپنی اس کتاب کے شروع میں بیان کردی ہے کہ اب مقصدِ روایت آخرکار سندوں کے سلسلے میں اس امت کی خصوصیت کی حفاظت کرنا اوران کا تسلسل کٹنے سے بچانا ہوگیا ہے، لہٰذا مذکورہ شرطوں میں سے اتنی ہی کا لحاظ رکھا جانا چاہئے جو صرف اور صرف اِس غرض کے مناسب ہوں، اور شیخ کے قابل روایت ہونے کے سلسلے میں اس کے مسلمان، بالغ، عاقل ہونے، اور کھلے طور پر فسق اوراوچھے پن کا مظاہرہ نہ کرنے والا ہونے پر اکتفار کیا جانا چاہئے۔

اوراس کے ضبط کے سلسلے میں (اتنی بات پر اکتفار ہونا چاہئے) کہ اس کا سماع کسی غیر متہم شخص کے خط سے درج شدہ ہو، اوراس کا روایت کرنا ایسی اصل (نسخہ) سے جو اس کے شیخ کے نسخے کے مطابق ہو۔

اوراس طرح کی بات جو ہم نے بیان کی اس سے پہلے حافظ فقیہ ابوبکر بیہقی رحمہ اللہ نے بھی کی ہے؛ کیوں کہ انہوں نے جیسا کہ ہمیں ان سے روایت کیا گیا: اپنے زمانے کے بعض ان محدثین کے توسع کا ذکر کیا ہے جنہوں نے کہ گنجائش برتی ہے اور جنھیں اپنی حدیثیں نہ تو یاد رہتی ہیں، نہ ہی وہ اپنی کتابوں سے انھیں اچھی طرح پڑھ سکتے ہیں، اور نہ ہی جو حدیث ان کے سامنے پڑھی جاتی ہے انھیں اس کی کچھ معرفت حاصل ہوتی ہے؛ بشرطے کہ ان کے سامنے قرارت ان کی سماع والے نسخے سے ہو۔

اوراس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ وہ حدیثیں جو صحیح ہیں یا جو صحیح وضعیف کے درمیان واقع ہیں وہ مدون کی جاچکی ہیں

اوران مجامیع حدیثیہ میں لکھی جاچکی ہیں جن کوائمہ حدیث نے جمع کیا ہے، اور یہ ممکن نہیں کہ ان میں سے کوئی حدیث سب سے چھوٹ جائے اگر چہ یہ ممکن ہے کہ بعض محدثین سے چھوٹ جائے (تمام لوگوں سے چھوٹنا ممکن نہیں ہے) صاحبِ شریعت کے ان کی حفاظت کی ضمانت لینے کی وجہ سے۔

امام بیہقی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اب جو کوئی شخص کوئی ایسی حدیث لائے جو ان تمام محدثین (میں سے کسی) کے پاس نہ پائی جاتی ہو تو وہ حدیث اس کی جانب سے مقبول نہ ہوگی، اور جو شخص ایسی حدیث لائے جو محدثین کے نزدیک معروف ہو تو جو شخص اس کو روایت کر رہا ہے وہی اس میں اکیلا نہیں ہے، اور اس کی روایت کردہ حدیث سے اس کے علاوہ لوگوں کی روایت کی بنا پر حجیت قائم ہو چکی ہے، اور اِس شخص کی روایت اور اس کے سماع کا فائدہ یہ ہوگا کہ وہ حدیث ''**حدثنا**'' اور ''**أخبرنا**'' کے ذریعہ مسلسل ہو جائے گی، اور وہ شرافت باقی رہے گی جس کے ساتھ اِس امت کو ہمارے نبی ﷺ کے شرف وعظمت کی وجہ سے مخصوص کیا گیا ہے۔

تشریح: اس نمبر میں حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے ایک اہم مسئلہ کی جانب توجہ مبذول کرانی چاہی ہے، وہ یہ کہ راویوں کی روایات قبول کیے جانے کی جو شرطیں جس تفصیل سے بیان کی گئی ہیں، یہ صرف اُن رواۃ میں مطلوب تھیں جو تدوینِ حدیث کا عمل مکمل ہونے سے پہلے کے رواۃ تھے، جن کی روایت پر حدیث کا ثبوت موقوف تھا، اب جب کہ تدوین کا عمل مکمل ہو چکا ہے، اور کتابیں لوگوں کے پاس مدوّن شکل میں پہونچ چکی ہیں، اور اب صرف ان کتابوں کو ایک دوسرے سے درس وروایت کے ذریعہ حاصل کرنے کا مرحلہ آ گیا ہے، اس لئے بعد کے ان رواۃ میں مذکورہ بالا تمام شرطوں کا اسی دِقت واحتیاط کے ساتھ مہیا ہونا ضروری نہیں ہے، نیز جوں جوں شمعِ رسالت سے دوری ہوتی جاتی ہے اسی کے بقدر لوگوں میں عدالت وتقویٰ نیز ضبط واتقان میں بھی کمی ہوتی جارہی ہے، اس لئے مجموعی طور پر ان شرطوں کا پایا جانا دشوار بھی ہوتا جارہا ہے۔

''**ووجه ذلك ما قدمناه في أول كتابنا هذا**'': مصنف رحمہ اللہ قاری کی توجہ اپنی اُس عبارت کی طرف مبذول کرانا چاہتے ہیں جو انھوں نے صحیح کی نوع میں ''**الفائدة الثانية**'' کے تحت بایں الفاظ تحریر فرمائی ہے:

''**فآل إلامر إذًا في معرفة الصحيح والحسن إلى إلاعتماد على ما نص عليه أئمة الحديث فى تصانيفهم المعتدة المشهورة التي يؤمن فيها لشهرتها من التغيير والتحريف وصار معظم المقصود**

بما يتداول من الأسانيد خارجا عن ذلك إبقاء سلسلة الإسناد التی خصت بها هذه الأمة زادها الله تعالی شرفا آمین".اهـ.

"ولیُکتفَ في أهلیة الشیخ إلخ" : راوی کی عدالت میں اسبابِ فسق اورخوارم مروءت سے خالی ہونے کی بھی شرط تھی؛ مگر بعد کے لوگوں میں صرف اسلام،عقل، بلوغت اور ظاہری طور پر فسق سے دُوری کی شرط کافی ہے، گویا مستورالحال ہوتو بھی صحت کے لیے کافی ہے۔(فتح المغیث ۱/ ۳۸۹)

"وفي ضبطه بوجود سماعه الخ": اسی طرح ضبط کے سلسلہ میں ناقص ضبط کافی قرار دینا چاہئے، بایں طور کہ جس نسخے سے حدیث بیان کررہا ہے بس اتنا ضروری ہوکہ اس کا شیخ کے نسخے سے مقابلہ ہوا ہو، نیز اس کی حفاظت بایں طور سے کی ہوکہ کسی لاابالی شخص کے ہاتھ میں نہ پڑنے دیا ہو،اگر چہ خوداس میں اتنی صلاحیت نہ ہوکہ وہ اسے پڑھ سکےاورسمجھ سکے۔

"وقد سبق إلی نحو ما ذکرناه الخ" : ابن صلاح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روایت کے باب میں ملحوظ رکھی جانی والی شرطوں میں جوتخفیف کی بات ہے یہ ہم سے پہلے امام بیہقی (متوفی ۴۵۸ھ) بھی کرچکے ہیں، گویا پانچویں صدی ہی میں امام بیہقی نے اس تخفیف کا اعلان کردیا ہے؛ کیوں کہ امام بیہقی اپنے زمانے کےلوگوں کا حال نقل فرمارہے ہیں کہ یہ لوگ نہ تو حدیث یادرکھ پاتے ہیں اوراگر حفظ کی بات نہ کریں؛ بل کہ ان سے کہا جائے کہ اپنی کتاب ہی سے نقل کردوتو اس پر بھی اچھی طرح قادرنہیں ہیں۔اوراگران سے کہا جائے کہ ہم ہی پڑھ دیتے ہیں توان کو پتہ بھی نہیں چل پاتا کہ صحیح پڑھا جارہا ہے یاغلط؟ توجب یہ حال ہوگیا توتخفیف لازماً کرنی پڑے گی؛ ورنہ سلسلۂ اسناد جواس امت کی خصوصیت ہے ختم ہوجائے گا۔

واضح رہے کہ امام بیہقی رحمہ اللہ سے پہلے بھی اس طرح کی بات کہی گئی ہے،حافظ سخاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بیہقی سے پہلے ان کے شیخ امام حاکم اورحافظِ ابوطاہر سلفی نے بھی ان شرائط میں تخفیف کی بات فرمائی ہےاوراسی پرامت کا عمل ہے۔(فتح المغیث ۱/ ۳۹۰)

"ووَجه ذلك بأن الأحادیث التي إلخ":امام بیہقی رحمہ اللہ نے دورِتدوین کےرواۃ کے بالمقابل بعد کے رواۃ کی شرطوں میں تخفیف کی جوبات بیان فرمائی ہےخوداس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ احادیث کتابوں میں مدون ہوچکی

ہیں تو اب تدوینِ حدیث کے بعد ان شرائطِ خاصہ کو لازمی قرار دینا بے مقصد بھی ہو سکتا ہے؛ کیوں کہ ان شرائط میں سختی برتنے کی وجہ تو یہ تھی کہ سلسلۂ سند میں کوئی ایسا ضعیف راوی نہ آجائے جس کی روایت سے حدیث کا ثبوت نہ ہو سکے، اب چوں کہ احادیث کا ثبوت ان راویوں کے بیان پر موقوف نہیں ہے؛ اس لئے شرائط میں تخفیف کردی گئی؛ کیوں کہ ان شرائط کو باقی رکھنا تکلیف مالا یطاق کے قبیل سے ہوگا۔

"ولا يجوز أن يذهب شيء منها إلخ": امام بیہقی رحمہ اللہ کی یہ بات بالکل برحق ہے کہ کوئی حدیث ایسی نہیں کہ مجموعی طور سے پوری امت اس سے محروم ہوگئی ہو، بل کہ اگر کسی ایک امام کے پاس نہیں ہوگی تو دوسرے امام حدیث کے پاس سے مل جائے گی، کیوں اللہ تعالیٰ نے جہاں قرآن کے الفاظ کے حفاظت کی ضمانت لی ہے وہیں اس کے معنی کی حفاظت کی ذمہ داری لی ہے، اوراس میں شک نہیں کہ احادیث شریفہ قرآن کریم کا معنی ہیں، اسی لئے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ ارشاد فرماتے ہیں کہ: **"من ادَّعىٰ أن السنة اجتمعت كلها عند رجل واحد ؛ فسقَ، ومن قال: إن شيئاً منها فات الأمة ؛ فسقَ"**. کہ جو شخص یہ دعویٰ کرے کہ ساری احادیث شخصِ واحد کے پاس بلا شرکت غیرے اکٹھی ہوگئی ہیں تو وہ فاسق ہے، اسی طرح جس نے یہ کہا کہ کوئی حدیث جو واقعتاً حدیث نبوی ہو پوری امت کو مجموعی طور سے نہیں پہونچی وہ بھی فاسق ہے۔ (توضيح الأفكار ١/٥٧)

"قال: فمن جاء اليوم بحديث إلخ": امام بیہقی رحمہ اللہ اپنی مذکورہ بالا تفصیل پر یہ مسئلہ متفرع کر رہے ہیں کہ جب احادیث کا ذخیرہ امت کے سامنے آچکا اور تمام احادیث مدوّن ہوچکیں تو اب اگر کوئی شخص ایسی حدیث لاتا ہے جو کسی کتاب میں نہ ہو تو وہ حدیث مقبول نہیں ہوگی، ہاں اگر ایسی حدیث روایت کرے جو دیگر دواوین حدیثیہ میں سے کسی میں موجود ہو تو پھر قبول کی جائے گی، لیکن اس کا ثبوت پھر بھی اس کی روایت سے نہیں مانا جائے گا بل کہ اس وجہ سے کہ یہ حدیث کتب مشہورہ معتمدہ میں صحیح یا ثابت سند سے تخریج شدہ ہے۔

"والقصد من روايته إلخ": اس عبارت میں ایک سوال کا جواب ہے، سوال: یہ ہے کہ آپ نے یہ جو کہا کہ کوئی شخص اگر ایسی روایت پیش کرے جو دواوین معتبرہ میں سے کسی میں نہ ہو تو وہ مقبول نہیں؛ بل کہ اگر ایسی حدیث روایت کرے جو دوسری مشہور کتابوں میں موجود ہو تو دوسروں کے نقل کرنے کی وجہ سے مقبول ہوگی، گویا اس کی روایت کا اس کے ثبوت میں کوئی دخل نہیں ہوگا، تو سوال یہ ہے کہ پھر اس کے سننے اور روایت کرنے سے کیا فائدہ؟

جواب: اس کا فائدہ یہ ہے کہ اگر کسی کے پاس اس کتابِ مشہور کی روایت سند متصل سے نہ پہونچی ہو جس میں وہ حدیث موجود ہے، البتہ اس خارجی سند سے وہ حدیث اس تک پہونچ گئی ہے تو کم از کم اتنا تو ہوا کہ اس کے پاس وہ حدیث سند متصل سے موجود ہے، اگر چہ اس سند سے اس کا ثبوت نہ ہو، تاہم امت محمدیہ کی یہ خصوصیت کہ نبی ﷺ کی ہر بات امت کے افراد تک سند کے ذریعہ پہونچی ہوئی ہے؛ باقی رہے گی، اور یہ فائدہ بھی کوئی کم فائدہ نہیں ہے۔

الْخَامِسَةَ عَشْرَةَ : فِي بَيَانِ الْأَلْفَاظِ الْمُسْتَعْمَلَةِ بَيْنَ أَهْلِ هَذَا الشَّأْنِ فِي الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيلِ، وَقَدْ رَتَّبَهَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي حَاتِمٍ الرَّازِيُّ فِي كِتَابِهِ فِي الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيلِ فَأَجَادَ وَأَحْسَنَ، وَنَحْنُ نُرَتِّبُهَا كَذَلِكَ، وَنُورِدُ مَا ذَكَرَهُ، وَنُضِيفُ إِلَيْهِ مَا بَلَغَنَا فِي ذَلِكَ عَنْ غَيْرِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى .

أَمَّا أَلْفَاظُ التَّعْدِيلِ فَعَلَى مَرَاتِبَ :

الْأُولَى : قَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ : إِذَا قِيلَ لِلْوَاحِدِ إِنَّهُ "ثِقَةٌ" أَوْ "مُتْقِنٌ" فَهُوَ مِمَّنْ يُحْتَجُّ بِحَدِيثِهِ . قُلْتُ : وَكَذَا إِذَا قِيلَ : "ثَبْتٌ" أَوْ "حُجَّةٌ"، وَكَذَا إِذَا قِيلَ فِي الْعَدْلِ إِنَّهُ "حَافِظٌ" أَوْ "ضَابِطٌ"، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ : پندرہواں مسئلہ: ان الفاظ کے بیان میں جو اس فن کے لوگ جرح وتعدیل میں استعمال کرتے ہیں، اور ان الفاظ کو ابو محمد عبدالرحمٰن بن ابی حاتم رازی نے اپنی اس کتاب میں مرتب کیا ہے جو جرح وتعدیل کے باب ہے، چنانچہ انہوں نے بہت خوب اور عمدہ ترتیب دی ہے، اور ہم بھی ان الفاظ کو اسی طرح مرتب کریں گے، اور جو کچھ انہوں نے ذکر کیا ہے اسے پیش کریں گے، نیز اس میں ان الفاظ کا اضافہ کریں گے جو ہمیں اس سلسلہ میں ان کے علاوہ حضرات سے پہونچے ہیں، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

رہے تعدیل کے الفاظ تو وہ چند مراتب کے ہیں:

پہلا مرتبہ: ابن ابی حاتم نے فرمایا کہ: جب کسی کے بارے میں کہا جائے کہ "إنه ثقة أو متقن" کہ وہ ثقہ یا متقن ہے؛ تو وہ ان لوگوں میں سے ہے جن کی حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: ایسا ہی ہے جب کہا جائے: "ثبتٌ" (کہ وہ پختہ ہے) یا "حجة" (کہ وہ حجت ہے)، اور ایسا ہی ہے جب کسی عادل کے متعلق کہا جائے کہ: "إنه حافظ أو ضابط"، کہ وہ حافظ ہے یا ضابط ہے۔ واللہ اعلم

تشریح : مصنف رحمہ اللہ نے اس پندرہویں اور آخری نمبر میں جرح وتعدیل کے وہ الفاظ جو ائمۂ جرح وتعدیل کی جانب سے رُوات پر بطور تبصرہ صادر ہوتے ہیں ان کی درجہ بندی کی ہے اور ہر درجہ والوں کا حکم بیان فرمایا ہے، اور اس سلسلہ میں ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے اپنی "**كتاب الجرح والتعديل**" میں جو درجہ بندی کی ہے اسی کو معیار بنایا ہے، نیز ہر درجہ میں کچھ الفاظ کا اضافہ بھی کیا ہے جو ابن ابی حاتم سے رہ گئے تھے، پھر ابن ابی حاتم کی درجہ بندی کے ذکر سے فارغ ہونے کے بعد مختلف مراتب کے بارہ الفاظ بطور استدراک ذکر فرمائے ہیں جو غور کرنے سے ابن ابی حاتم کے مذکورہ مراتب میں سے کسی نہ کسی سے ملحق کیے جا سکتے ہیں۔

ہم مصنف رحمہ اللہ کی بیان کردہ درجہ بندی کی وضاحت کرتے ہوئے جہاں مصنف کی مراد واضح کرنے کی کوشش کریں گے؛ وہیں حافظ ذہبی، عراقی، ابن حجر، سخاوی اور سیوطی رحمہم اللہ کی جانب سے کی گئی تنقیحات بھی ذکر کریں گے، نیز کچھ ملحوظات بھی پیش کریں گے جن کا مقصد مصنف رحمہ اللہ یا ابن ابی حاتم کی جانب سے بعض الفاظِ جرح وتعدیل کے متعلق کی گئی تشریح سے پیدا شدہ غلط فہمی کا ازالہ ہوگا تاکہ قاریٔ کا ذہن الفاظ کے اصل مدلول اور صحیح مصداق سے دور نہ چلا جائے۔

"**أما ألفاظ التعديل فعلى مراتب**" : مصنف رحمہ اللہ نے ابن ابی حاتم کی اتباع میں مراتب تعدیل چار ذکر فرمائے ہیں، جب کہ حافظ ذہبی اور عراقی رحمہما اللہ نے پانچ مراتب اور حافظ ابن حجر، سخاوی اور سیوطی رحمہم اللہ نے چھ مراتب بیان کیے ہیں۔

"**إذا قيل للواحد: إنه ثقة أو متقن إلخ**": ابن حاتم رحمہ اللہ نے اس پہلے مرتبہ میں دو الفاظ ذکر کیے ہیں: **ثقة** اور **متقن**، جب کہ حافظ ابن صلاحؒ نے چار اور الفاظ "**ثبت**"، "**حجة**"، "**عادل حافظ**" اور "**عادل ضابط**" کا اضافہ کیا ہے۔

حافظ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے "**ميزان الاعتدال**" میں اس مرتبہ اولیٰ کے اوپر ایک اور مرتبہ کا اضافہ کیا ہے، اور وہ ہے کلمہ توثیق کا تکرار یا تاکید، خواہ لفظی تکرار ہو جیسے: "**ثقة ثقة**"، یا معنوی تکرار ہو جیسے "**ثقة ثبت**" یا "**ثبت حجة**" وغیرہ، حافظ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہ بات صحیح ہے، کیوں کہ تکرار سے حاصل شدہ تاکید کو بہر حال اس کلام پر امتیاز حاصل ہونا چاہئے جس میں کہ تاکید نہیں ہے۔

اور حافظ سخاوی وسیوطی رحمہما اللہ دونوں نے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے حوالہ سے یہ بات فرمائی کہ انھوں نے علامہ ذہبی کے اضافہ شدہ مرتبہ پر ایک اور مرتبہ کا اضافہ کیا ہے، اور وہ افعل التفضیل کے صیغہ سے کی جانے والی توثیق ہے، یا اس کے مشابہ الفاظ جن میں مبالغہ کا معنیٰ پایا جاتا ہے، جیسے: "أوثق الناس، أثبت الناس، إليه المنتهىٰ فى التثبت، لا أحد أثبت منه، ومن مثل فلان؟ ، فلان لا يُسأل عنه، كأنه مصحف" وغیرہ وہ الفاظ جو توثیق میں مبالغہ پر دلالت کرتے ہیں، اس طرح ابن ابی حاتم اور مصنف کا ذکر کردہ مرتبۂ اولیٰ مجموعی اعتبار سے تعدیل کا تیسرا مرتبہ قرار پائے گا۔ (تدريب الراوى ١/ ١٨٦، وفتح المغيث ١/ ٣٩١، والتقييد والإيضاح ص ١٣٠)

***

الثَّانِيَةُ : قَالَ ابْنُ أَبِى حَاتِمٍ : إِذَا قِيلَ إِنَّهُ صَدُوقٌ أَوْ مَحَلُّهُ الصِّدْقُ، أَوْ لَا بَأْسَ بِهِ ؛ فَهُوَ مِمَّنْ يُكْتَبُ حَدِيثُهُ وَيُنْظَرُ فِيهِ، وَهِيَ الْمَنْزِلَةُ الثَّانِيَةُ .

قُلْتُ : هَذَا كَمَا قَالَ ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْعِبَارَاتِ لَا تُشْعِرُ بِشَرِيطَةِ الضَّبْطِ، فَيُنْظَرُ فِى حَدِيثِهِ وَيُخْتَبَرُ حَتَّى يُعْرَفَ ضَبْطُهُ، وَقَدْ تَقَدَّمَ بَيَانُ طَرِيقِهِ فِى أَوَّلِ هَذَا النَّوْعِ .

وَإِنْ لَمْ يُسْتَوْفَ النَّظَرُ الْمُعَرِّفُ لِكَوْنِ ذَلِكَ الْمُحَدِّثِ فِى نَفْسِهِ ضَابِطًا مُطْلَقًا، وَاحْتَجْنَا إِلَى حَدِيثٍ مِنْ حَدِيثِهِ اعْتَبَرْنَا ذَلِكَ الْحَدِيثَ، وَنَظَرْنَا هَلْ لَهُ أَصْلٌ مِنْ رِوَايَةِ غَيْرِهِ؟ كَمَا تَقَدَّمَ بَيَانُ طَرِيقِ الِاعْتِبَارِ فِى النَّوْعِ الْخَامِسَ عَشَرَ .

وَمَشْهُورٌ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَهْدِيٍّ الْقُدْوَةِ فِى هَذَا الشَّأْنِ أَنَّهُ حَدَّثَ، فَقَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو خَلْدَةَ ، فَقِيلَ لَهُ : أَكَانَ ثِقَةً؟ فَقَالَ : كَانَ صَدُوقًا، وَكَانَ مَأْمُونًا، وَكَانَ خَيِّرًا - وَفِى رِوَايَةٍ : وَكَانَ خِيَارًا - الثِّقَةُ شُعْبَةُ وَسُفْيَانُ .

ثُمَّ إِنَّ ذَلِكَ مُخَالِفٌ لِمَا وَرَدَ عَنِ ابْنِ أَبِى خَيْثَمَةَ، قَالَ : قُلْتُ لِيَحْيَى بْنِ مَعِينٍ : إِنَّكَ تَقُولُ : فُلَانٌ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ ، وَفُلَانٌ ضَعِيفٌ؟ قَالَ : إِذَا قُلْتُ لَكَ : لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ ؛ فَهُوَ ثِقَةٌ، وَإِذَا قُلْتُ لَكَ : هُوَ ضَعِيفٌ ؛ فَلَيْسَ هُوَ بِثِقَةٍ، لَا تَكْتُبْ حَدِيثَهُ .

قُلْتُ : لَيْسَ فِى هَذَا حِكَايَةُ ذَلِكَ عَنْ غَيْرِهِ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ، فَإِنَّهُ نَسَبَهُ إِلَى نَفْسِهِ خَاصَّةً، بِخِلَافِ مَا ذَكَرَهُ ابْنُ أَبِى حَاتِمٍ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمه : دوسرا مرتبہ: ابن ابی حاتم نے فرمایا کہ: جب کہا جائے "إنه صدوق" وہ بہت سچا ہے، یا "محله

الصدق'' اس کا رتبہ صدق کا ہے، یا ''لا بأس به'' کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے؛ تو وہ ان لوگوں میں سے ہے جس کی حدیث لکھی جائے گی اور اس میں غور کیا جائے گا، اور یہی دوسرمرتبہ ہے۔

میں (ابن صلاح) کہتا ہوں کہ معاملہ ویسا ہی ہے جیسا کہ ابن ابی حاتم نے فرمایا، اس لیے کہ یہ تعبیریں ضبط کی شرط کا احساس نہیں دلاتیں، چنانچہ اس کی حدیث میں غور کیا جائے گا اور اس کو جانچا جائے گا تا آں کہ اس کا ضابط ہونا جانا جائے، اور اس (جانچنے کا طریقہ) اس قسم کے شروع میں بیان ہو چکا ہے، اور اگر ایسی نظر اور پرکھ حاصل نہ کی جا سکی جو اس محدث کے فی نفسہٖ مطلقاً ضابط ہونے کا پتہ دے، اور ہمیں اس کی کسی حدیث کی ضرورت پڑی تو ہم اس حدیث کا اعتبار (اصطلاحی لفظ) کریں گے، اور دیکھیں گے کہ کیا دوسرے کسی کی روایت سے اس کی کوئی اصل موجود ہے؟ اس طرح سے جو کہ پچیسویں نوع میں اعتبار کا طریقہ بیان ہو چکا۔

اور اس فن کے نمونہ (مقتدیٰ) عبدالرحمٰن بن مہدی کے حوالہ سے یہ بات مشہور ہے کہ: انہوں نے حدیث بیان کرتے ہوئے فرمایا: ''حدثنا أبو خلدة''، تو ان سے پوچھا گیا کہ کیا ابوخلدہ ثقہ تھے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ: وہ ''صدوق'' (سچے) تھے، ''مامون'' (قابل اطمینان) تھے، ''خَیِّر'' (بھلے) تھے، اور ایک روایت میں ہے کہ: ''خیار'' (خیِّر کا مترادف لفظ) تھے، ثقہ تو شعبہ اور سفیان ہیں۔

پھر یہ بات مخالف ہے اس قول کے جو ابن ابی خیثمہ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے یحییٰ بن معین سے کہا کہ: آپ کہتے ہیں: ''فلان ليس به بأس'' (فلاں میں کوئی حرج نہیں) اور ''فلان ضعيف'' (فلانا ضعیف ہے)؛ تو اس سے آپ کیا مراد لیتے ہیں؟ تو یحییٰ بن معین نے کہا کہ جب میں تم سے کہوں کہ: ''ليس به بأس''، تو وہ ثقہ ہوگا، اور جب میں تم سے کہوں: ''هو ضعيف'' تو وہ ثقہ نہیں ہوگا، اس کی حدیث مت لکھنا۔

میں کہتا ہوں کہ اس قولِ ابن معین میں دوسرے محدثین کے مذہب کا نقل کرنا نہیں ہے؛ کیوں کہ انھوں نے اس قول کو خاص طور سے اپنی طرف منسوب کیا ہے، برخلاف اس قول کے جس کو ابن ابی حاتم نے ذکر کیا ہے، واللہ اعلم۔

تشریح: ''أو محله الصدق'': حافظ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے ابن ابی حاتم کی اتباع میں ''صدوق'' اور ''محله الصدق'' دونوں کے حکم میں برابری رکھی ہے، جب کہ صاحب ''میزان'' علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے ''محله الصدق'' کو ''صدوق'' سے نیچے درجہ میں رکھا ہے، چنانچہ ''محله الصدق'' کو انھوں نے ''جيد

الحديث“، ”صالح الحديث“، ”شيخ وسط“ اور ”شيخ حسن الحديث“ کے ہم پلّہ رکھا ہے۔ (التقييد والإيضاح ص ۱۳۰)

استاذِ محترم فرماتے ہیں کہ حافظ عراقی وذہبی کی بات بالکل بجاہے، کیوں کہ ”صدوق“ اور ”محله الصدق“ دونوں کے مدلول ومفہوم میں خاصا فرق ہے، ایک واقعی سچاہے اور ایک سچے کے مقام میں رکھا جاسکتا ہے دونوں میں بڑا فرق ہے، اس لئے دونوں کو ایک درجہ دینا مناسب نہیں ہے۔

”فهو ممن يُكتب حديثه ويُنظر فيه“: ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے اس مرتبہ ثانیہ (جو حافظ ابن حجر وغیرہ کی درجہ بندی کے مطابق درحقیقت چوتھا مرتبہ ہے) کا حکم یہ بتایا کہ جس راوی کے متعلق یہ الفاظ بولے جائیں گے ”اس کی حدیث لکھ لی جائے گی، اور اس میں غور کیا جائے گا“، اس جملہ کا مطلب خوب واضح نہیں ہے، اور بعض حضرات اس کی وجہ سے غلط فہمی کے شکار ہوئے ہیں۔

چنانچہ بعض حضرات نے ابن ابی حاتم کے قول ”يُكتَب حديثه وينظر فيه“ کا مطلب یہ لیا ہے کہ اس راوی کی حدیث لکھ لی جائے گی اور غور وفکر کیا جائے گا بایں معنی کہ اس کا متابع وشاہد تلاش کیا جائے گا، جیسا کہ حافظ نووی رحمہ اللہ کی تلخیص کے الفاظ ”لأن هذه العبارة لا تُشعر بالضبط فيُعتبَر حديثه على ما تقدم“، نیز حافظ سیوطی کی وضاحتی اضافی عبارت ”فيُعتبر حديثه بموافقة الضابطين“ سے اسی طرف ذہن جاتا ہے کہ سابق میں اعتبار کا جو طریقہ بیان کیا گیا ہے اس کے مطابق تلاش کرکے دیکھا جائے گا کہ جو حدیث اس نے روایت کی ہے اس میں دیگر ضابطین نے اس کی موافقت کی ہے یا نہیں؟ اگر موافقت کی ہوگی تو قبول کی جائے گی، ورنہ نہیں۔ (التقريب مع التدريب)

جب کہ مصنف رحمہ اللہ نے اس جملہ کی جو تشریح کی ہے وہ ابن ابی حاتم کی مراد کے کافی حد تک قریب ہے، وہ یہ کہ جس راوی کو ”صدوق“ اور ”لا بأس به“ وغیرہ الفاظ سے ذکر کیا گیا ہو؛ اولاً تو اس کے متعلق تفتیش وتحقیق کی جائے گی اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ آیا وہ فی نفسہ مطلق طور سے ضابط ہے یا نہیں؟ اگر معلوم ہوجائے کہ وہ مطلقاً ضابط ہے تو اس کی حدیث سے استدلال کیا جائے گا۔

مطلق طور سے ضابط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا تام الضبط ہونا یا ناقص الضبط ہونا دونوں میں سے کوئی بھی صورت متعین ہوجائے تو اس کی حدیث سے استدلال کیا جائے گا خواہ صحیح قرار دیتے ہوئے یا حسن قرار دیتے ہوئے۔

پھر مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''**وإن لم يُستوفَ النظر المُعرِّف لكون ذلك المحدث في نفسه ضابطا مطلقاً واحتجنا إلى حديث من حديثه اعتبرنا ذلك الحديث، ونظرنا هل له أصل من رواية غيره إلخ**''، یعنی اگر تحقیق وتفتیش سے اس کا ضابط مطلق ہونا واضح نہ ہوسکے، اور یہ نہ جانا جاسکے کہ وہ صحیح یا حسن کا راوی ہے، نیز ہمیں اس کی روایت کردہ کسی حدیث سے احتجاج واستدلال کی ضرورت ہے تو اب ہم اس وقت تک اس سے حجت نہیں پکڑیں گے تاوقتے کہ اس کی متابعت یا شہادت نہ مل جائے، کیوں کہ کم ازکم وہ ایسا ضرور ہے کہ صدوق بمعنی عادل ہے جس کے ضبط کا علم نہیں ہوسکا ہے، اس لئے اس کے اعتبار ومتابعت کے لائق ہونے میں تو شبہہ ہی نہیں ہے، اس لئے ابن ابی حاتم کے قول ''**يُكتب حديثه وينظر فيه**'' کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کی حدیث لکھی جائے گی اور اس میں بایں معنی غور وفکر اور تحقیق کی جائے گی کہ یہ معلوم کیا جائے کہ وہ صدوقین کی اقسام میں سے کس قسم سے ملحق کیا جاسکتا ہے؟

اجمال کی تفسیر خودِ مجمل کی زبانی

استاذِ محترم فرماتے ہیں کہ ہم نے یہ مطلب یوں ہی نہیں بیان کیا ہے، بل کہ خود ابن ابی حاتم کے کلام میں اس کی دلیل موجود ہے، جس کو شیخ ولید بن حسن العانی مرحوم نے وضاحت سے تحریر فرمایا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ: درحقیقت ابن ابی حاتم نے مراتب رواۃ کی زیر بحث تقسیم سے پہلے دو اور جگہ بھی الفاظِ جرح وتعدیل کی درجہ بندی کی ہے، اُن دونوں تقسیموں میں تعدیل کے مراتب کو پھیلا کر بیان فرمایا ہے، اور تجریح کے مراتب کو اجمال کے ساتھ لکھا ہے، جب کہ اِس تیسری تقسیم میں تعدیل کے مراتب کو بہت زیادہ سمیٹ کر مجمل کردیا ہے، اور تجریح کے مراتب کو نسبتاً زیادہ پھیلا کر لکھا ہے، اور یہ طے ہے کہ جب تک ابن ابی حاتم کی سابقہ دونوں تقسیموں کو سامنے نہیں رکھا جائے گا؛ اس وقت تک اِس تیسری تقسیم میں پائی جانی والی تشنگی واجمال کو دور نہیں کیا جاسکتا، جن لوگوں کی نظر صرف اس تیسری تقسیم پر ہی مرکوز رہی انھیں ابن ابی حاتم کی مراد سمجھنے میں دِقت پیش آئی اور غلط نتیجہ برآمد ہوگیا، اس لئے پہلے سابقہ دونوں تقسیموں کے الفاظ ومراتب ملاحظہ ہوں تاکہ اس تیسری تقسیم کے مضمرات آسانی سے سمجھے جاسکیں:

ابن ابی حاتم رحمہ اللہ اپنی کتاب الجرح والتعدیل کے مقدمہ (ص ٦-٧) میں فرماتے ہیں:

''**ثم احتيج إلى تبيين طبقاتهم ومقادير حالاتهم وتباين درجاتهم ليعرف:**

١ – من كان منهم فى منزلة الانتقاد والجهبذة والتنقير والبحث عن الرجال والمعرفة بهم ، وهؤلاء هم أهل التزكية والتعديل والجرح .

٢ – ويعرف من كان منهم عدلا فى نفسه من أهل الثبت فى الحديث والحفظ له والاتقان فيه هؤلاء هم أهل العدالة .

٣ – ومنهم الصدوق في روايته الورِع فى دينه الثبت الذى يهم أحيانا وقد قبله الجهابذة النقاد، فهذا يحتج بحديثه أيضا .

٤ – ومنهم الصدوق الورع المغفل الغالب عليه الوهم والخطأ والسهو والغلط ، فهذا يكتب من حديثه الترغيب والترهيب والزهد والآداب. ولا يحتج بحديثه في الحلال والحرام .

٥ – ومنهم من قد ألصق نفسه بهم ودلسها بينهم ممن قد ظهر للنقاد العلماء بالرجال منهم الكذب، فهذا يُترك حديثه ويُطرح روايته ويسقط ولا يشتغل به .

پھر تین صفحے بعد (ص نمبر۱۰) پر اسی طرح کی تقسیم دوبارہ طبقۂ اتباع تابعین کے متعلق پیش کرتے ہیں، اس کے الفاظ بھی اس پہلی تقسیم کے الفاظ کے قریب قریب ہیں، فرماتے ہیں:

فكانوا على مراتب أربع :

١ – فمنهم الثبت الحافظ الورِع المتقن الجهبذ الناقد للحديث، فهذا الذى لا يختلف فيه، ويُعتمد على جرحه وتعديله، ويحتج بحديثه وكلامه فى الرجال .

٢ – ومنهم العدل فى نفسه، الثبت فى روايته، الصدوق فى نقله، الورع فى دينه، الحافظ لحديثه، المتقن فيه ، فذلك العدل الذى يُحتج بحديثه، ويوثق فى نفسه .

٣ – ومنهم الصدوق الورِع ، الثبت الذي يهِم أحيانا، وقد قبله الجهابذة النقاد، فهذا يُحتج بحديثه .

٤ – ومنهم الصدوق الورِع ، المغفل ، الغالب عليه الوهم والخطأ والغلط والسهو، فهذا يكتب من حديثه الترغيب والترهيب والزهد والآداب ، ولا يحتج بحديثه فى الحلال والحرام .

٥ – وخامس قد ألصق نفسه بهم ، ودلسها بينهم ممن ليس من أهل الصدق والأمانة،

ومن قد ظهر للنقاد العلماء بالرجال أولي المعرفة منهم الكذب، فهذا يُترك حديثه وتُطرح روايته.

دونوں تقسیموں میں آپ نے دیکھا کہ امام ابن ابی حاتم نے نمبر ایک پر ان لوگوں کو رکھا ہے جو ائمہ جرح وتعدیل ہیں، راویوں کے سلسلہ میں ان کے اقوال پر اعتماد کیا جاتا ہے، جیسے شعبہ، سفیانین، مالک، ابن مہدی وغیرہ، ان ہی لوگوں کو سلف ثقہ، حجت یا حافظ کے الفاظ سے ذکر کیا کرتے تھے۔

دوسرے، تیسرے اور چوتھے نمبروں پر انھوں نے صدوقین اور دین داروں کو ان کے باہمی فرقِ مراتب کے ساتھ ذکر فرمایا ہے، جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) وہ صدوقین جو ضابط و متقن ہیں، حفظ و کتابت میں متثبت ومحتاط ہیں، ان ہی لوگوں کو متاخرین ثقہ سے تعبیر کرتے ہیں، اور متقدمین ان پر بسا اوقات صدوق ولا بأس بہ کے الفاظ بولتے تھے۔

(ب) وہ صدوقین جن کے ورع وتقوی میں تو کلام نہیں، مگر ضبط واتقان میں اس قدر نقص ہوتا ہے کہ کبھی کبھی ان سے اوہام واخطاء کا صدور ہوتا رہتا ہے، لیکن پھر ان کا صواب ان کے خطا پر غالب رہتا ہے، ماہرین نقد حدیث بے کھٹک ان کی روایات سے بھی احتجاج واستدلال کرتے ہیں؛ الا یہ کہ کسی خاص حدیث میں غلطی کا ظہور ہو جائے، گویا یہ لوگ حسن درجہ کے ہیں۔

(ج) وہ صدوقین جن میں صلاح وتقویٰ کا عنصر تو موجود ہے مگر ضبط واتقان کا عنصر اتنا کمزور ہے کہ وہ بکثرت غلطی کرتے ہیں، اتنی کی ان کے صواب کے برابر یا صواب پر غالب رہتی ہے، چنانچہ حلال وحرام میں تو ان کی احادیث سے بغیر متابعت کے استدلال نہیں کیا جاتا، البتہ ترغیب وترہیب، فضائل وآداب وغیرہ ابواب میں ان کی احادیث سے احتجاج کیا جاتا ہے۔

پانچویں نمبر پر اجمال کے ساتھ ان لوگوں کو ذکر کیا ہے جو عدالت سے عاری ہوتے ہیں، اس لئے وہ قابل ترک ہیں، جو یا تو کذاب وضاع ہیں، یا ان پر کذب کی تہمت آتی ہے۔

الغرض امام ابن ابی حاتم نے رواۃ کی کل تین موٹی قسمیں کی ہیں: ''**أهل الاحتجاج**''، ''**أهل الاعتبار**''، ''**أهل الترك**''.

شروع کے تین مراتب ان رواۃ کے ہیں جو "اهل الاحتجاج"ہیں یعنی حجت بنتے ہیں، چوتھا مرتبہ ان لوگوں کا ہے جو"أهل الاعتبار"ہیں، یعنی حلال وحرام میں بغیر متابعت کے حجت نہیں ہوتے، البتہ فضائل وآداب میں ہوسکتے ہیں۔اورآخری مرتبہ ان رواۃ کا ہے جوکہ "أهل الترك"ہیں جن کو مطلقاً کسی کی متابعت سے نہ تو فائدہ پہونچ سکتا ہے،اورنہ یہ کسی کو فائدہ پہونچا سکتے ہیں۔

غورطلب پہلو

ناظرین غورفرمائیں امام ابن ابی حاتم نے ان دونوں تقسیموں میں اہل احتجاج میں کافی وشافی تفصیل فرمادی، "قابلِ اعتبار" کی صرف ایک نوع ذکرفرمائی، بقیہ کونظرانداز کردیا، چنانچہ مستورین، مجہولین کاکوئی ذکرنہیں کیا جب کہ وہ بھی"قابلِ اعتبار"ہوتے ہیں۔

اسی طرح"قابلِ ترک"میں صرف کذابین وضاعین اورمتہم لوگوں کے ذکر پراکتفاء کیا، جب کہ انتہائی درجہ کے فاحش الغلط رواۃ بھی من جملہ متروکین ہوتے ہیں، الغرض بعض طبقات کی تشفی بخش حدتک وضاحت فرمائی اوربعض میں اجمال سے کام لیا، اس لئے ایک تیسری تقسیم کی ضرورت تھی جس میں پہلی دونوں تقسیموں کی باقی ماندہ تشنگی بھی زائل کردی جائے۔

چنانچہ امام ابن ابی حاتم نے پھرتیسری تقسیم بھی فرمادی، جس میں سابقہ دونوں تقسیموں میں ذکرکردہ تفصیل کومجمل کردیا، اوران کے باقی ماندہ اجمال کوقدرے واضح کردیا، اوریہ وہی تقسیم ہے جس کومصنف ابن صلاح رحمہ اللہ نے یہاں نقل فرمایاہے، جوکہ مقدمہ اوراس کی ذیلی کتب میں نقل درنقل ہوتی چلی آئی ہے، اوربہت سے باحثین ومحققین کے لئے غلط فہمی کا سبب بنی ہوئی ہے، اگراس تیسری تقسیم کوگذشتہ تقسیمات کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی گئی ہوتی تو یہ غلط فہمیاں نہ پیداہوتیں۔

آمدم برسرِ مطلب

تیسری تقسیم ناظرین کے سامنے ہے،جس میں چارمراتب تو تعدیل کے ہیں، اورچارہی مراتب جرح کے، تعدیل کے مراتب میں پہلامرتبہ جس کوامام ابن ابی حاتم نے "ثقة، متقن، ثبت" سے تعبیرکیاہے درحقیقت یہ ان ہی

لوگوں کی تعبیر ہے جن کو انھوں نے پہلی دونوں تقسیموں میں ”جهابذة“، ”أهل التزكية“ یا ائمۂ جرح وتعدیل کے منصب پر رکھا ہے۔

پھر ثانیہ میں پہلی دونوں تقسیموں کے لگاتار تین مراتب (ثانیہ، ثالثہ، رابعہ) کو ایک مجمل تعبیر میں سمیٹ دیا ہے، کیوں کہ انھیں تفصیل سے ذکر کرنے کی اب کوئی ضرورت نہیں تھی، چنانچہ ”صدوق“ اور ”لا بأس به“ کے الفاظ ذکر کر کے فرماتے ہیں کہ جب کسی راوی پر یہ الفاظ بولے جائیں تو یہ دیکھنا ہوگا کہ صدوق کی کس قسم میں اسے شامل کیا جائے؟ ہوسکتا ہے وہ ”صدوق ضابط“ ہو، ہوسکتا ہے وہ ”صدوق يهم أحياناً“ ہو، اور ہوسکتا ہے کہ ”صدوق سيء الحفظ“ ہو جو کہ لائقِ اعتبار روات میں سے ہوتا ہے۔

اسی لئے مصنف رحمہ اللہ نے ابن ابی حاتم کی مراد کے مطابق یہ وضاحت فرما دی کہ: ”فينظر في حديثه ويُختبر حتى يُعرف ضبطه ... وإن لم يُستوفَ النظر المعرف إلخ“ کہ اولاً تو یہ تلاش کیا جائے گا کہ محدثین کی نظر میں یہ صدوق آیا ضابط ہے؟ یا خفیف الضبط (متوسط درجہ کا) ہے؟ یا سیء الحفظ ہے؟ اگر معلوم ہو جائے کہ پہلی دونوں قسموں کا ہے تو اسے صحیح کا راوی یا حسن کا راوی قرار دیتے ہوئے؛ اس سے مطلقاً استدلال کیا جائے گا، ورنہ اسے ”قابلِ اعتبار“ میں مانتے ہوئے حلال وحرام میں متابعت کے ساتھ اور فضائل وآداب میں بغیر متابعت کے بھی اس سے استدلال کر سکتے ہیں۔

اختبار کا طریقہ: سوال یہ ہے کہ کیسے جانا جائے گا کہ یہ شخص اہل احتجاج میں سے ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا ذریعہ دو ہیں، کتب رجال، اور کتب حدیث، کتب رجال کی مراجعت سے ہمیں کہیں اس کے متعلق صدوق کے ساتھ ثقہ، ضابط، حافظ وغیرہ کا لاحقہ مل سکتا ہے، یا اونچی سطح کے ناقدین جن کے متعلق یہ معلوم ہے کہ وہ ثقات ہی سے روایت کرتے ہیں ان میں سے کسی کے اس شخص سے روایت کرنے کی صراحت مل جائے تو اس سے بھی اس کا قابل احتجاج ہونا ظاہر ہوسکتا ہے۔

کتبِ حدیث میں جن کے مصنفین صحت کا التزام کرتے ہیں، خواہ اصطلاحی صحیح، یا صحیح وحسن عام معنی کے اعتبار سے ان میں کسی نے اس شخص کی حدیث کا اخراج فرمایا ہو اور اس سے احتجاج کیا ہو تو یہ بھی دلیل ہے کہ آدمی اہلِ احتجاج میں سے ہے، اسی طرح کتبِ تخاریج یا قرون وسطیٰ کے مصنفین کثرت سے احادیث پر حکم لگاتے ہیں، ان میں سے کسی نے

اس کی روایت کی تصحیح وتحسین کی ہوتو اس کا بھی یہ مطلب ہوگا کہ آدمی حجت بننے کے قابل ہے، وغیرہ۔

ایک اشکال اور جواب

"**ومشهور عن عبد الرحمن بن مهدي القدوة إلخ**"؛ مصنف رحمہ اللہ کی اس عبارت سے بعض حضرات کو یہ دھوکہ لگ سکتا ہے، بل کہ لگا بھی ہے کہ اس سے ان کا ذہن اس بات کی جانب جاتا ہے کہ جس راوی کو "**صدوق**" اور "**لا بأس به**" کہا جاتا ہے وہ لازماً ثقہ سے فروتر ہوتا ہے، خاص طور سے مصنف رحمہ اللہ کا جملہ جو انھوں نے اس مرتبہ والوں کا حکم بیان کرتے ہوئے شروع میں فرمایا ہے کہ "**هذه العبارات لا تُشعر بشريطة الضبط**" وہ اس غلط فہمی میں مزید معاون بن رہا ہے، اسی لئے بعض حضرات کہتے ہیں کہ ایسا راوی صحیح کا نہیں ہوسکتا، بل کہ حسن یا اس سے نیچے کا ہوگا، کیوں کہ امام ابن مہدی نے ثقہ اور صدوق کے درمیان فرق کیا ہے، اور فرق اسی صورت میں ظاہر ہوگا جب کہ ثقہ کی حدیث صحیح مانی جائے، اور صدوق کی حسن۔

جواب: اولاً تو مصنف رحمہ اللہ نے ابن ابی حاتم کی مراد کے مطابق جب خود تشریح فرمادی تو یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے، کیوں کہ ان کے نزدیک صدوق مختلف المراتب ہوتا ہے:

ایک صدوق ضابط جس کی حدیث صحیح ہوتی ہے۔

ایک صدوق وہ جو گاہے گاہے وہم وخطا کا شکار ہوتا ہے جس کی حدیث حسن لذاتہ ہوتی ہے۔

اور ایک صدوق وہ جو ضبط میں اتنا کمزور ہوتا ہے کہ احکام میں متابعت کے بغیر اس کی حدیث حجت نہیں ہوتی، البتہ فضائل وآداب میں تنہا بھی حجت ہوجاتی ہے۔

ثانیاً: امام ابن مہدی کے اس قصہ سے یہ نتیجہ نکالنا کہ "**صدوق**" لازماً "**ثقة**" سے فروتر ہی ہوگا صحیح نہیں ہے، اور نہ ابن مہدی کا یہ مقصد ہے، بل کہ ابوخلدہ جن کا نام خالد بن دینار سعدی ہے یہ بے شک ثقہ ہیں، اور ابن مہدی کے نزدیک بھی ثقہ ہیں، چنانچہ ابن معین، یزید بن زریع، ابن سعد، نسائی، عجلی، ترمذی اور دارقطنی وغیرہ حضرات ان کو ثقہ بتاتے ہیں، ابن حبان نے "ثقات" میں فرمایا کہ ابن مہدی ان کی اچھی تعریف کرتے تھے، اور ابن عبد البر فرماتے ہیں کہ یہ ابوخلدہ سبھی کے نزدیک ثقہ ہیں۔

تب لامحالہ یہی کہا جائے گا ابن مہدی کی مذکورہ بات یہ بتانے کے لئے ہرگز نہیں کہ ابوخلدہ ثقہ بہ معنی صحیح کا راوی نہیں، بل کہ صدوق بہ معنی حسن کا راوی ہے، بات دراصل یہ ہے کہ ابن مہدی کا یہ کلام غصہ میں صادر ہوا ہے، چوں کہ وہ ایک حدیث ابوخلدہ کے طریق سے بیان کرنا چاہ رہے تھے، ابھی شروع ہی کیا تھا کہ کسی نے ابوخلدہ کے متعلق ٹوک دیا اور پوچھا کہ کیا وہ ثقہ تھا؟ تو غصہ آنا ضروری تھا، چنانچہ جواب میں انھوں نے اس کو ثقہ کے علاوہ: صدوق، خیار اور مسلم کے الفاظ سے موصوف فرمایا اور ثقہ شعبہ وسفیان کو بتایا، ناظرین خود سمجھ سکتے ہیں کیا دنیا میں شعبہ وسفیان یا ان ہی کی سطح کے لوگ ثقہ کہے جاتے ہیں؟ معلوم ہوا کہ یہ صرف ایک الزامی جواب تھا، واقعتاً ثقہ وصدوق کی حقیقت یا ان میں فرق مراتب بیان کرنا مقصود نہیں تھا۔

ثالثاً: ''صدوق'' یا ''لا بأس به'' کو حسن یا اس سے نیچے درجہ کے راوی کی تعبیر کیوں کر قرار دیا جاسکتا ہے؟ جب کہ حضرات سلف کے زمانے سے یہ الفاظ مطلق توثیق کی تعبیر کے لئے استعمال ہوتے چلے آرہے ہیں، بل کہ اونچے درجے کے ثقات کو بھی اِن الفاظ سے یاد کیا گیا ہے، ملاحظہ ہوں یہ چند مثالیں:

(۱) حضرت عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ جب ''جرير، عن منصور، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله ﷛'' کی سند سے حدیث بیان کرتے تو یوں تعبیر فرماتے: ''حدثني الصدوق، عن الصدوق، عن الصدوق، عن الصدوق، عن الصدوق، عن الصادق المصدوق ﷺ''، کیا کسی کو یہ واہمہ بھی ہوسکتا ہے کہ ان میں سے کوئی راوی غیر ثقہ یا حسن درجہ کا ہوگا؟ (الجرح والتعديل ۲/ ۲۵).

(۲) امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح کی ''كتاب أخبار الآحاد'' میں یہ عنوان باندھا: ''باب ما جاء في إجازة خبر الصدوق في الأذان والصلاة، والصوم، والفرائض، والأحكام'' (اذان، نماز، روزہ، فرائض اور احکام میں صدوق کی خبر قبول کرنے کا بیان)، پھر اس مقصد کے لئے چودہ احادیث لے آئے جن میں مذکورہ واقعہ یا خبر ایسے حضرات کے ذریعہ انجام پایا تھا جو کہ صحابہ تھے، ظاہر ہے اگر امام بخاری رحمہ اللہ ''صدوق'' اور ''ثقہ'' میں فرق کے قائل ہوتے تو عنوان یوں لگاتے: ''باب إجازة خبر الثقة إلخ''۔

(۳) موطأ امام مالک (باب جامع الصلاة) میں حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: ''كان رجلان أخوان، فهلك أحدهما قبل صاحبه بأربعين ليلة، فذكرت فضيلة الأول عند رسول الله

ﷺ، فقال: ألم يكن الآخر مسلما؟ قالوا :بلى يا رسول الله، وكان لا بأس به"،معلوم ہوا کہ "لا بأس به" بھی جو کہ "صدوق" کے مساوی ہے اس کا بھی اطلاق مطلق توثیق کے معنی میں ہوتا تھا۔

(۴) موطأ ہی میں ہے: "هشام بن عروة، عن أبيه، عن رجل من المهاجرين لم ير به بأسا، أنه سأل عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه : أأصلي في عطن الإبل؟ فقال عبد الله رضي الله عنه : لا، ولكن صل في مراح الغنم". تو دیکھئے حضرت عروہ بن زبیر رحمہ اللہ ایک صحابی کی توثیق کرتے ہوئے اس میں کوئی "بأس" (حرج) نہیں محسوس کرر ہے ہیں۔

(۵) اوراس سے بڑھ کر کیا دلیل ہوگی کہ کتب جرح وتعدیل میں کثرت سے لفظ "صدوق" اور "لا بأس به" کا استعمال لفظِ "ثقة" کے ہم معنی اور مترادف کے طور پر پایا جاتا ہے، چنانچہ ائمہ جرح وتعدیل رواۃ پر اس طرح کے الفاظ سے تبصرہ کرتے ہوئے بکثرت پائے جاتے ہیں: "صدوق ثقة"، "ثقة صدوق"، "ثبت صدوق"، "ثقة لا بأس به"، وغیرہ، شیخ ولید عانی مرحوم نے بطورِ مثال اُنیس (۱۹) ایسے تبصرے ذکر فرمائے ہیں۔ (ملاحظہ ہو کتاب: "منهج دراسة الأسانيد للعاني ص۱۲۸ - ۱۳٤)

"ثم إن ذلك مخالف لِما ورد عن ابن أبي خيثمة إلخ": حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ کے مذکورہ بالا کلام سے جب یہ ثابت ہوگیا کہ "صدوق" اور "لا بأس به" بہ نسبت "ثقة" کے کم حیثیت رکھتے ہیں، تو اب ابن معین کے ایک کلام کے ذریعہ اس پر اعتراض پیش کر کے اس کا جواب دیے رہے ہیں:

اعتراض یہ ہے کہ ابن ابی خیثمہ کی روایت کے مطابق ابن معین کا یوں کہنا ہے کہ "إذا قلت لك : ليس به بأس فهو ثقة" کہ میں جب "ليس به بأس" کہتا ہوں تو یہ ثقہ ہی کے مرادف ہے، معلوم ہوا کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور آپ فرق کے قائل ہیں۔

پھر اس کا یہ جواب دیا کہ: یہ بات ابن معین کی اپنی خاص اصطلاح ہے، انھوں نے دیگر محدثین سے یہ بات نقل نہیں فرمائی ہے، جب کہ ابن ابی حاتم نے جو دونوں میں فرق کیا ہے اور اس فرق کو قومِ محدثین سے نقل بھی کیا ہے، اس لئے ابن ابی حاتم کی بات راجح ہے، واللہ اعلم

جواب الجواب: استاذِ محترم نے فرمایا کہ نہ تو امام ابن ابی حاتم اس فرق کے قائل ہیں، نہ ابن مہدی، اور نہ

ہی یحییٰ بن معین، ابن ابی حاتم اور ابن مہدی کے تعلق سے بات تفصیل سے آ چکی، رہے ابن معین تو ان کی مذکورہ بات کوئی اپنی خاص اصطلاح نہیں جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ کا دعویٰ ہے، بل کہ سابق سے چلے آرہے استعمال میں ان کے باہمی ترادف کا واقعی اظہار ہے، چنانچہ شیخ ولید عانی مرحوم فرماتے ہیں:''نعم! إن ابن معين لم ينسبه لغيره، ولكن غيره فعل ما فعل هو كما عرفنا من صنيع ابن المبارك، وقبله عروة بن الزبير، وقبله صحابة بحضرة النبي ﷺ''، کہ ابن معین نے اگر چہ ''لا بأس به'' کا ''ثقة'' کے مرادف ہونے کو اپنے علاوہ محدثین کی جانب منسوب نہیں کیا؛ تاہم وہی کیا جو ان کے علاوہ محدثین نے کیا ہے، جیسا کہ ابن مبارک کے طرز عمل، اور ان سے پہلے حضرت عروہ کے عمل اور ان سے بھی پہلے حضرت نبی کریم ﷺ کی موجودگی میں حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے طرز عمل سے ظاہر ہے۔(منهج دراسة الأسانيد ص ۱۳۰)

***

الثَّالِثَةُ : قَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ : إِذَا قِيلَ : شَيْخٌ ؛ فَهُوَ بِالْمَنْزِلَةِ الثَّالِثَةِ، يُكْتَبُ حَدِيثُهُ وَيُنْظَرُ فِيهِ، إِلَّا أَنَّهُ دُونَ الثَّانِيَةِ .

الرَّابِعَةُ : قَالَ : إِذَا قِيلَ : صَالِحُ الْحَدِيثِ ؛ فَإِنَّهُ يُكْتَبُ حَدِيثُهُ لِلاعْتِبَارِ .

قُلْتُ : وَجَاءَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَحْمَدَ بْنِ سِنَانٍ قَالَ :كَانَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ رُبَّمَا جَرَى ذِكْرُ حَدِيثِ الرَّجُلِ فِيهِ ضَعْفٌ ؛ وَهُوَ رَجُلٌ صَدُوقٌ ، فَيَقُولُ : رَجُلٌ صَالِحُ الْحَدِيثِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمه: تیسرا مرتبہ: ابن ابی حاتم نے فرمایا کہ جب کہا جائے ''شیخ'' (کہ وہ ایک شیخ ہے) تو وہ تیسرے درجہ پر ہے، اس کی حدیث لکھ لی جائے گی اور اس میں غور کیا جائے گا؛ مگر یہ کہ یہ دوسرے مرتبہ سے کم رتبہ والا ہوگا۔

چوتھا مرتبہ: فرمایا: جب کہا جائے ''صالح الحديث'' (یہ ٹھیک حدیث والا ہے)؛ تو اس کی حدیث اعتبار (متابعت تلاش کرنے) کے لیے لکھ لی جائے گی۔

میں (ابن صلاح) کہتا ہوں کہ ابو جعفر احمد بن سنان سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ عبد الرحمٰن بن مہدی (کے پاس) بسا اوقات کسی ایسے آدمی کی حدیث کا ذکر آتا جس میں کچھ ضعف ہوتا تھا دراں حالے کہ وہ سچا آدمی ہوتا تھا؛ تو وہ فرماتے: ''رجل صالح الحديث'' یہ ایسا آدمی ہے جو ٹھیک حدیث والا ہے، واللہ اعلم۔

تشریح: پہلی دونوں تقسیموں میں امام ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے اہل احتجاج کی دوسری قسم (حسن لذاتہ کے لائق رواۃ) کی صرف ایک ہی قسم (یعنی: **صدوق یھم أحیاناً**) پر اکتفا کیا تھا، جب کہ اور بھی ایسے اوصاف ہیں جو حسن لذاتہ کے راوی کی نمائندگی کرتے ہیں، چنانچہ اس تقسیم میں ان کا بھی ذکر ''ثالثہ'' اور ''رابعہ کے عنوان سے فرمارہے ہیں۔

''**إذا قیل: شیخ فھو بالمنزلة الثالثة إلخ**'' امام ابن ابی حاتم نے لفظ ''**شیخ** ''کا رتبہ ''**صالح الحدیث**'' پر مقدم فرمادیا ہے، جب کہ دیگر حضرات نے اس کے برعکس معاملہ فرمایا ہے۔

استاذِ محترم فرماتے ہیں کہ ہونا یہی چاہئے کہ ''**شیخ**'' اور اس جیسے الفاظ کو'' **صالح الحدیث**'' کے بعد ذکر کیا جائے، کیوں کہ ''**شیخ**'' مستور یا مجہول الحال کے مرادف ہے، جب کہ ''**صالح الحدیث**'' کا لفظ راوی کے قابلِ قبول یعنی ''حسن الحدیث'' ہونے کی حیثیت کو بتاتا ہے، بل کہ'' صالح الحدیث'' کا لفظ ''حسن الحدیث'' کے مترادف ہے، اس لئے ''**شیخ**'' اور اس جیسے الفاظ کا مرتبہ'' صالح الحدیث'' وغیرہ کے بعد ہی کا ہے، نیز چوں کہ یہ مستور کے ہم معنی ہے، اور مستور میں جرح وتعدیل دونوں کا احتمال ہوتا ہے، اس لئے مراتب جرح سے پہلے اسی کا ہونا مناسب ہے، اگرچہ مستورین میں سے بھی تلاش وجستجو کے بعد ایسے مل جاتے ہیں جو قابلِ تحسین ہوتے ہیں، لیکن ہر مستور اس حیثیت کا نہیں ہوتا۔

''**یُکتب حدیثه وینظر فیه إلا أنه دون الثانیة**'': ابن ابی حاتم نے مرتبہ ثالثہ (یعنی: شیخ) کے متعلق فرمایا کہ اس کی حدیث لکھ کر اس کے متعلق غور وفکر کیا جائے گا، یعنی یہ دیکھا جائے گا کہ حضرات محدثین اس کے ساتھ کیا معاملہ کرتے ہیں، اگر اس سے احتجاج کرتے ہوں گے تو محتج بہ میں رکھ لیا جائے گا، چنانچہ اس کی حدیث حسن درجہ کی ہوگی، یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اپنی تقریب میں ایسے بہت سے رجال کو'' مقبول'' کے تحت لے لیا ہے، جیسا کہ تفصیل آگے آرہی ہے۔

''**فإنه یُکتب حدیثه للاعتبار**'': ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے مرتبہ رابعہ والوں (یعنی جنھیں **صالح الحدیث** کہا جائے) کے متعلق یہ فرمایا کہ ان کی حدیث اعتبار کے لئے لکھ لی جائے گی، یعنی کہ متابعت واستشہاد کے کام میں آسکتی ہے، تنہا اس سے استدلال نہیں کیا جائے گا، حالاں کہ کثرت سے دیکھا جاتا ہے کہ اس طرح کے لوگوں کی احادیث پر

حسن کا حکم لگتا ہے، یہی وجہ ہے کہ جمہور محدثین خاص طور سے حافظ ذہبی اور سخاوی نے ''صالح الحدیث''کو یا تو ''شیخ'' کے ہم پلہ رکھا یا اس سے بالاتر درجہ دیا ہے،اس لئے یہاں بطور استدراک یہ بات نوٹ کرنی چاہئے کہ ابن ابی حاتم کے کلام میں شاید تسامح ہوگیا ہے،خاص جب انھوں نے اس کو مراتب تعدیل میں رکھا ہےتو اس کا تقاضا ہے کہ کم از کم ''حسن الحدیث'' ضرور ہو،اور مصنف رحمہ اللہ کے اس قول سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے کہ جو انھوں نے ابن مہدی رحمہ اللہ کی حوالہ سے نقل فرمایا کہ جب راوی میں کچھ کمزوری ہوتی اور وہ زبان کا سچا ہوتا تو اسے ''صالح الحدیث'' کا وصف دیتے تھے۔

استدراک: ''صالح الحدیث''اور''شیخ''کے مرادف وہم پلہ کچھ اور الفاظ بھی ہیں جن کا اضافہ حضرت مصنف،علامہ ذہبی،عراقی اور سخاوی وغیرہم نے کیا ہے،وہ یہ ہیں:

محله الصدق ، رووا عنه ، روى الناس عنه ، يُروى عنه ، إلى الصدق ما هو؟ ، شيخ وسط ، وسط، مقارب الحديث ، جيد الحديث ، حسن الحديث ، صويلح ، صدوق إن شاء الله ، أرجو أن ليس به بأس ، ما أعلم به بأسا .

***

وَأَمَّا أَلْفَاظُهُمْ فِي الْجَرْحِ فَهِيَ أَيْضًا عَلَى مَرَاتِبَ :

أُولَاهَا : قَوْلُهُمْ : لَيِّنُ الْحَدِيثِ ؛ قَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ : إِذَا أَجَابُوا فِي الرَّجُلِ بِلَيِّنِ الْحَدِيثِ، فَهُوَ مِمَّنْ يُكْتَبُ حَدِيثُهُ، وَيُنْظَرُ فِيهِ اعْتِبَارًا .

قُلْتُ : وَسَأَلَ حَمْزَةُ بْنُ يُوسُفَ السَّهْمِيُّ أَبَا الْحَسَنِ الدَّارَقُطْنِيَّ الإِمَامَ، فَقَالَ لَهُ : إِذَا قُلْتَ : فُلَانٌ لَيِّنٌ ؛ أَيْشٍ تُرِيدُ بِهِ؟ قَالَ : لَا يَكُونُ سَاقِطًا مَتْرُوكَ الْحَدِيثِ ، وَلَكِنْ مَجْرُوحًا بِشَيْءٍ لَا يُسْقِطُ عَنِ الْعَدَالَةِ .

الثَّانِيَةُ : قَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ : إِذَا قَالُوا: لَيْسَ بِقَوِيٍّ ؛ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْأَوَّلِ فِي كَتْبِ حَدِيثِهِ، إِلَّا أَنَّهُ دُونَهُ .

الثَّالِثَةُ: قَالَ: إِذَا قَالُوا: ضَعِيفُ الْحَدِيثِ؛ فَهُوَ دُونَ الثَّانِي، لَا يُطْرَحُ حَدِيثُهُ، بَلْ يُعْتَبَرُ بِهِ.

ترجمہ: اور رہے محدثین کے وہ الفاظ جو جرح میں ہیں؛ تو وہ بھی چند مراتب کے ہیں۔

ان میں کا پہلا مرتبہ: محدثین کا کہنا: ''لین الحدیث'' ہے (کہ اس کی حدیث میں کچھ لوچ ہوتا ہے)۔ ابن ابی حاتم نے فرمایا کہ جب محدثین کسی شخص کے بارے میں ''لین الحدیث'' سے جواب دیں؛ تو وہ ان لوگوں میں سے ہوتا ہے جس کی حدیث لکھی جاتی ہے، اور اس میں اعتبار (متابع اور شاہد کی تلاش) کے لئے غور کیا جاتا ہے۔

میں (ابن صلاح) کہتا ہوں کہ حمزہ بن یوسف سہمی نے امام ابوالحسن الدارقطنی سے سوال کیا، چنانچہ ان سے کہا کہ: جب آپ ''فلان لین الحدیث'' کہتے ہیں تو اس سے آپ کی مراد کیا ہوتی ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ وہ ساقط اور متروک الحدیث نہیں ہوتا؛ بل کہ کسی ایسے سبب سے مجروح ہوتا ہے جو اسے عدالت کی سطح سے نہیں گراتا۔

دوسرا مرتبہ: ابن ابی حاتم نے فرمایا کہ: جب محدثین ''لیس بقوي'' کہتے ہیں؛ تو وہ اپنی حدیث لکھی جانے کے سلسلے میں تو پہلے درجہ والے کا ہی ہم رتبہ ہوتا ہے؛ مگر یہ کہ (حیثیت) میں اس سے کم ہوتا ہے۔

تیسرا مرتبہ: (ابن ابی حاتم نے) فرمایا کہ جب محدثین '' ضعیف الحدیث'' (حدیث کا کمزور) کہتے ہیں تو یہ دوسرے مرتبہ والے سے کم رتبہ ہوتا ہے؛ اس کی حدیث پھینکی نہیں جاتی؛ بل کہ اس کا بھی (متابعت کے لئے) اعتبار کیا جاتا ہے۔

تشریح:'' فهي أيضًا على مراتب إلخ'': شروع کے تین مراتب بتدریج ان رواۃ کے ہیں جو اہل اعتبار ہیں، یعنی تنہا ان کی احادیث سے استدلال نہیں کیا جاتا، البتہ متابعت کی صورت میں ان کی احادیث حسن لغیرہ بن سکتی ہے، ابن ابی حاتم نے ہر مرتبہ کے لئے نمونے کا ایک ایک لفظ ذکر فرمایا ہے، ورنہ ان میں سے ہر ایک مرتبہ کے مناسب کچھ اور بھی الفاظ ہیں، جن کا اضافہ بعد کے حضرات نے کیا ہے، جو اس بحث کے آخر میں ملحقہ نقشہ میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

***

الرَّابِعَةُ : قَالَ : إِذَا قَالُوا: مَتْرُوكُ الْحَدِيثِ ، أَوْ ذَاهِبُ الْحَدِيثِ، أَوْ كَذَّابٌ ؛ فَهُوَ سَاقِطُ الْحَدِيثِ، لَا يُكْتَبُ حَدِيثُهُ، وَهِيَ الْمَنْزِلَةُ الرَّابِعَةُ .

قَالَ الْخَطِيبُ أَبُو بَكْرٍ : أَرْفَعُ الْعِبَارَاتِ فِي أَحْوَالِ الرُّوَاةِ أَنْ يُقَالَ : حُجَّةٌ أَوْ ثِقَةٌ، وَأَدْوَنُهَا أَنْ يُقَالَ : كَذَّابٌ، سَاقِطٌ .

أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ عَبْدِ الْمُنْعِمِ الصَّاعِدِيُّ الْفَرَاوِيُّ قِرَاءَةً عَلَيْهِ بِنَيْسَابُورَ أَنَا مُحَمَّدُ بْنُ

إِسْمَاعِيلَ الْفَارِسِيُّ، أَنَا أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْبَيْهَقِيُّ الْحَافِظُ، أَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْفَضْلِ، أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ، ثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ سُفْيَانَ، قَالَ : سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ صَالِحٍ قَالَ : لَا يُتْرَكُ حَدِيثُ رَجُلٍ حَتَّى يَجْتَمِعَ الْجَمِيعُ عَلَى تَرْكِ حَدِيثِهِ . قَدْ يُقَالُ : فُلَانٌ ضَعِيفٌ ، فَأَمَّا أَنْ يُقَالَ : فُلَانٌ مَتْرُوكٌ ؛ فَلَا ؛ إِلَّا أَنْ يُجْمِعَ الْجَمِيعُ عَلَى تَرْكِ حَدِيثِهِ .

ترجمہ: چوتھا مرتبہ: فرمایا کہ جب محدثین ”متروك الحديث“ (قابل ترک حدیث والا) یا ”ذاهب الحديث“ (گئی گذری حدیث والا) یا ”كذاب“ (حدیث میں کذب بیانی کرنے والا) کہتے ہیں؛ تو وہ حدیث میں نا قابل اعتبار ہوتا ہے، اس کی حدیث نہیں لکھی جائے گی، اور یہی چوتھا درجہ ہے۔

خطیب ابوبکر نے فرمایا کہ: راویوں کے احوال کے بیان میں اعلیٰ ترین عبارت یہ ہے کہ کہا جائے: ”حجة“ یا ”ثقة“ اور سب سے گھٹیا تعبیر یہ ہے کہ ”كذاب“ اور ”ساقط“ کہا جائے۔

ہم کو ابوبکر بن عبدالمنعم صاعدی فراوی نیشاپور میں خبر دی ان کے سامنے قرارت کے طور پر، انہوں نے کہا کہ محمد بن اسماعیل فارسی نے ہمیں بتایا، انھوں نے کہا کہ ہمیں حافظ ابوبکر احمد بن حسین بیہقی نے خبر دی، انہوں نے کہا ہمیں حسین بن فضل نے خبر دی، کہا ہمیں عبداللہ بن جعفر نے، انہوں نے کہا کہ ہم سے یعقوب بن سفیان نے بیان کیا، انہوں نے کہا کہ میں نے احمد بن صالح کو کہتے ہوئے سنا کہ: کسی آدمی کی حدیث اس وقت تک نہیں چھوڑی جائے گی، یہاں تک کہ تمام لوگ اس کے چھوڑنے پر متفق ہو جائیں، کبھی یہ تو کہا جا سکتا ہے کہ: ”فلان ضعيف“ (فلاں ضعیف ہے)، رہا یہ کہ کہہ جائے: ”فلان متروك“ (فلانا متروک ہے) تو ایسا نہیں ہوگا؛ مگر یہ کہ سبھی لوگ اس کی حدیث چھوڑنے پر متفق ہو جائیں۔

تشریح: الفاظ جرح کا یہ چوتھا مرتبہ ان لوگوں کا ہے جو کہ ”أهل الترك“ یعنی قابلِ ترک ہیں، اگر چہ ان متروکین کے مراتب بھی مختلف ہیں، بعض تو انتہائی درجہ کے فاحش الغلط ہوتے ہیں جن کی جانب ”متروك الحديث“ سے اشارہ کیا ہے، بعض متہم بالکذب ہوتے ہیں جن کی جانب ”ذاهب الحديث“ سے اشارہ ہے، اور بعض واقعتاً روایتِ حدیث میں کذب کے مرتکب ہوتے ہیں جن کی جانب ”كذاب“ کے لفظ سے اشارہ ہے۔

واضح رہے کہ ان الفاظ کی سطح کے اور بھی الفاظ ہیں جنھیں بعد کے حضرات نے ذکر کیا ہے، آخر میں ملحق نقشہ میں ان کی تفصیل دیکھی جا سکتی ہے۔

وَمِمَّا لَمْ يَشْرَحْهُ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ وَغَيْرُهُ مِنَ الْأَلْفَاظِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي هَذَا الْبَابِ قَوْلُهُمْ : فُلَانٌ قَدْ رَوَى النَّاسُ عَنْهُ، فُلَانٌ وَسَطٌ، فُلَانٌ مُقَارِبُ الْحَدِيثِ، فُلَانٌ مُضْطَرِبُ الْحَدِيثِ، فُلَانٌ لَا يُحْتَجُّ بِهِ، فُلَانٌ مَجْهُولٌ، فُلَانٌ لَا شَيْءَ، فُلَانٌ لَيْسَ بِذَاكَ ، وَرُبَّمَا قِيلَ : لَيْسَ بِذَاكَ الْقَوِيِّ ، فُلَانٌ فِيهِ أَوْ فِي حَدِيثِهِ ضَعْفٌ ، وَهُوَ فِي الْجَرْحِ أَقَلُّ مِنْ قَوْلِهِمْ : فُلَانٌ ضَعِيفُ الْحَدِيثِ، فُلَانٌ مَا أَعْلَمُ بِهِ بَأْسًا ، وَهُوَ فِي التَّعْدِيلِ دُونَ قَوْلِهِمْ : لَا بَأْسَ بِهِ .

وَمَا مِنْ لَفْظَةٍ مِنْهَا وَمِنْ أَشْبَاهِهَا إِلَّا وَلَهَا نَظِيرٌ شَرَحْنَاهُ ، أَوْ أَصْلٌ أَصَّلْنَاهُ ، يُتَنَبَّهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ عَلَيْهَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ترجمہ: اوراس باب میں استعمال کیے جانے والے اُن الفاظ میں سے کہ جن کی ابن ابی حاتم اوران کے علاوہ کسی نے تشریح نہیں کی ہے محدثین کے یہ اقوال ہیں:

(۱) ’’فلان قد روى الناس عنه‘‘ کہ فلاں سے لوگوں نے روایت کیا ہے۔

(۲) ’’فلان وسَط‘‘ کہ فلاں درمیانی ہے۔

(۳) ’’فلان مقارِب الحديث‘‘ کہ فلاں شخص حدیث کے قریب قریب رہنے والا ہے۔

(۴) ’’فلان مضطرب الحديث‘‘ کہ فلاں حدیث میں پیچ وتاب کھانے والا ہے۔

(۵) ’’فلان لا يحتج به‘‘ کہ فلاں سے حجت نہیں پکڑی جاسکتی۔

(۶) ’’فلان مجهول‘‘ کہ فلاں نامعلوم شخص ہے۔

(۷) ’’فلان لا شيء‘‘ کہ فلاں شخص کوئی چیز نہیں ہے۔

(۸) ’’فلان ليس بذاك‘‘ کہ فلاں شخص وہ نہیں ہے.

(۹) اور بسا اوقات کہا جاتا ہے کہ: ’’ليس بذاك القوي‘‘، کہ فلاں شخص وَیسا مضبوط نہیں ہے۔

(۱۰-۱۱) ’’فلان فيه أوفي حديثه ضعف‘‘ کہ فلاں شخص میں کچھ کمزوری ہے، یا فلاں شخص کی حدیث میں کمزوری ہے، تو یہ جرح کے باب میں محدثین کے قول: ’’فلان ضعيف الحديث ‘‘ سے کم (ہلکا) ہے۔

(۱۲) ’’فلان ما أعلم به بأسًا‘‘: فلاں شخص کہ میں اس میں کوئی حرج نہیں جانتا۔ اور یہ لفظ تعدیل کی باب میں محدثین کے قول: ’’لابأس به‘‘ سے کم درجہ کا ہے۔

اور ان (مذکورہ) الفاظ یا ان جیسے الفاظ میں سے کوئی لفظ نہیں ہے مگر اس کی کوئی ایسی نظیر موجود ہے جس کی ہم نے وضاحت کردی ہے، یا کوئی ضابطہ موجود ہے جو ہم نے بیان کردیا ہے، جس کے ذریعہ ان الفاظ (کے حکم پر) اگر اللہ نے چاہا تو متنبہ ہوا جاسکتا ہے، واللہ اعلم۔

تشریح: "وما من لفظة منها ومن أشباهها إلا ولها نظير إلخ": حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے آخر میں کچھ الفاظ اپنی طرف سے بڑھائے ہیں جو ابن ابی حاتم کی عبارت میں نہیں آسکے، اور الگ الگ ہر ایک کا مرتبہ متعین کرنے کے بجائے اجمالی طور پر فرمادیا کہ مذکورہ الفاظ میں سے ہر لفظ کی کوئی نہ کوئی نظیر اوپر آچکی ہے، یا کوئی ایسا قاعدہ کلیہ گزر چکا ہے جس میں اس لفظ کو ضم کیا جاسکتا ہے، مصنف رحمہ اللہ کے ذکر کردہ الفاظ میں کچھ کے مراتب کی نشاندہی سابق میں ہوچکی ہے، اور بقیہ کے سلسلہ میں بہتر ہوگا کہ قاری ان الفاظ کا درجہ آخر میں ملحقہ نقشہ میں دیکھ لے، کیوں کہ اس پہلو سے یہاں گفتگو کرنا موجبِ تکرار اور باعث طوالت ہوگا۔

ایک جامع ومعتدل خلاصہ کی ضرورت

ناظرین نے ملاحظہ فرمالیا کہ جرح وتعدیل کے الفاظ مختلف ہیں، اور وہ سب اپنے مدلول اور استعمال کے اعتبار سے مختلف حیثیت کے ہوتے ہیں، چنانچہ جن رواۃ پر یہ الفاظ بولے جائیں گے ان کی احادیث بھی مختلف المراتب ہوں گی، اور ساتھ ہی ناظرین کو یہ احساس بھی ہوا ہوگا کہ امام ابن ابی حاتم اور مصنفِ کتاب حافظ ابن صلاح رحمہما اللہ نے الفاظ کی جو درجہ بندی کی ہے وہ کافی حد تک مفید ہونے کے باوجود کئی وجوہ سے تشنہ ہے، مثلاً:

۱- سب سے پہلے ذہن میں یہ خلجان ابھرتا ہے کہ ائمۂ جرح وتعدیل بہت ہیں، ان کی معلومات، مزاج اور تجربہ کے اختلاف کے زیر اثر راوی کے سلسلہ میں ان کے تاثرات ونظریے بھی مختلف ہوتے ہیں، بل کہ ایسے رواۃ تو بہت کم ہی پائے جاتے ہیں جن کے متعلق تمام یا اکثر ناقدین ایک ہی قسم کا تبصرہ کرتے ہوں، مذکورہ بالا درجہ بندی سے فائدہ اسی وقت ہوگا جب کہ راوی کو مذکورہ بالا اوصاف میں سے کسی ایک ہی وصف سے موصوف کیا گیا ہو، اور ایسا شاید وباید ہوتا ہے، راویوں کی اکثریت ایسی ہے جس کے متعلق علماء جرح وتعدیل کی آراء میں اختلاف ہوتا ہے، بل کہ بسا اوقات دو اماموں کے تبصروں میں زمین آسمان کا فرق ہوجاتا ہے، ایسے میں عام باحث کے لئے فیصلہ کرنا مشکل ہوجاتا ہے کہ

وہ راوی کو کیا مقام دے؟ اس کی حدیث کس درجہ میں رکھے؟

۲- دوسرا خلجان یہ ہوتا ہے کہ رواۃ کی ایک بہت بڑی تعداد ایسی ہے جو یا تو مجہول الذات ہوتے ہیں، یا مجہول الحال ومستور، ان کے متعلق کیا حکم ہے؟ ابن ابی حاتم اور مصنف رحمہ اللہ نے کوئی تشفی بخش معیار پیش نہیں کیا، کیوں کہ لفظ ''شیخ'' جو ایک طرح سے مستور کے قائم مقام ہے ابن ابی حاتم نے اسے ''**صالح الحدیث**'' (جو کہ حسن درجہ کا راوی مانا جاتا ہے) سے اوپر کا درجہ دیا جو عام محدثین کے طرز عمل کے خلاف ہے، پھر باحث کی الجھن اس وقت اور بڑھ جاتی ہے جب وہ دیکھتا ہے کہ ایک شخص مجہول ہونے کے باوجود ایسا ہے کہ اس کی روایت بے کھٹک قبول کی جارہی ہے، دوسرا مجہول نہیں ہے صرف مستور ہے مگر اس کی روایت پر ضعف کا حکم لگ رہا ہے، کبھی کوئی شخص مستور ہونے کے باوجود اتنا خوش نصیب ہوتا ہے کہ اس کی حدیث پر حسن، بل کہ بعض دفعہ صحیح تک کا حکم لگ جاتا ہے اور بعض دفعہ ضعیف کے خانے میں ڈال دیا جاتا ہے۔

اس صورتِ حال کا سخت تقاضا تھا کہ ائمہ متاخرین میں سے کوئی بالغ نظر امام مختلف ومتضاد اقوال میں سے معتدل وجامع خلاصہ کشید کرکے پیش کردے تاکہ عام باحثین کی مشکل آسان ہوسکے، اسی طرح مجہولین ومستورین میں سے جن رواۃ کو کوئی ایسا امتیاز حاصل ہو جس کی وجہ سے وہ مطلقاً قابل قبول ہوجاتے ہوں انھیں چن کر علیحدہ کردے تاکہ سطحی ذہن والوں کی الجھنیں دور ہوں۔

اعتدال جامعیت اور اختصار کا شاہکار

الحمدللہ یہ کام حافظ الدنیا احمد بن علی، معروف بہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے ''**تقریب التہذیب**'' کی شکل میں انجام دے دیا ہے، جو درحقیقت ان کی علم اسماء الرجال کے لئے وقف شدہ ساٹھ سالہ علمی زندگی کا حاصل ونچوڑ ہے۔

چوں کہ یہ کتاب تمام کتبِ اسماء الرجال میں استفادہ کے لحاظ سے آسان ترین ہے، سب سے زیادہ مہیا ودستیاب ہے، رواۃ کی ثقاہت وضعف کے اعتبار سے درجہ بندی میں سب کتب سے پختہ ترین اور جامع ترین ہے، بل کہ کتبِ ستہ کے رجال کے تعلق سے اس کی حیثیت سیکڑوں کتبِ رجال وفنونِ حدیث سے کشید کیے ہوئے عطر کی ہے، اس لیے صحاحِ ستہ کے راویوں کی جرح وتعدیل کے اعتبار سے حیثیت جاننے کے لئے اس کتاب کو معیار بنایا جاسکتا ہے۔

دکتور ولید عانی رحمہ اللہ نے ''تقریب'' میں حافظ کی جانب سے صادر کیے گئے احکامِ جرح وتعدیل اور ان کے

مراتب کا بڑی باریکی سے مطالعہ کیا اور مختلف پہلوؤں سے پرکھ کر اس نتیجہ پر پہونچے کہ حافظ نے سچ مچ بڑی باریکی اور خوردبینی سے کام لیتے ہوئے رُوات سے متعلق مبسوط اور منتشر مواد کو انتہائی لطیف انداز میں سمیٹنے کی کوشش کی ہے، اگر صحیح معنوں میں حافظ کے لائحۂ عمل اور باریکیوں کو ہضم کرلیا جائے تو بے شک یہ ایک جلد کی کتاب دیگر مطولات سے بے نیاز کردینے والی ہے، ولید عانی مرحوم کے الفاظ ملاحظہ فرمائیں:

''وهكذا نرى أن التقريب هو خلاصة ما توصل إليه ابن حجر من أحكام علىٰ رواة الكتب الستة وما أُلحِق بها، وعصارة فكر متواصل البحث والدراسة والتحقيق والتحرير مدة زادت على الستين عامًا من حياة عالم موسوعي و يقِظ ذكي.

ولهذا فإني أرىٰ أن من تضييع الوقت وتحصيل الحاصل أن نتجاوز هذا العمل إلى غيره ونتخطى عمل ابن حجر لنرجع إلى الوراء لنبحث من جديد أحوال رواة أشبعوا كلاماً وتحريراً''. (منهج دراسة الأسانيد ص ۲۳)

فرماتے ہیں کہ ہمارے خیال میں ''تقریب التہذیب'' کتب ستہ اوران سے ملحق بعض دیگر کتبِ حدیث (مثلاً: امام بخاری کی **الأدب المفرد**) کے رجال پر لگائے گئے احکام وتبصروں کا ایک ایسا خلاصہ ہے جس تک حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رسائی ہوچکی ہے، اور یہ ایک ذہین، ہمہ جہت اور ہرفن مولیٰ علمی شخصیت کی ساٹھ سال سے زائد عرصہ کی شبانہ روز بحث وتحقیق اور محنت وجانکاہی کا ثمرہ ونچوڑ ہے، اس لئے میں سمجھتا ہوں کہ اس کتاب کو نظرانداز کرکے فن جرح وتعدیل کی طویل ومبسوط کتابوں سے براہِ راست استفادہ کرتے ہوئے نئے سرے سے ان رجال کے حالات کی تحقیق کرنا جنھیں اتنے بڑے امام کی جانب سے مکمل بحث وتحقیق کا حق دیا جاچکا ہو؛ تحصیل حاصل کے سوا کچھ نہیں۔

پھر دکتور عانی مرحوم نے مراتبِ تقریب میں سے ایک ایک مرتبہ کے رجال کی احادیث کے درجات بھی متعین فرمادیئے ہیں، یہ درجہ بندی انھوں نے حضرت امام احمد، شیخین، امام ابوداود، امام نسائی، امام ترمذی، ابن حبان، ابن خزیمہ، ضیاء الدین مقدسی، منذری، ذہبی، نووی، ابن حجر اور سخاوی وغیرہم جیسے ائمہ فن کے طریقۂ کار کو پیش نظر رکھتے ہوئے کی ہے، اور قدم قدم پر ان حضرات کی نصوص وعبارات کو بطور دلیل پیش فرمایا ہے، نیز کسی راوی کی حدیث کا درجہ متعین کرتے وقت اس راوی کی حدیث سے متعلق خود حافظ ابن حجر کی تصریحات کو بھی پیش کیا ہے، اور متکلم کی تصریح اس کے کلام کی سب سے مضبوط تشریح ہوا کرتی ہے۔

شعبۂ تخصص فی الحدیث دارالعلوم دیوبند میں بھی استاذِ محترم حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی مدظلہ کے زیر نگرانی ادھر چند سالوں سے ولید عانی مرحوم کے قائم کردہ اس معیار پر غور وخوض ہوتا رہا، اور تجربہ سے اس نتیجہ پر پہونچا گیا کہ تقریب کے تعلق سے عانی مرحوم کا نقطۂ نظر درست ہے، اور نقدِ اسناد کا یہ معیار اطمینان بخش ہے۔

مراتب جرح وتعدیل باعتبار تقریب

حافظ ابن حجرؒ نے جرح وتعدیل کے جو مراتب قائم کیے اور ان مراتب کے روات کو جن الفاظ سے تعبیر کیا ان کی تفصیل، نیز ان رواۃ کی احادیث کے درجات واحکام کی تفصیل حسب ذیل ہے، واضح رہے کہ یہ تفصیل حافظ ابن حجر کی عبارت کا بعینہ ترجمہ نہیں ہوگی، بلکہ اس میں ولید عانی مرحوم کی تشریح اور ہمارے اپنے تجربہ کی روشنی میں توضیحی جملوں کے اضافے بھی ہوں گے:

۱- پہلے مرتبہ کو تو حافظ نے صحابۂ کرام کے لیے مختص کیا ہے ان کی فضیلت اور قدر ومنزلت کے پیش نظر۔

۲- دوسرا مرتبہ ان لوگوں کے لیے خاص کیا ہے جو علماء جرح وتعدیل اور ائمۂ نقد کی حیثیت رکھتے ہیں، ان لوگوں کو حافظ ”أوثق الناس“ ، ”ثقة ثقة“ یا ”ثقة متقن“ جیسے مبالغہ کے صیغے یا تاکیدی تعبیرات سے ذکر کرتے ہیں۔

حکم: ان لوگوں کی حدیث؛ نمبر ایک کی صحیح لذاتہ ہوتی ہے۔

۳- تیسرا مرتبہ ان لوگوں کا ہے جنھیں ثقہ کہنے پر دوسرے مرتبہ کے لوگ یعنی ائمۂ جرح وتعدیل متفق ہوں، چنانچہ ان لوگوں کو حافظ صاحب ”ثقة، متقن، حجة، حافظٌ ، ثبتٌ“ وغیرہ بغیر تکرار کے صیغوں سے تعبیر کرتے ہیں، ان ہی رجال کے حکم میں وہ لوگ بھی ہوتے ہیں جن کے صحابی ہونے میں اختلاف کیا گیا ہے مگر ان کی صحبت متحقق نہیں ہوتی، ایسے لوگوں پر جرح وتعدیل کا کوئی جملہ نہیں بولتے، بل کہ ان کی صحابیت میں رونما اختلاف کے ذکر پر اکتفاء کرتے ہیں۔

حکم: اس مرتبہ والوں کی حدیث؛ نمبر دو کی صحیح لذاتہ ہوتی ہے۔

۴- چوتھا مرتبہ ان لوگوں کا ہے جن کی توثیق پر ائمۂ جرح وتعدیل تقریباً متفق ہوتے ہیں، اکّا دکّا حضرات نے اختلاف کیا ہوتا ہے، جس کا جمہور واکثریت کی توثیق کے بالمقابل کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا، چنانچہ عام ناقدین تو جمہور کی توثیق کے مقابلہ میں ایک آدھے اختلاف کو کوئی حیثیت ہی نہیں دیتے، مگر حافظ صاحب اس اختلاف کے پیشِ نظر اس کا

مرتبہ تھوڑا گھٹا دیتے ہیں، اوراس کو ''صدوق'' ، ''لا بأس به''، اور''ليس به بأس''،جیسے صیغوں سے تعبیر کرتے ہیں،صرف یہ بتانے کے لئے کہ یہ راوی تقریباً متفق علیہ ثقہ ہے،اگر چہ اس میں کچھ جرح بھی ہے جو کہ غیر مؤثر ہے۔

حکم :اس مرتبہ والوں کی حدیث؛نمبر تین کی صحیح لذاتہ ہوتی ہے۔

۵- پانچواں مرتبہ ان رجال کا ہے جن کے متعلق ائمۂ جرح وتعدیل کے درمیان اختلاف ہوتا ہے،بعض تو ان کی توثیق کرتے ہیں اور بعض تضعیف کرتے ہیں اور تضعیف کی بھی کوئی بنیاد ہوتی ہے،ایسے لوگوں کو حافظ صاحب ''صدوق يهم''، ''صدوق يخطئ''، ''صدوق له أوهام'' یا'' صدوق يخطئ كثيراً'' جیسے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

ان ہی رجال کے درجہ میں ان لوگوں کو بھی حافظ صاحب نے رکھا ہے جن پر بعض ناقدین نے جرحیں کی ہوتی ہیں اوروہ کسی قسم کی بدعت سے متہم ہوتے ہیں،چنانچہ ان کو ''صدوق رُمي بتشيع''وغیرہ تعبیرات سے ذکر کرتے ہیں۔

الغرض ''صدوق '' کے ساتھ جرح کا کوئی ایک یاایک سے زائد لفظ اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے لئے لگا دیتے ہیں کہ یہ راوی علماء جرح وتعدیل کے درمیان مختلف فیہ ہے،اس کا مختلف فیہ ہونا خواہ ضبط کی کمی کی وجہ سے ہو، یا کسی بدعت یا تدلیس وارسال کی کثرت وغیرہ کی وجہ سے۔

حکم :اس مرتبہ والوں کی حدیث؛نمبر ایک کی حسن لذاتہ ہوتی ہے۔

۶ - چھٹا مرتبہ ان رجال کے لیے ہے جو قلیل الحدیث ہوتے ہیں (جن کی احادیث عموماً ایک سے دس تک کے درمیان ہوتی ہیں، یا کسی امام نے قلیل الحدیث ہونے کی تصریح کی ہوتی ہے)،اوران کے متعلق کوئی ایسی جرح بھی ثابت نہیں ہوتی جس کی وجہ سے ان کی حدیث چھوڑ دی جائے،چنانچہ ایسے رجال میں سے جن کی کل یا اکثر احادیث میں حافظ صاحب کی تحقیق ونظر کے مطابق متابعت کی گئی ہوتی ہے؛تو ان کو حافظ صاحب''مقبول'' سے تعبیر کرتے ہیں، اورجن کی کل یا اکثر میں حافظ صاحب کے نزدیک متابعت نہیں پائی جاتی ان کو''ليّن الحديث'' سے تعبیر کرتے ہیں۔

واضح رہے کہ ان لوگوں پر جو کچھ کلام ہوتا ہے وہ عمومًا یا تو جہالتِ عین کا ہوتا ہے،مگراس کے ساتھ ہی کسی امام معتبر کی توثیق بھی ہوتی ہے،خواہ یہ توثیق صریح ہو یا ضمنی ہو،ضمنی کا مطلب یہ ہے کہ صحاح کے مصنفین مثلاً شیخین ،ابن خزیمہ اورحاکم وغیرہ اس کی حدیث کا اخراج کریں۔

یا کلام جہالتِ حال کا ہوتا ہے، اور اس میں امام معتبر کی توثیقِ ضمنی ہوتی ہے یا توثیق غیر متین (مثلاً صرف ابن حبان کی توثیق) جب کہ وہ طبقۂ تابعین کا راوی ہو، یا حضرات ائمہ ستہ کا براہِ راست شیخ ہو۔

الغرض یہ مرتبہ حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک تعدیل کے مراتب میں سے ہے، جرح کے مراتب میں سے ہرگز نہیں۔

حکم : اس مرتبہ میں دو شقیں ہیں: "**مقبول**" اور "**لیّن الحدیث**"، مقبول کی حدیث نمبر دو کی حسن لذاتہ ہوتی ہے، اور لیّن الحدیث کی نمبر تین کی حسن لذاتہ ہوتی ہے۔

۷- ساتواں مرتبہ ان لوگوں کا ہے جن سے روایت کرنے والے ایک سے زائد ہوتے ہیں مگر ان کی توثیق کسی نے نہیں کی ہوتی، ایسے لوگوں کو حافظ "**مستور**" "**مجهول الحال**" یا "**لا يُعرَف حاله**" سے ذکر کرتے ہیں۔

اس مرتبہ میں حافظ صاحب نے عموماً ان لوگوں کو شامل کیا ہے جن کو امام بخاری نے اپنی تاریخ میں اور ابن ابی حاتم نے "**الجرح والتعديل**" میں ذکر کر کے سکوت فرمایا ہوتا ہے، یا جن کو ابن حبان نے اپنی "**كتاب الثقات**" میں ذکر کیا ہوتا ہے اور وہ تابعین سے نیچے طبقہ کے ہوتے ہیں، یا ان لوگوں کو جن کے متعلق ابن ابی حاتم، ابن مدینی، اور ابن القطان نے "**مجهول**" کہا ہوتا ہے کیوں کہ یہ لوگ مجهول العین اور مجهول الحال دونوں پر "**مجهول**" کا اطلاق کرتے ہیں، دونوں میں فرق نہیں کرتے۔

حکم : اس مرتبہ کے رجال کی احادیث میں توقف کیا جاتا ہے تا آں کہ ان کا کوئی حال واضح ہو جائے، حال کے واضح ہونے کی ایک صورت یہ ہے کہ مستور شخص کی روایت کا کوئی متابع یا شاہد مل جائے تو جانا جائے گا کہ آدمی قابل اعتبار ہے، لہٰذا اب اس کی حدیث حسن لغیرہ نمبر ایک کی شمار کی جاتی ہے۔

۸- آٹھواں مرتبہ ان لوگوں کے لیے ہے جن کے متعلق کسی معتبر امام کی توثیق نہیں پائی جاتی، بلکہ ائمۂ جرح وتعدیل کی جانب سے اس پر ضعیف ہونے کا اطلاق موجود ہوتا ہے خواہ یہ تضعیف مبہم طور سے ہی کیوں نہ ہو، قطع نظر اس بات سے کہ کوئی غیر متین توثیق (جیسے ابن حبان کا اس کو کتاب الثقات میں ذکر کرنا) پائی جا رہی ہے یا نہیں۔

الغرض ان کا ضعف بہت معمولی اور ہلکا ہوتا ہے، جو ان کی وثاقت کے پہلو پر غالب ہوتا ہے، اس طرح کے لوگوں کو حافظ صاحب "**ضعيف**" یا "**ليس بالقوي**" کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

حکم : اس مرتبہ والوں کی حدیث ضعیف کہلاتی ہے، اور تعدد طرق کی صورت میں بلند ہو کر حسن لغیرہ تک پہونچ

جاتی ہے،اس وقت یہ نمبر دو کی حسن لغیرہ ہوتی ہے۔

۹-نواں مرتبہ ان رجال کے لیے ہے جن سے روایت کرنے والا صرف ایک راوی ہوتا ہے،اور سرے سے ان کی کسی نے توثیق بھی نہیں کی ہوتی، دراصل یہ لوگ اصحاب حدیث ہوتے ہی نہیں، بلکہ ایک آدھی حدیث روایت کر کے محدثین کے زمرے میں اپنا نام لکھوا لیتے ہیں،ان لوگوں کو حافظ صاحب ''مجھول'' کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

حکم:اس مرتبہ والوں کی حدیث بھی ضعیف ہوتی ہے،اور تعدد طرق کی صورت میں بلند ہو کر حسن لغیرہ تک پہونچ جاتی ہے،مگر یہ نمبر تین کی حسن لغیرہ ہوگی۔

۱۰-دسواں مرتبہ ان لوگوں کے لیے ہے جن پر ائمۂ جرح وتعدیل نے سخت جرحیں کی ہوتی ہیں، یہاں تک کہ ان کی حدیث لکھنے سے یا ان سے روایت کرنے سے بھی منع کرتے ہیں،مگر جرح کی بنیاد انتہائی درجہ کا سوء حفظ یا کثرت نکارت ہوتی ہے، ایسے لوگوں کو حافظ صاحب '' متروك'' کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

حکم:ان لوگوں کی حدیث '' ضعيف جدًّا ''(بہت ضعیف) کہلاتی ہے۔

تجربہ شاہد ہے کہ اس طرح کے لوگوں کی حدیث بعض دفعہ قوی متابعت کی موجودگی میں بلند ہو کر ''حسن لغیرہ'' بن جاتی ہے،قوی متابعت سے مراد یہ ہے کہ متابع یا تو اس سے مضبوط ہو، یا متعدد ہوں، چنانچہ امام ترمذی وغیرہ نے ابراہیم بن یزید خوزی وغیرہ متعدد متروکین کی احادیث پر متابعت کی قوت کی بنا پر حسن کا حکم لگایا ہے۔

اس صورت میں اگر اُس حسن کو چوتھے نمبر کی حسن لغیرہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔

۱۱-گیارہواں مرتبہ ان لوگوں کا ہے جو کذب کے ساتھ متہم ہوتے ہیں، کذب سے متہم کیے جانے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ حدیث رسول میں تو ان کا کوئی جھوٹ نہیں پکڑا گیا البتہ وہ عام بول چال میں دروغ گوئی کے مرتکب ہوتے ہیں، جس سے یہ شبہہ ہوتا ہے کہ وہ حدیث رسول ﷺ میں بھی جھوٹ بولنے کی جسارت کر سکتے ہیں۔

یا وہ کسی ایسی حدیث کی روایت میں منفرد ہوں جو شریعت کے مسلمہ قواعد کلیہ کے صریح مخالف ہو،ان لوگوں کو حافظ صاحب ''متهم بالكذب'' سے تعبیر کرتے ہیں۔

حکم:ان لوگوں کی حدیث متروک کہی جاتی ہے،اور کسی کی متابعت سے اس کو کچھ بھی قوت حاصل نہیں ہوتی۔

۱۲-بارہواں مرتبہ ایسے بدبختوں کا ہے جو حدیث رسول میں جھوٹ کے مرتکب ہوتے ہیں، چنانچہ حافظ صاحب

ان کو "وضاع" یا "كذاب" سے تعبیر کرتے ہیں۔

حکم: ان کی روایات موضوعات واباطیل کہلاتی ہیں، ایسا شخص اگر توبہ بھی کرلے تب بھی اس کی حدیث قبول نہیں کی جاتی۔

سند پر حکم لگانے کا طریقہ

دیگر شرائطِ صحیح سے صرفِ نظر کرتے ہوئے صرف رُوات پر جرح وتعدیل کے پہلو سے "**تقريب التهذيب**" کی مدد سے سند پر حکم لگانے کی درج ذیل ترتیب ہوگی:

۱- اگر سند کے تمام روات دوسرے، یا تیسرے یا چوتھے مرتبہ سے تعلق رکھتے ہیں تو آپ کہہ سکتے ہیں: "**إسناده صحيح**"، اس کی سند صحیح ہے۔

۲- اگر سند میں کوئی راوی پانچویں یا چھٹے مرتبہ کا ہے تو آپ کہہ سکتے ہیں: **إسناده حسن**، اس کی سند حسن ہے۔

۳- اگر سند میں کوئی راوی ساتویں یا آٹھویں یا نویں مرتبہ کا ہے تو آپ کہیں گے: "**إسناده ضعيف**"، اس کی سند ضعیف ہے۔

۴- اگر سند میں کوئی راوی دسویں مرتبہ کا ہے تو آپ کہیں: "**إسناده ضعيف جداً**" اسکی سند بہت ضعیف ہے۔

۵- اگر سند میں کوئی راوی گیارہویں مرتبہ کا ہے تو آپ کہیں گے: "**إسناده متروك**"، اس کی سند متروک ہے۔

٦- اگر سند میں کوئی راوی بارہویں مرتبہ کا ہو تو آپ کہیں گے: "**إسناده موضوع**"، اس کی سند موضوع ہے۔

واضح رہے کہ نتیجہ ہمیشہ ارذل کے تابع ہوتا ہے، لہٰذا اگر کسی سند میں چار ثقہ رجال ہوں اور ایک راوی ضعیف ہو تو حکم ضعیف ہی ہونے کا لگے گا، اور ان ثقہ رجال کا کوئی اثر نہیں ہوگا، کیوں کہ اس کوچے میں ادنیٰ اعلیٰ پر حاکم ہوا کرتا ہے۔

سندوں کے تعلق سے یہ چھ احکام ہوئے، ان ہی میں معاملہ دائر وسائر رہتا ہے، پھر اگر پانچویں اور چھٹے مرتبہ والے راویوں کو ان ہی جیسے یا ان سے اچھے روات سے متابعت حاصل ہو جائے تو ان کی سند پر صحیح کا حکم لگ جائے گا، یہ صحیح لغیرہ ہوگی اور اس میں بھی وہی فرق مراتب ہوگا جو حسن لذاتہ میں تھا۔

ساتویں، آٹھویں اور نویں مرتبہ والوں کو اگر متابعت حاصل ہو جائے تو ان کی سند ضعیف سے اٹھ کر حسب مراتب حسن لغیرہ تک پہونچ جائے گی، لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ: "**إسناده حسن**"۔

دسویں سے لے کر بارہویں مرتبہ تک کے لوگوں کو تعدد طرق سے کوئی فائدہ نہیں پہونچتا، یعنی ان کی سند میں کوئی قوت نہیں آتی، رہا متن تو دسویں مرتبہ والوں کی حدیث جب کہ عواضد ومتابعات متعدد ہوں تو اس پر حسن لغیرہ کا حکم لگ سکتا ہے، جیسا کہ امام ترمذی نے اس طرح کے کئی رجال کی احادیث پر تعدد طرق کی وجہ سے حسن کا حکم لگایا ہے۔

البتہ گیارہویں اور بارہویں مرتبہ کے لوگوں کی حدیث کو تعدد طرق سے بالکل فائدہ نہیں پہونچے گا۔

ملاحظات:

ملاحظہ نمبرا: واضح رہے کہ اگر حافظ صاحب کسی راوی کے متعلق مدلس ہونے کی تصریح فرمائیں تو اس کے سلسلہ میں یہ تحقیق کرنے کے لئے کہ وہ کس درجہ کا مدلس ہے؟ ان کی کتاب ''طبقات المدلسین'' کی مراجعت کی جائے، اگر وہ مرتبہ اولیٰ وثانیہ کا ہو تو اس کا عنعنہ چنداں مضر نہیں، اگر مرتبہ ثالثہ کا ہو تو اس کی روایت عنعنہ کے باوجود حسن درجہ کی ہوگی، اور اگر مرتبہ رابعہ کا ہو تو اس کا عنعنہ موجب ضعف ہوگا، تاوقتیکہ سماع کی تصریح مل جائے یا کسی کی متابعت۔

ملاحظہ نمبر۲: جس کسی سند میں کوئی ایسا راوی آجائے جس کے متعلق حافظ صاحب نے مختلط ہونے کی صراحت فرمائی ہو تو وہاں یہ تحقیق بھی کرنی ہوگی کہ اس سے روایت کرنے والا شخص اس کے زمانۂ اختلاط کا شاگرد ہے؟ یا اس سے پہلے کا؟ اول الذکر کی اس سے روایت بغیر متابعت کے ضعیف ہوگی، ثانی الذکر کی صحیح ہوگی، اور تیسری صورت یہ ہے کہ اس شاگرد کے متعلق کچھ پتہ نہ چل سکے تو اس کی روایت حسن درجہ کی قرار پائے گی، کیوں کہ اس میں دونوں احتمال ہیں۔

مختلط کے متعلق مذکورہ بالا تحقیق کے لئے سب سے بہتر کتاب ابن کیّال کی ''الکواکب النیرات'' ہے، جس میں مختلطین کے زمانۂ اختلاط کے پہلے اور بعد کے رواۃ کی وضاحت کافی حد تک پائی جاتی ہے، نیز کتاب کے محقق دکتور عبدالقیوم بن عبدرب النبی حفظہ اللہ کے حواشی وتعلیقات نے کتاب میں مزید چار چاند لگا دیئے ہیں۔

نوٹ: نقدِ اسناد کے لئے '' تقریب التهذیب'' کو معیار قرار دینے سے متعلق مزید وضاحت، نیز اس سلسلہ میں پیش آنے والے اشکالات کے تشفی بخش حل اور جواب کے لئے ملاحظہ فرمائیں استاذ محترم کا تفصیلی دراسہ، جو ''الدر المنضد شرح الأدب المفرد'' (مطبوعہ شیخ الہند اکیڈمی دار العلوم دیوبند) کے شروع میں بطور مقدمہ شامل ہے۔

(الفصل الثالث، والرابع من مقدمة الدر المنضد في شرح الأدب المفرد، ص ۸۹ – ص ۱۳۷)۔

*****

مراتب الرواة في "التقريب" والمراد منها والحكم عليها

المراتب	ألفاظ المراتب	المراد من المراتب	الحكم على أسانيد المراتب
١	الصحابة	من ثبتت صحبته أو ترجحت	غني عن الحكم عليه
٢	أوثق الناس، ثقة ثقة، ثقة حافظ، وأمثالها	أئمة الجرح والتعديل ومن في مرتبتهم	صحيح لذاته من الدرجة الأولى، ويُضعّف ما وهم فيه
٣	ثقة، متقن، ثبت، عدل، وأمثالها، (ومختلف في صحبته)	من اتفق أئمة النقد على توثيقه	صحيح لذاته من الدرجة الثانية، ويضعف ما وهم فيه
٤	صدوق، لا بأس به، ليس به بأس، (وصالح الحديث)	من وثقه الجمهور، وخالفهم البعض بجرح غير معتبر	صحيح لذاته من الدرجة الثالثة، ويضعف ما وهم فيه
٥	صدوق سيء الحفظ، صدوق يهم، صدوق له أوهام، صدوق يخطئ، صدوق تغير بأخرة. ومن رمي بنوع من البدعة كالتشيع، أو القدر، أو النصب، أو الإرجاء، أو التجهم، مع بيان الداعية من غيره	من وثقه الجمهور، وخالفهم البعض بجرح له وجه معتبر	حسن لذاته من الدرجة الأولى إذا انفرد، ويرتقي إلى "صحيح لغيره" إذا توبع، ويضعف ما تبين أنه أخطأ أو وهم أو خالف الآخرين فيه
٦	مقبول (إذا توبع)، لين الحديث (إذا لم يتابع)	قليل الحديث و لم يثبت فيه ما يُترك به حديثه	مقبول: حسن لذاته من الدرجة الثانية لين الحديث: حسن لذاته من الدرجة الثالثة
٧	مستور، مجهول الحال، (وشيخ، لا يُعرَف حاله)	من رَوَى عنه أكثر من واحد، و لم يُوثَّق	إذا توبع فحسن لغيره من الدرجة الأولى، وإلا يتوقف فيه
٨	ضعيف، (وضعيف الحفظ، ليس بالقوي، فيه ضعف)	فاقد التوثيق المعتبر، وأُطلِق فيه الضعف	ضعيف، ويرتقي إلى الحسن لغيره من الدرجة الثانية بتعدد الطرق
٩	مجهول- أي مجهول العين-، (ولا يُعرَف)	من لم يروِ عنه غير واحد، و لم يوثق	ضعيف، ويرتقي إلى الحسن لغيره من الدرجة الثالثة بتعدد الطرق
١٠	متروك، متروك الحديث، واهي الحديث، ساقط، (منكر الحديث)	من لم يوثق ألبتة، وضُعِّف بقادح	ضعيف جداً، ولا يصلح للاعتبار
١١	متهم بالكذب	من ثبت كذبه في كلام الناس، لا في حديث الرسول ﷺ	متروك، أو مطروح
١٢	كذاب، وضاع	من ثبت عليه الكذب في حديث الرسول ﷺ	موضوع

مراتب ألفاظ التعديل وحكمها حسب الاصطلاح العام

المرتبة	ابن أبي حاتم	ما زاده ابن الصلاح	المرتبة	الذهبي	زيادات العراقي على الذهبي	المرتبة	السخاوي	حكم هذه المراتب
						١	ما أتى بصيغة "أفعل" أوثق الخلق — أثبت الناس — أصدق من أدركت من البشر وبلحق بها: إليه المنتهى في التثبت ويحتمل أن يلحق بها: لا أعرف له نظيراً في الدنيا	حديث أصحاب هذه المراتب الأربع في درجة الصحيح وكل مرتبة أقوى من المرتبة التي تليها
						٢	لا يُسأل عن مثله	
			١	ثبت حجة — ثبت حافظ — ثقة متقن — ثقة ثقة	ثقة ثبت	٣	ثقة ثبت — ثبت حجة — ثقة ثقة	
١	ثقة متقن ثبت	ثبت — حجة — وكذا إذا قيل في العدل: حافظ — ضابط	٢	ثقة		٤	ثقة — ثبت — كأنه مُصحف — متقن — حجة — وكذا إذا قيل لعدل: حافظ — ضابط	
٢	صدوق — محله الصدق — لا بأس به		٣	صدوق — لا بأس به — ليس به بأس	مأمون — خيار	٥	صدوق — لا بأس به — ليس به بأس — مأمون — خيار.	حديث أصحاب هذه المرتبة في درجة الحسن.
٣	شيخ						←	لفظ (شيخ) قد دخل في المرتبة الأخيرة.
٤	صالح الحديث	روى عنه الناس — وسط — مقارب الحديث — ما أعلم به بأساً	٤	محله الصدق — جيد الحديث — شيخ — وسط — شيخ — حسن الحديث — صدوق إن شاء الله — صالح الحديث — صويلح	إلى الصدق ما هو — أرجو أنه لا بأس به — ما أعلم به بأساً — رووا عنه — مقارب الحديث	٦	محله الصدق — رووا عنه — روى الناس عنه — يروى عنه — إلى الصدق ما هو — شيخ وسط — وسط — شيخ — مقارب الحديث — صالح الحديث — يعتبر به — يكتب حديثه — جيد الحديث — حسن الحديث — صويلح — صدوق إن شاء الله — أرجو أن ليس به بأس — حسن الحديث.	أحاديث أصحاب هذه المرتبة محل نظر لأن هذه الألفاظ متفاوتة بين الاحتجاج وعدمه، فكثيراً ما يُحكم بالصحة أو الحسن على ما تفرد به هؤلاء لما يحف ذلك من قرائن ترتقي بها، وكثيراً ما يتسارع الأئمة في الحكم على أحاديثهم.

مصادر ألفاظ الجرح والتعديل:

- ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل ٢/٣٧).
- ابن الصلاح (علوم الحديث ص ٢٣٧ — ٢٤٠ تحقيق بنت الشاطئ).
- تصنيف العراقي للألفاظ عند ابن الصلاح (التقييد والإيضاح ص ١٦١).
- الذهبي (ميزان الاعتدال ١/٤).
- زيادات العراقي على الذهبي ومخالفاته له (شرح التبصرة والتذكرة ٢/٢ — ١٢).
- السخاوي (فتح المغيث ١/٣٦٣ — ٣٧٨، تحقيق الأعظمي).

مراتب ألفاظ الجرح وحكمها حسب الاصطلاح العام

المرتبة	ابن أبي حاتم	ما زاده ابن الصلاح	المرتبة	الذهبي	مخالفات العراقي للذهبي	زيادات العراقي على الذهبي	المرتبة	السخاوي	حكم هذه المراتب
١	لين الحديث	ليس بذاك — ليس بذاك القوي — فيه ضعف — في حديثه ضعف	١	يضعّف — فيه ضعف — قد ضُعّف — ليس بالقوي — ليس بحجة — ليس بذاك — تعرف وتنكر — فيه مقال — تكلم فيه — ليّن — سيء الحفظ — لا يحتج به — اختلف فيه — صدوق لكنه مبتدع.		في حديثه ضعف — ليس بذاك القوي — ليس بالمتين — ليس بعمدة — ليس بالمرضي — للضعف ما هو — فيه خلف — طعنوا فيه — مطعون فيه — لين الحديث — فيه لين — تكلموا فيه.	١	فيه مقال — فيه أدنى مقال — ضُعّف — فيه ضعف — في حديثه ضعف — ليس بذاك — ليس بذاك القوي — ليس بالقوي — ليس بالمتين — ليس بحجة — ليس بعمدة — ليس بمأمون — ليس بالمرضي — ليس يحمدونه — ليس بالحافظ — غيره أوثق منه — تعرف وتنكر — في حديثه شيء — فيه لين — لين الحديث — لين — مجهول — فيه جهالة — لا أدري ما هو — للضعف ما هو — فيه خلف — طعنوا فيه — تركوه — مطعون فيه — سيء الحفظ — تكلموا فيه — ليس من إبل القباب — ليس من جمال المحامل — ليس من جمازات المحامل — سكتوا عنه — فيه نظر (من غير البخاري)	يؤخذ عليه كونه أدخل في هذه المرتبة لفظين، هما: ١ — "ليس بمأمون" فإنها في الأصل تحمله إلى العدالة، ولكن إذا ظهر أن المراد بها في راو معين كونه ليس تأمون الخطأ فذلك اللفظ حينئذ في المرتبة الأولى كما قال السخاوي. ٢ — "مجهول" فإن المجهول قسمان: أ. مجهول الحال وهو فوق الضعيف. ب. مجهول العين وهو دون الضعيف وفوق المتروك كما صنفهما ابن حجر.
٢	ليس بقوي	لا يحتج به — مضطرب الحديث *	٢	ضعيف — ضعيف الحديث — مضطرب الحديث — منكره (*) هذه المرتبة حكاها السخاوي	لا يحتج به — ضعفوه	واه — حديثه منكر	٢	ضعيف — منكر الحديث — حديثه منكر — له ما ينكر — له مناكير — مضطرب الحديث — واه — ضعفوه — لا يحتج به.	وهاتان المرتبتان: "الأولى والثانية" صالحتان للاعتبار — ما عدا "منكر الحديث" فإن حكمه بحسب اصطلاح قائله.
٣	ضعيف الحديث	لا شيء — مجهول						←	دخلت هذه الألفاظ في مراتب أخرى.
			٢	واه بمرة — ليس بشيء — ضعيف جداً — ضعفوه — ضعيف واه — منكر الحديث.		رُدّ حديثه — ردوا حديثه — مردود الحديث — طرحوا حديثه — مطرح — مطرح الحديث — ارم به — لا شيء — لا يساوي شيئاً.	٣	رد حديثه — ردوا حديثه — مردود الحديث — ضعيف جداً — واه بمرة — تالف — طرحوا حديثه — ارم به — مطرح — مطرح الحديث — لا يكتب حديثه — لا تحل كتابة حديثه — لا تحل الرواية عنه — ليس بشيء — لا شيء — لا يساوي فلساً — لا يساوي شيئاً.	يدخل لفظ "منكر الحديث" في هذه المرتبة إذا ورد من بعض الأئمة كالبخاري.
			٣	متروك — ليس بثقة — سكتوا عنه — ذاهب الحديث — فيه نظر — هالك — ساقط	متهم بالكذب أو الوضع.	ذاهب — متروك الحديث — تركوه — لا يعتبر به — لا يعتبر بحديثه — ليس بالثقة — غير ثقة ولا مأمون.	٤	يسرق الحديث — متهم بالكذب — متهم بالوضع — ساقط — هالك — ذاهب — ذاهب الحديث — متروك — متروك الحديث — تركوه — مجمع على تركه — مود — هو على يدي عدل — لا يعتبر به — لا يعتبر بحديثه — ليس بالثقة — ليس بثقة — غير ثقة ولا مأمون — سكتوا عنه — فيه نظر (من البخاري).	هذه المراتب الأربع "الثالثة والرابعة والخامسة والسادسة" لا تصلح للاعتبار.
٤	متروك الحديث — ذاهب الحديث — كذاب		٤	متهم بالكذب — متفق على تركه				←	دخلا في المرتبة الرابعة.
			٥	دجال — كذاب — وضاع — يضع الحديث.		يكذب — وضع حديثاً	٥	كذاب — يضع الحديث — يكذب — وضاع — دجال — وضع حديثاً.	
							٦	أكذب الناس — إليه المنتهى في الوضع — ركن الكذب.	